

VERHANDELINGEN
VAN HET KONINKLIJK INSTITUUT
VOOR TAAL-, LAND- EN VOLKENKUNDE

67

MANNEN IN HET DRAAGNET

MENS- EN WERELDBEELD VAN DE NALUM (STERRENGEBERGTE)

S. HYLKEMA o.f.m.



'S-GRAVENHAGE – MARTINUS NIJHOFF – 1974

MANNEN IN HET DRAAGNET

MENS- EN WERELDBEELD VAN DE NALUM (STERRENGEBERGTE)

VERHANDELINGEN
VAN HET KONINKLIJK INSTITUUT
VOOR TAAL-, LAND- EN VOLKENKUNDE

67

MANNEN IN HET DRAAGNET

MENS- EN WERELDBEELD VAN DE NALUM (STERRENGEBERGTE)

S. HYLKEMA o.f.m.



'S-GRAVENHAGE — MARTINUS NIJHOFF — 1974

I.S.B.N. 90.247.1622.5

WOORD VOORAF DOOR PROF. J. VAN BAAL

Ik acht het een voorrecht dit boek te mogen inleiden. Niet omdat het het boek is van iemand die ondanks gebrek aan scholing in culturele anthropologie toch een goede cultuurbeschrijving gegeven heeft, maar omdat de niet-vakman, in dit geval een missionaris, het op bepaalde punten beter gedaan heeft dan een vakman. Het bijzondere in dit boek is de directheid, waarmee de schrijver ons confronteert aan het denken en doen der Nalum van de Apmisibil-vallei in het Sterrengebergte, een 500 zielen tellende groep berg-Papoea's, onder welke hij acht jaar doorbracht. Wij leren hen kennen niet als onderling verwisselbare exemplaren van één soort, maar als individuen, elk met zijn persoonlijke eigenaardigheden en problemen. Het is het boek van een pastor, die zich onafgebroken heeft beziggehouden met de vraag, wat de knelpunten zijn in het leven van de aan zijn herderlijke zorg toevertrouwde mensen.

Het is dit probleem, dat de vorm van het boek bepaald heeft, een vorm die sterk afwijkt van de traditionele ethnografie. Zo is het eerste deel gewijd aan de religie, het tweede en derde aan de samenlevingsvormen, terwijl we in het vierde naast een bespreking van mythologie en tradities ook een beschrijving aantreffen van het maken van tuinen. Het is een volgorde, die de vakman de opmerking ontlokt, dat het boek hier en daar te achterste voren geschreven is. Dat houdt in, dat wie in een bepaald onderdeel der cultuur geïnteresseerd is, zoeken moet om de relevante passages te vinden, waarbij hij de (vrij uitgebreide) inhoudsopgave en het register herhaaldelijk zal moeten raadplegen. Overzichtelijk is het boek uit dat oogpunt dus niet. Dat is echter geen verlies, want er is iets heel anders tevoorschijn gekomen, nl. de directe samenhang tussen levensvorm, religieuze voorstellingen en traditionele begrippen, die op geen andere wijze zo gebracht kon worden als hier geschied is. Van die kant bezien biedt deze opzet een leerzaam nieuw model van beschrijving.

De sterk anecdotische benadering heeft nog een ander voordeel. Zij toont ons de conflicten binnen deze samenleving in hun persoonlijke directheid en in hun samenhang met het wereldbeeld, dat het denken beheerst. Het is geen begripmatig uitgewerkt wereldbeeld, maar één vol van vage projecties, die met de levenswijze onmiddellijk samenhangen. Een juweel is in dit opzicht de behandeling van de relaties man-vrouw en van moeder en zoon. De laatste is er één gekenmerkt door sterke bindingen en scherpe conflicten, waarin uiteindelijk de binding overweegt. Symbolisch komt dit tot uitdrukking in de

initiatie, die de initiandus het dragen van een *mafum* voorschrijft, een phalisch haarverlengsel, dat rust op een daaronder liggend versiersel van meer ronde vorm, dat *okur*, moeder, genoemd wordt. De relaties moeder-zoon en zuster-broer spelen overal doorheen, door de mythe, maar ook door de relaties tussen man en vrouw. De huwelijksmoeilijkheden tussen man en vrouw onder berg-Papoea's (in dit geval die van Mt. Hagen) zijn enkele jaren geleden voortreffelijk beschreven door Marilyn Strathern in haar boek 'Women in Between'. Maar Hylkema's behandeling van de stof is een klasse beter; zij dringt door tot het niveau der persoonlijke bewogenheid, terwijl ze tegelijk de onvermijdelijkheid der conflicten duidelijk maakt. Verrassend is in dit opzicht wat een moeder zegt tegen haar pasgeboren baby. Als het een jongen is heet het: 'als jij groot bent en mijn man oud, dan zul jij voor mij de omheining rond de tuin maken'. Maar is het een meisje, dan zegt ze: 'ik leg je aan de borst, dan kun je weer stil zijn; het zal me echter een vreugd zijn als ze jou naar een ver dal zullen kunnen uithuwen' (p. 203). Wat hier naar voren komt is een verschijnsel, dat in ethnografie en theorie nimmer de aandacht gekregen heeft, die het verdient, het feit nl. dat de vrouw de exclusieve verzorger is van haar man en haar zonen, in welke verhouding de dochter een potentiële concurrent is.

In het verband van deze sterk contraire motieven past het complex van verbijsterende mystieke voorstellingen der mannen over het sexuele leven der vrouwen (hoofdstuk X). Maar liever dan daarbij stil te staan wijs ik hier op een ander verschijnsel, nl. de soms aan totemisme herinnerende relatie tussen de mens en zijn voedsel, de gewassen en jachtdieren. Men vindt die onder meer terug in de in hoofdstuk XXIV behandelde taboe-relaties, een term die het product is van het overleg met de auteur, dat aan de definitieve vaststelling van de tekst voorafging. Men vindt die relatie in geen mindere mate in de vage identificatie van de voorouderfiguren (en uiteindelijk de mens) met de gewassen, het opossum en het varken. Zij zijn alle in een kringloop met elkander verbonden en het is de verdienste van Hylkema, dat hij in zijn beschrijving die relatie de vaagheid laat, die haar meest onderscheidend kenmerk is. Het is interessant daarbij op te merken, dat de initiatie, een betrekkelijk eenvoudig proces, erop gericht is de noviet met alle voedselsoorten ritueel in kennis te brengen, een motief dat wij ook kennen van het zo veel uitgebreidere ritueel der Marind-anim. Het voedsel neemt in de religie een zeer belangrijke plaats in.

Ik merkte al op, dat Hylkema geen vakman is. Des te meer verbaast het uit zijn handen werk van deze kwaliteit te ontvangen. Zijn behandeling bijv. van de verwantschapsterminologie zou een vakman sieren. Al zou de laatste mogelijk bij de grenzen der classificatoire uitbreiding van het gebruik dier termen wat langer stil gestaan hebben, hij zou de specificatie van verschillend gebruik, gelijk Hylkema dat doet, moeilijk kunnen verbeteren. Men kan

natuurlijk stellen, dat een verblijf van acht jaren in één en dezelfde vallei een uitzonderlijk goede gelegenheid biedt tot observatie. Dat is juist, maar wie iets afweet van het effect van langdurig isolement weet ook, hoe slopend dat is voor het vermogen van die gelegenheid ook gebruik te maken. De gemiddelde mens slaapt daarbij in. Men moet niet te gering denken van de opdracht de jonge missionaris kort na zijn aankomst in Nieuw Guinea gegeven, nl. naar het Sterrengebergte te gaan om daar *b* missiewerk te verrichten door een parochie te stichten, en *a* een plaats uit te zoeken voor een vliegveld en dit aan te leggen. Dag-in dag-uit heeft hij op dat vliegveld in wording gestaan, om daar al werkend de taal en de mensen te leren kennen. In die acht jaar is hij één keer voor korte tijd terug geweest in Nederland, waar hij op aanraden van zijn superieuren mij een bezoek bracht. Hij wilde meer van culturele anthropologie weten om na terugkeer in 'zijn' vallei het leven en denken van de mensen in een redelijke beschrijving te kunnen vastleggen. Ik heb hem toen geantwoord, dat ik hem wel een paar boeken kon opgeven, maar dat ik hem het vak in een paar weken niet leren kon, eraan toevoegende, dat ik dat ook zo erg niet vond. Wat hij moest doen kon immers in drie woorden worden gezegd: kijken, luisteren en opschrijven.

Ik heb die raad wel meer gegeven, maar ik heb die nooit zo opgevolgd gezien. Kijken en luisteren, dat is wat Hylkema heeft gedaan. Het boek, dat daaruit gegroeid is, herstelt de oude en bijkans vergeten traditie, dat missionarissen soms schrijvers zijn van belangrijke ethnografieën.

Dat wil niet zeggen, dat dit boek ineens af was. Van de versies, waar ik mee te maken gehad heb, is dit de derde. Maar reeds de tweede was zo, dat ik het Koninklijk Instituut voor Taal-, Land- en Volkenkunde kon voorstellen te overwegen de uitgave in zijn Verhandelingen op te nemen. Het Instituut heeft daarmee tot mijn grote voldoening ingestemd, er overigens de voorwaarde aan verbindende, dat ik als 'editor' zou optreden. Dat heeft wel enig werk gegeven, maar het verblijf van de auteur in Nederland gedurende de zomer van 1972 maakte een goed en vruchtbaar overleg mogelijk. Vóór het einde van dat jaar was hij echter weer terug in West-Irian, nu naar het gebied van de Wisselmeren. Dat heeft het noodzakelijk gemaakt, dat ik mij ook met de afwerking en de correctie belastte. Ik heb getracht dat te doen zonder in te grijpen in de spellingsvoorkeuren en stylistische eigenaardigheden van de schrijver. Het is zijn boek en dient als zodanig herkenbaar te zijn. De kwaliteit van de tekst maakte het gelukkig niet moeilijk over eigen, naar moderne opvatting misschien wat puristische voorkeuren heen te stappen. Een bezwaar is wel, dat door het ontbreken van goede middelen tot contact met de auteur overleg over details niet mogelijk was. Ik houd mij overtuigd, dat men aan dit manco niet te zwaar hoeft te tillen. De intensieve bemoeienis met de tekst heeft mij iets anders meer doen betreuren, nl. de onmogelijkheid deze tekst in het Engels uit te geven. Hij is een bredere lezerskring dan die, welke met het

Nederlands bekend is, meer dan waard. De daaraan verbonden kosten zijn echter dermate hoog dat dit betere het bereikbare goede zou hebben uitgesloten. Dit bereikbare goede is op zichzelf zo weinig niet. De beschrijving van een gedachtenwereld van soms verbijsterende mystieke warrigheid, van een sociaal leven gevuld met de meest menselijke conflicten, van een religie die op intensieve wijze met het bestaan verbonden is, is een belangrijke zaak, ook als die plaats vindt in een taal, die door 'slechts' 20 miljoen mensen gelezen wordt. Men kan het Koninklijk Instituut voor Taal-, Land- en Volkenkunde slechts dankbaar zijn, dat het daartoe de gelegenheid bood.

Tot slot nog een technische opmerking over het register, samengesteld door de candidaat-assistent Jorritsma. In enkele gevallen waarin een trefwoord te frequent voorkwam, is volstaan met opname van de meer relevante plaatsen. Bovendien is een afzonderlijk register aangelegd van de in het boek vermelde levende personen. Het kan zijn nut hebben de uitspraken, belevenissen en relaties van sommigen hunner bijeen te brengen om ze in hun persoonlijke samenhang te bezien.

J. van Baal.

VOORWOORD

Bij het gereedkomen van dit werk past mij allereerst een woord van dank aan het Koninklijk Instituut voor Taal-, Land- en Volkenkunde, dat de uitgave op zich genomen heeft. Veel dank ben ik ook verschuldigd aan mijn medebroeders in West-Irian en in Nederland, die mij dit werk mogelijk hebben gemaakt, met name aan p. Dr. H. Peters o.f.m. die mij vanaf het begin door zijn interesse heeft aangemoedigd en van zijn kennis en inzicht heeft laten profiteren, en aan p. Jos. Donkers o.f.m., die de foto's heeft verzorgd.

Daarnevens gaat mijn dank uit naar p. E. Vrancken o.f.m. voor zijn assistentie bij de correctie van de drukproeven en zeer in het bijzonder naar de Heer Henri Jorritsma voor het maken van de registers, waardoor het boek aan overzichtelijkheid belangrijk heeft gewonnen.

Meest van al tenslotte dank ik Prof. Dr. J. van Baal, die mij bij het schrijven van de uiteindelijke redactie kritisch heeft begeleid en daarna zich heeft willen belasten met het toezicht op de uitgave en met de correctie van de proeven, waartoe ik door mijn verblijf in het bergland van West-Irian geen gelegenheid had.

S. Hylkema o.f.m.

INHOUD

	blz.
Woord Vooraf door Prof. Dr. J. van Baal	V—VIII
Voorwoord van de Auteur	IX
Inhoud	XI—XV
Lijst van figuren in de tekst	XV
Lijst van afbeeldingen op de platen	XV—XVI
INLEIDING	1— 16
Geografisch milieu 1; ontsluiting van het Sterrengebergte 2; de Nalum-sprekende bewoners 4; benaming van de bevolking binnen de drie onderdistricten 7; twee onderscheiden rituele groeperingen 8; het centrum van onderzoek, de Apmisibil 10; de bevolking binnen de Apmisibil 10; de wijze van onderzoek 14; verantwoording van de opbouw 15.	
DEEL I DE MENS ALS INDIVIDU	17—105
Hoofdstuk I Analyse van de begrippen leven en sterven	19— 24
Uitdrukkingen in gebruik voor leven 19; uitdrukkingen in gebruik voor sterven 21; de worm en de steen 24.	
Hoofdstuk II De verwantschap van de mens met de geesten	25— 36
De bezielende <i>kaka-bair</i> 25; de wreker van het persoonlijk onrecht; <i>awia-min</i> 32.	
Hoofdstuk III De wereld van de geesten	37— 47
De demonen in het algemeen 37; helpers van de mensen, <i>okalut</i> 40; de stamvader <i>Seramki</i> 43; de voorvader <i>Atangki</i> 44; de stammoeder, <i>i kaka onkor a</i> 46; samenvatting 47.	
Hoofdstuk IV Het contact met de geesten	48— 64
Eerste contact met de geesten 48; de zieners in de uitoefening van hun functie 54 (voorzien van heil en onheil 54; verwijderen van de oorzaak van een ziekte 56; veroorzaken van ziekte en dood 59; conclusie 64).	
Hoofdstuk V Het verschijnsel ziekte en de behandeling	65— 78
De zieners in hun maatschappij 65; termen voor pijn en ziekte	

- 66; verklaring van ziekte 66; de voorkeur voor een bepaalde verklaring 68; verzorging van een zieke 71; bewaking van een zieke 72; het genezings-ritueel 73; conclusie 77. blz.
- Hoofdstuk VI Gebruiken en opvattingen met betrekking tot de gestorvenen 79-105
- De houding van de getuigen bij het sterven 80; de rouwklachten van de naaste verwanten 81; het doorgeven van het doodsbericht 83; de dodenwacht 83; de officiële dodenzang 84; het bijzetten van het lijk op de dodenstelling 87; de offerbladeren voor de dodenstelling 90; de dode als verstrekker van middelen tot magie 94; de betekenis van de ontbinding van het lijk 97; de rituele maaltijd met een zuster 102; conclusie 104.
- DEEL II MAN EN VROUW IN HUN GEZIN 107-236
- Hoofdst. VII Het toeleven naar het huwelijk 109-124
- De relatie man-vrouw in het algemeen 109; ervaring van het geslacht in de gezinswoning 114; kennismaking met het geslacht in de kring van leeftijdgenoten 114; geslachtelijke omgang voor het huwelijk 117; de reactie van de ouderen op voorhuwelijkse omgang 119; de stellingname voor het huwelijk 121.
- Hoofdst. VIII Het initiatief tot het huwelijk 125-140
- Het officiële aanbod door de vader van het meisje 125; de rol van de vader 126; de houding van de moeder 128; reactie van de jongen 129; het initiatief van het meisje 129; de eerste ontmoeting als thema in verhalen 130 (*Dawamki* 131; *Mop-turuktamonki* 138).
- Hoofdstuk IX De huwelijkssluiting 141-149
- Het ceremonieel van de huwelijkssluiting 141 (sacraliserende en desacraliserende spreuken 142); de zegening van de bruid door de vader 148.
- Hoofdstuk X Seksuele omgang, menstruatie en bevalling 150-167
- De betekenis en ervaring van seksuele omgang 150; de betekenis van de menstruatie 159; de bevalling 164.
- Hoofdstuk XI Opname en erkenning van het kind. Gezin en Familie. Verwantschapstermen 168-185
- Aanvaarding of verwerping door de ouders 168; de overbrenging van de baby naar de gezinswoning 170; de naamgeving 171; kindersterfte 176; kinderaantal per gezin 177; terminologie voor voortbrengen 177; de verwantschapstermen en hun gebruik 178 (objectieve termen 180; subjectieve termen 182; functionele termen 183).

Hoofdstuk XII Polygynie, weduwen en wezen	blz. 186—193
Polygynie 186; weduwen 189; wezen 191.	
Hoofdstuk XIII Moeder en zoon	194—205
Van vrouw van een man tot moeder van een zoon 194; de bemoeienis van de moeder met het huwelijk van de zoon 197; de zorg van de moeder 199; de realisering van moeders ideaal 203.	
Hoofdstuk XIV De rol van de vader in het gezin	206—219
Het onderscheid in invloedrijken en niet-invloedrijken 206; de houding van de vrouw 211; de suprematie in het gezin 212; de vader op het eind van zijn leven 216.	
Hoofdstuk XV De vorming van de kinderen in het gezin	220—230
Opvoeding tot mede-verantwoordelijkheid 220; de te leren gedragsregels voor het dorp 225; ongreijpbare, de gemeenschap ondermijnende activiteiten 227.	
Hoofdstuk XVI De wijze van begroeting	231—236
De verschillende mogelijkheden van begroeting 231; de begroeting in de eigen gezinswoning 233; enkele stereotiepe uitdrukkingen 235.	
 DEEL III DE MENS IN DE GROEP	 237—384
Hoofdstuk XVII De ordening van de mensen in clans	239—252
Algemene orientatie 239; de clans en hun centra 241; het gebruik van de term 'don' 242; oorspronkelijke en niet oorspronkelijke soorten 243; series in de clannamen 245; de verwantschap van de drie <i>mabin</i> in de Apmisibil 246; de vader van de drie broers 247; de verhouding tot de oorspronkelijke clan Ningdana 250; de clan-exogamie 251.	
Hoofdstuk XVIII De clans in conflict	253—283
De uitrusting tot het gevecht 253; zich onkwetsbaar laten maken 257; aanleiding tot openlijke strijd 257; vormen van openlijke strijd 259; sluipmoord 259; vrees voor het bloed 263; kannibalisme 265; plundering en verdrijving uit het woongebied 268; verantwoording van de provocerende daad 270; de positie van de leider 271; bondgenoten en gaststrijders 273; de strijd op het officiële slagveld 275; de beëindiging van de strijd 280; het sluiten van vrede 282.	
Hoofdstuk XIX Verwantschapsrelaties en handelspartners	284—303
Diverse vormen van handelscontact 285; de wet van het doorgeven 287; het dwingend karakter van vraag en aanbod 288; het verzamelen en overreiken van de bruidsprijs 292; de tegengift van de verwanten van de bruid 296; 'in plaats van het kind'	

- 298; schulden in verband met een dode 299; de draagwijdte van de groep 302.
- Hoofdstuk XX De wijze van wonen 304—325
 De voorbereiding op de bouw van een huis 304; het bouwproces van een huis 307; indeling en gebruik van de gezinswoning 312; het ideale dorpspatroon 314; de verschillende soorten mannenhuizen 316; de samenstelling van de bewoners van een nederzetting 320; de verhouding oudste zoon en vader 322; opnieuw de draagwijdte van de groep 323.
- Hoofdstuk XXI De bouw en ingebruikname van het mannenhuis 326—339
 De voorbereidende jacht op *kabong* 326; afbraak en opbouw in sacrale sfeer 328; omgeven door een slang 329; de vier palen rond de vuurplaat 331; de herkomst van het eerste vuur 334; drinken van water en leggen van een steen 337; de door *kabong* gegarandeerde rust in het mannenhuis 338.
- Hoofdstuk XXII Het instituut van de cultusbond en de taro 340—353
 Kernlid op grond van keuze 340; het ritueel eten en planten van de taro 341; het ontstaan van mensen, taro en *sitom* 345; enkele opmerkingen over dit oorsprongsverhaal 350; de visie van de Basin 351.
- Hoofdstuk XXIII De opname in de mannengemeenschap 354—384
 Algemene motivering van de overgangsrituelen 355; gebruik en betekenis van de rode klei 356; de inlijving in het plaatselijk mannenhuis 360; de opname in de groepering der Basin 363; de opname in de groepering der Tukon 366; de opheffing van de eet-taboes 373; het basis-patroon in de ceremoniën 380; de eerste onder de *aning*, de paling 381; opmerkelijke overeenkomsten 383.
- DEEL IV DE MENS NAAR ZIJN OORSPRONG 385—471
- Hoofdstuk XXIV De taboe-relatie 387—401
 Algemene oriëntering 387; de taboe-relaties binnen de Apmisibil 389; overdracht van de taboe-relaties 391; taboe-relaties en mythisch denken 392; het sacrale opossum, *kabong enidoki* 395; een poging tot verklaring 398; de algemene tendens 399.
- Hoofdstuk XXV De bataten-ruinen 402—413
 Rechten op grond 402; openleggen van het oerwoud 403; het gebruik van de oude tuingronden 406; het aantal tuinen 408; het oogsten van de bataten 409; plant- en oogstceremonieel 410; het woord in de ceremonie 412.
- Hoofdstuk XXVI De voorvader-figuur *Atangki* 414—421
 Onderscheiden personen 414; de *Atangki* van de Sipka en

Urfon 415; toelichting op het verhaal 418; de <i>Atangki</i> van de drie subclans 419; verklaring van <i>Atangki</i> 420.	
Hoofdstuk XXVII Het ontstaan van de mensen en van de bataten	422—442
Geboren in een schelp 422; het ontstaan van de bataten 424; enkele opmerkingen over dit oorsprongsverhaal 426; voedselafdracht aan de vader der bruid 429; <i>Ku-sikinki</i> en <i>Fari-funkara</i> 430; gevolgd door de <i>Ningdana-sine</i> en <i>Asemki-sine</i> 431; het suikerriet <i>kit-mase</i> 432; de <i>Il-sil</i> of de opstaande paal 434; <i>Ku-sikinki</i> en <i>Seramki</i> 435; de zuster 438; voor-menselijke gestalte 439; de ontstaansgeschiedenis van de <i>Setamanki</i> 440.	
Hoofdstuk XXVIII Het varken	443—460
De maatschappelijke positie van het varken 443; de oorsprong van het varken 447; de symbool-functie van het varken 451; het ambivalente symbool-karakter van het suikerriet 456; het mysterieuze bloed 458.	
Hoofdstuk XXIX Nabeschouwing	461—471
De overwinning op de demonen 461; gelijkenis met de demonen 465; aanzetten tot een kosmogonie 467; deelnemen aan het leven 469.	
Register	473—477
Register van besproken personen	478—479

LIJST VAN FIGUREN IN DE TEKST

fig. 1	Schets van het Sterrengebergte met de bestuurlijke onderverdeling	3
fig. 2	Schets van het woongebied der diverse stammen, gezien vanuit de Julianatop	9
fig. 3	Schets van de Apmisibil	13
fig. 4	Grondplan van een Nalum-nederzetting	111
fig. 5	Indeling van de woning	312
fig. 6	Het ideale dorpsontwerp	315
fig. 7	Schets groei van de taro	342
fig. 8	Schets in verband met de tocht van Kusikinki	433

LIJST VAN AFBEELDINGEN OP DE PLATEN (achterin)

afb. 1	Gezicht op de Okbi-vallei
afb. 2	Alengsit, meertje in de Apmisibil

- afb. 3 Bij de opstaande paal in het sacraal mannenhuis
afb. 4 Mangoljondokrar voor het sacraal mannenhuis te Benejakwol
afb. 5 Warokki Alwolmabin met gezin
afb. 6 Dodenstellige
afb. 7 Staanders en vloer van een nieuw huis
afb. 8 Onderkant van de dakbedekking
afb. 9 Titan Kasipmabin met gezin
afb. 10 Mopkor, de overgrootmoeder te Benejakwol
afb. 11 Kinderen
afb. 12 Gedragen in een net
afb. 13 Kikkervisjes aan stokje geregen
afb. 14 Kikkervis vangen met een draagnet
afb. 15 Taro-aanplant
afb. 16 Echtbaar bij tuinvuur
afb. 17 Het ritueel van de bataten-eersteling
afb. 18 Jongeman
afb. 19 Jongen met *mafum*
afb. 20 Moeder en zoon
afb. 21 Langs de oever van de Okbi

INLEIDING

GEOGRAFISCH MILIEU

Het materiaal voor deze studie werd verzameld tijdens mijn achtjarig verblijf bij een volksstam in het Centrale Bergland van Nieuw-Guinea (West-Irian), die binnen het groter geheel van de daar wonende stammen kan worden aangeduid met de benaming Nalum. In grote lijnen valt hun woongebied samen met dat deel van het Centrale Bergland, dat bekend staat onder de naam Sterrengebergte. Door de grens, die de 141ste meridiaan ten oosten van Greenwich volgt, is het Sterrengebergte in tweeën gesplitst, een deel in West-Irian en een deel in Australisch Nieuw-Guinea. In hoeverre de hier volgende studie tevens representatief genoemd mag worden voor de Nalum op het grondgebied van Australisch Nieuw-Guinea is mij niet bekend. Centrum van onderzoek was een klein dal binnen West-Irian, dat door de plaatselijke bevolking de Apmisibil wordt genoemd.

Voor mijn komst was de Apmisibil slechts één uit de vele bevolkte dalen in dit deel van het Centrale Bergland. Pas tengevolge van de aanleg van een vliegveld heeft het een centrumfunctie gekregen ten opzichte van de omliggende dalen. Het vliegveld in de Apmisibil is officieel gelocaliseerd op het snijpunt 04.47'Z en 140.35'O.

Geografisch onderscheiden van het Sterrengebergte ligt ten westen hiervan een met sneeuw bedekte bergtop, genoteerd op 4700 meter, welke bekend is geworden onder de naam Juliana-top; deze naam is ondertussen veranderd in Puntjak Digul. Bij de bevolking ter plaatse staat deze besneeuwde top bekend onder de naam Afom. Aan dit gebergte ontspringen de bronrivieren van de Digul, die naar het zuiden stroomt en uitmondt in de Arafura-zee, en van de Idenburg-rivier, die onder de naam Mamberamo uitmondt aan de noordkust van West-Irian. Terwijl de geografische benamingen een scheiding suggereren tussen Sterrengebergte en Juliana-top, voelt de plaatselijke volksstam zich juist heel sterk op de Juliana-top betrokken. Niet alleen voor de Nalum, doch voor diverse stammen rondom deze top fungeert dit gebergte als een centrum in mens- en wereldvisie.

Vanuit de lucht — en vanuit de lucht maakt de bezoeker voor het eerst kennis met dit deel van het Centrale Bergland — valt het Sterrengebergte op door zijn steil oprijzende berghellingen met scherpe kammen en zijn diepe

V-vormige dalen. Elk dal wordt in de lengte doorsneden door een hoofdrivier, waarin talrijke, kleine bergstroompjes van de flankerende berghellingen uitmonden. Doorgaans is de bedding van de hoofdrivier diep uitgeschuurd in de rotsbodem. Door de vele rotsblokken en snelle stroming komt geen enkele rivier in aanmerking voor vervoer over water. In het algemeen lopen de berghellingen aan weerskanten van de hoofdrivier vrij steil omhoog. In sommige dalen zijn de berghellingen reeds grotendeels ontbost, terwijl in andere dalen de ontbossing pas vrij recent begonnen is of zelfs in het geheel nog niet. Doorgaans wonen de mensen ergens halverwege de helling op natuurlijkerwijs gevormde kleine plateaus of smalle terrassen, merendeels in concentraties van meerdere woonhuizen. De diverse dorpen op een berghelling zijn onderling verbonden met een smal pad langs de helling op dezelfde hoogte als de dorpen. Via doorwaadbare plaatsen of primitieve bruggen leiden paden naar de dorpen op de tegenoverliggende berghelling. De verbinding met de nabij gelegen dalen loopt bij voorkeur over de tussenliggende bergkam heen.

ONTSluitING VAN HET STERRENGEBERGTE

Een exploratie door de Mijnbouwmaatschappij Nederlands Nieuw Guinea in 1938/39 leidde tot aan de rand van het Sterrengebergte. In het verslag van deze exploratie wordt de mogelijkheid vermeld om bij verder onderzoek gebruik te maken van vliegtuigen, daar men in een vallei ten zuiden van de grote waterscheiding, de Oksibil-vallei, tamelijk vlak terrein ontdekt had, dat geschikt leek voor het aanleggen van een vliegveld. Vanuit de plaatsen Tanah-Merah en Mindiptana werden verschillende voettochten naar dit dal ondernomen om de mogelijkheden ter plaatse te onderzoeken. Eerst in 1957 kon met de aanleg van een vliegveld worden gestart. Officieel werd bij dit vliegveld in aanleg op 1. Januari 1958 een bestuurspost geopend, die bekend werd onder de naam Mabilabol. De bestuursambtenaar had tot opdracht ter plaatse alles in gereedheid te brengen voor een expeditie, de laatste grote expeditie onder het Nederlands bestuur. Tijdens deze expeditie, begonnen begin April 1959, werd ook een tocht gemaakt door de dalen gelegen aan de noordzijde van de grote waterscheiding tussen het stroomgebied van de Digul en dat van de in de Grote Oceaan uitmondende Mamberamo-rivier. Eind September datzelfde jaar werd het basis-bivak te Mabilabol weer verlaten. De gebouwen werden verder benut door het bestuur.

Toen de expeditie ten einde liep, maakte de Katholieke Missie haar entree in de Oksibil-vallei in de persoon van pater J. van den Pavert. Daarvoor waren reeds een jaar lang twee zendelingen van de UFM (Unevangelized Field Mission) ter plaatse bezig geweest met het bestuderen van de taal (1). Eind

(1) Gegevens ontleend aan L. D. Brongersma — G. F. Venema, *Het Witte Hart van Nieuw Guinea*, Scheltens & Giltay, Amsterdam, z.j.

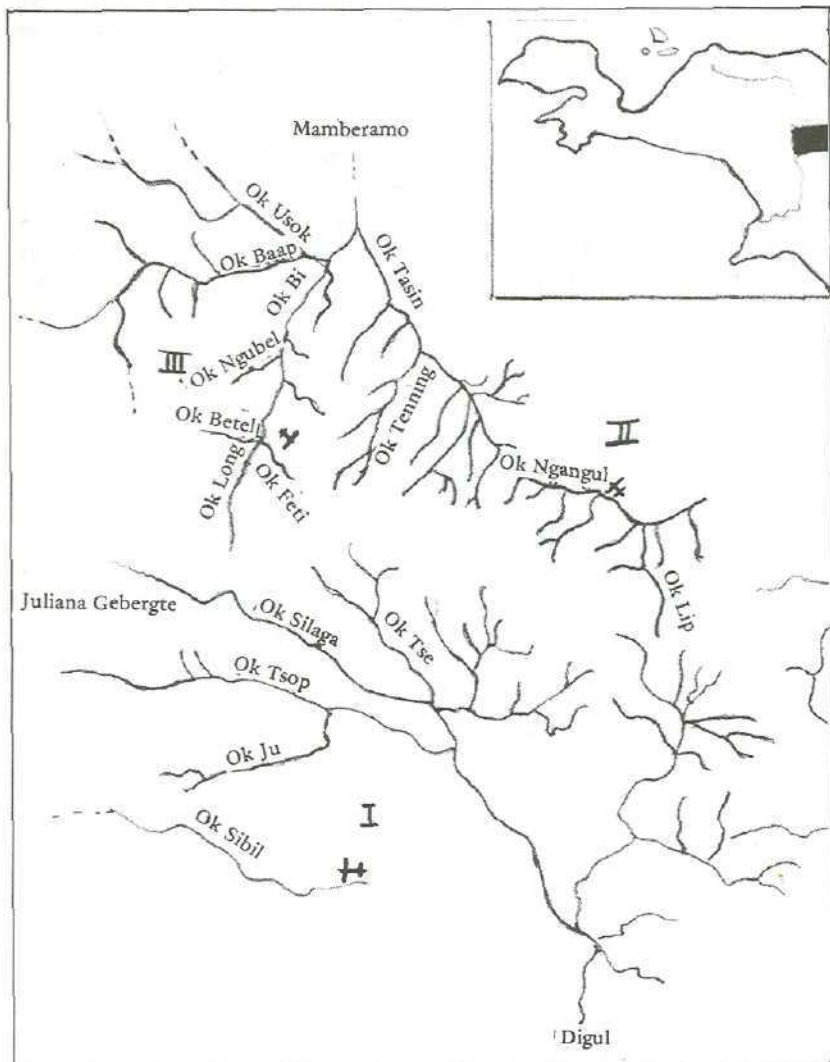


fig. 1 Schets van het Sterrengebergte met de bestuurlijke onderverdeling.
 I Oksibil II Kiwirok III Bi-Baap.

1960 werd door de UFM begonnen met de aanleg van een tweede vliegveld in het Sterrengebergte, ten noorden van de waterscheiding op de helling van de rivier Okngangul. Zodra begin 1961 dit vliegveld gebruikt kon worden door éénmotorige vliegtuigjes, trok de UFM zich terug uit de Oksibil-vallei en concentreerde zich op het dal van de Okngangul en de daaromheen liggende dalen.

Begin 1961 kreeg ik in het kader van de Katholieke Missie de opdracht een nieuwe post te openen ten noorden van de waterscheiding in de valleien van de rivieren Okbi en Okbaap, gelegen ten westen van de dalen die door de UFM reeds behartigd werden. Drie maanden lang heb ik rond gezworven op zoek naar een plek geschikt voor de aanleg van een vliegveld. Tenslotte heb ik mij gevestigd in een zijdal van de Okbi, Apmisibil genaamd. Sinds Maart 1963 is er ook in dit zijdal een vliegveld, dat door éénmotorige vliegtuigjes kan worden gebruikt, het derde vliegveld binnen het geheel van het Sterrengebergte.

Na de overdracht van het bestuur over West-Irian aan Indonesië werden deze drie vliegvelden tot uitgangspunt genomen voor de bestuurlijke indeling van het Sterrengebergte. De hoofdpst bleef in Mabilabol. Hieronder vallen drie onderdistricten: de Oksibil ten zuiden van de waterscheiding, de Okngangul of het onderdistrict Kiwirok en de Apmisibil of het onderdistrict Bi-Baap, beide ten noorden van de waterscheiding. Op het moment van mijn vertrek uit het Sterrengebergte in Mei 1969 beheerde de Katholieke Missie in de onderdistricten Oksibil en Bi-Baap een zestal door de regering erkende dorpscholen. In het onderdistrict Kiwirok had de UFM het beheer op zich genomen van één door de regering erkende dorpschool.

DE NALUM-SPREKENDE BEWONERS

In het algemeen gelden voor de bewoners van het Sterrengebergte de kenmerken, die karakteristiek zijn voor al de bewoners van het Centrale Bergland. Binnen het negroïde ras vallen zij op door hun kleine, gedrongen gestalte en de vele variaties in huidskleur. De lichaamsbedekking blijft beperkt bij de mannen tot een peniskoker, gemaakt uit een komkommerachtige vrucht, en bij de vrouwen tot een uit biezen vervaardigde schaamrok. Kauri- en nassaschelpen worden gebruikt als versiering en betaalmiddel. Hoofdvoedsel vormen de taro en de zoete aardappel, landbouwproducten waarvoor men steeds verder gaat met de ontbossing enerzijds en anderzijds na jarenlange braakligging opnieuw reeds gebruikte gronden benut. Het enige gereedschap hierbij waren de stenen bijl en de graafstok. Voor de vleesvoorziening is men grotendeels aangewezen op het fokken van varkens, want groot wild komt in de oerwouden niet voor. De mannen maken jacht met pijl en boog op

klein wild, allerlei buideldieren, kuskus en ratten, samengevat onder de noemer *kabong*; de vrouwen beoefenen een vorm van visvangst, waarvan de opbrengst bij gebrek aan andere soorten beperkt blijft tot dikkopjes of kikkervisjes.

Gelden deze kenmerken min of meer voor al de stammen in het Centrale Bergland, eigen aan de bevolking van de drie onderdistricten Oksibil, Kiwirok en gedeeltelijk de Bi-Baap is het gebruik van één taal, aangeduid als *Nalum-wenga* ter onderscheiding van het aangrenzende *Kufel-wenga*, dat aan de noordkant van de rivier Okbaap gesproken wordt. De wijze waarop deze taal in de drie onderdistricten gebruikt wordt, vertoont duidelijke verschillen in dialect. Kenmerkend voor elk district is allereerst het wisselend gebruik van bepaalde medeklinkers. Woorden die in de Apmisibil eindigen op een 's', eindigen in de Oksibil op een 't', bv. *wos* (trommel) in de Apmisibil is *wot* in de Oksibil. De medeklinker 'l' binnen een woord volgens de uitspraak van de Apmisibil blijkt te Mabilabol in de Oksibil als een 'i' of een 'j' te worden uitgesproken, bv. *bali* (plaats) in de Apmisibil wordt tot *baji* in Mabilabol. Typerend voor de bewoners van het district Kiwirok is het veelvuldig gebruik van de medeklinker 'h', die in de Apmisibil en de Oksibil volkomen ontbreekt.

Behalve het verschil in uitspraak van gemeenschappelijke woorden treft ons het gebruik van streekgebonden woorden. Inplaats van *kajjam* (hond) in de Apmisibil zegt men in de Oksibil *anon*. In de samenstelling 'honden-tanden', welke aaneengeregen als heupversiering worden gebruikt, benut men echter in de Apmisibil het aan de Oksibil eigen *anon*, nooit het eigen woord *kajjam*: *anon-ningil* (honden-tanden). 'Dichtbij' is *mep* in de Oksibil; in de Apmisibil blijkt men hiervoor te gebruiken het woord *sibil*. Vanuit het taalgebruik in de Apmisibil wordt dus de betekenis duidelijk van de naam der rivier Oksibil ten zuiden van de grote waterscheiding: de rivier-vlaktbij, d.i. binnen handbereik, niet in een diepe kloof. 'Zon' is in de Oksibil en de Apmisibil *sara*, in de Kiwirok *aton*. De samenstelling *aton-til* (middag) wordt behalve in de Kiwirok zelf ook tamelijk frequent gebruikt in de Oksibil, doch ongebruikelijk is deze term in de Apmisibil, waar men de samenstelling *sara-til* gebruikt. Dit zijn zo enkele voorbeelden van streekgebonden woorden.

Gevoelsmatig belangrijke verschillen worden aangetroffen in de verwantschapstermen. Voor 'vader' als aanspreektitel gebruikt men in de Apmisibil het woord *ating*, in de Kiwirok het woord *atong*, in de Oksibil het woord *botom*. Hoewel in het algemeen gesproken de onderdistrictsgrenzen globaal samenvallen met de dialectgrenzen, blijken deze laatste aan verandering onderhevig te zijn. Er viel aanvankelijk een grotere overeenkomst te beluisteren tussen de bewoners van de Apmisibil en die van de Oksop, althans ten westen van de zijrivier Okju, dan tussen de bewoners van Mabilabol en de Apmisibil. In deze vallei tussen de Apmisibil en Mabilabol gebruikte men in de dorpen

Jumakot en Domaïkot aanvankelijk de nu nog in de Apmisibil gangbare verwantschapstermen; sinds de bewoners van deze dorpen tengevolge van de bestuursvestiging te Mabilabol nauwer contact hebben gekregen met de bevolking van de Oksibil, gebruiken zij de daar gangbare termen.

Ondanks deze verschillen in woordgebruik en uitspraak beluisteren wij toch allereerst de onderlinge taal-overeenkomst. De Nalum zelf echter ervaren deze verschillen als afwijkingen van de eigenlijke taal. De in het eigen gebied gangbare uitspraak wordt zonder reflectie tot norm genomen. De hiervan afwijkende uitspraak elders wekt gemakkelijk de lachlust op. In de Apmisibil was ik meermalen getuige hoe tot grote hilariteit van de omstanders iemand van hen zelf het dialect van de bewoners van de Kiwirok nabootste. Kwam in een verhaal een man met een spraakgebrek voor, dan illustreerde de verteller dit door in de uitspraak de bewoners van de Kiwirok te imiteren. Wanneer bewoners van verschillende districten elkaar ontmoetten, deed echter niemand ook maar een poging om zich in uitspraak of woordkeuze aan de ander aan te passen. Het vasthouden aan het eigen dialect leverde overigens geen moeilijkheden op in het verstaan van elkaar.

Dat deze drie dialecten samen één taal vormen blijkt des te duidelijker, zodra men wordt geconfronteerd met de aangrenzende talen. Een tamelijk scherpe taalgrens naar het westen vormt de rivier Okbaap. Voor contact met de mensen aan de overkant van deze rivier heeft men tolken nodig. De bewoners van de Oksibil-vallei ten zuiden van de waterscheiding kunnen zich vanwege het taalverschil moeilijk onderhouden met de mensen verder naar het zuiden rond het dorp Iwur. Tot hoever de Nalum-taal nog gesproken wordt ten oosten van de grens op Australisch Nieuw-Guinea is mij niet bekend. Naar het noorden kan men moeilijk spreken van een aangrenzend taalgebied, aangezien dit gebied bijna geheel onbevolkt is. Overigens onthoud ik mij van iedere uitspraak over de plaats van de Nalum-taal binnen het geheel van de in dit deel van het Centrale Bergland gangbare talen.

Van praktisch belang in verband met de uitspraak der in het Nalum aangehaalde woorden is de volgende toelichting op de schrijfwijze. Uitgangspunt bij de notering der woorden was de huidige schrijfwijze van de Indonesische taal. Dit houdt in dat de medeklinkers globaal in uitspraak overeenstemmen met de in het Nederlands gebruikelijke, doch dat de klinkers in principe kort zijn behalve de 'i', bv. *til* (midden) wordt uitgesproken gelijk het Nederlandse 'tiel'. De grootste moeilijkheid echter levert de kwestie van de klemtoon, daar deze niet door een zekere nadruk op een bepaalde lettergreep, doch veel meer door een verschil in toonhoogte wordt gerealiseerd. Tot slot van deze algemene beschouwing over de Nalum-taal wil ik nog opmerken dat waar ik in het vervolg de eigen taal citeer, ik gebruik maak van het in de Apmisibil gangbare dialect. Als uitgangspunt bij het onderzoek werd ook de Apmisibil voor mij het centrum, van waaruit de omringende wereld in beschouwing werd genomen.

BENAMING VAN DE BEVOLKING BINNEN DE DRIE ONDERDISTRICTEN

Het feit dat de mens spontaan zijn eigen woonplaats tot uitgangspunt kiest in zijn gedachten over en waardering van de omringende wereld leverde de nodige moeilijkheden op in het onderzoek naar een voor deze bevolking zelf acceptabele benaming. Vanaf de ontsluiting van het Sterrengebergte zijn de bewoners steeds aangeduid met de naam Sibillers. De bewoners van de Oksibil-vallei waren de eersten, met wie van buitenaf contact werd opgenomen. Zij zelf hebben de gewoonte de bewoners van een bepaalde vallei aan te duiden met behulp van de naam van de rivier. Zo spreekt men van de *Oksopki*, die van de rivier Tsop, de *Okbetelki*, die van de rivier Betel. Rechtsens komt de benaming Sibillers dus enkel de bewoners van de Oksibil-vallei toe. Door deze benaming uit te strekken tot alle bewoners van het Sterrengebergte neemt men de mensen uit de andere dalen niet voor zich in. Het is een streckgebonden benaming.

Een andere territoriale benaming is hun eigen onderscheiding in *kaka-taopaki* (de mensen beneden) en in *kaka-dinglaki* (de mensen boven), resp. ter aanduiding van de bewoners ten zuiden en ten noorden van de grote waterscheiding. In dit onderscheid beluistert men een opwaartse lijn van het zuiden naar het noorden.

Op de vraag naar hun naam bleven zij het antwoord schuldig. Zij voelden geen behoefte om zichzelf een naam te geven; zelf is men immers het centrum. Door de Muju, een bevolkingsgroep ver ten zuiden van het Sterrengebergte, worden alle bewoners ten noorden van hun gebied aangeduid met de benaming Kower. Volgens de bewoners van het Sterrengebergte zelf geldt deze benaming echter niet hen, doch meer de mensen die wonen ten zuid-westen van het Sterrengebergte. Zij beroemen er zich op zich van de Kower te hebben losgemaakt. Door de bewoners van de Oksibil-vallei ten zuiden van de waterscheiding worden de bewoners van de Okbi-vallei en daarmee ook de bewoners van de Apmisibil Kufel genoemd. De bewoners van de Okbi-vallei zelf voelen zich op hun beurt duidelijk van de Kufel onderscheiden. Door hen wordt deze benaming gereserveerd voor de bewoners van de noordkant van de Okbaap-rivier, voor degenen die de aangrenzende taal, het *Kufel-wenga* spreken. De bewoners van de Okbaap-vallei tenslotte duiden allen die ten oosten van hen wonen aan met de naam Nalum. Hieronder vallen ook de bewoners van de Okbi en de Apmisibil. Als dezen zelf echter de benaming Nalum gebruiken, bedoelen zij daarmee de mensen die nog verder naar het oosten wonen, de bevolking van het onderdistrict Kiwirok. Op deze wijze vallen zij buiten iedere benaming.

Bij nadere reflectie tenslotte zullen zij, m.n. op grond van het door henzelf aanvaarde onderscheid in Kufel- en Nalumtaal opteren voor de benaming Nalum. Deze benaming geldt voor heel de bevolking van de drie onderdistricten gezamenlijk. Of deze naam nog buiten hun eigen leefwereld erkenning zal

vinden, nu de benaming Sibillers reeds in zwang is, zal de geschiedenis wel uitwijzen. Dit zou van henzelf moeten uitgaan. Dit wordt pas mogelijk als zij zichzelf als een bepaalde bevolkingsgroep gaan herkennen temidden van de andere, evenwaardige bevolkingsgroepen in West Irian. Opvallend was de belangstelling waarmee de jongens, die om voortgezet onderwijs te volgen uit hun gebied zijn weggetrokken naar de kust, naar deze uiteenzetting luisterden.

Uit dit onderzoek naar de benaming volgt tevens de restrictie dat dit onderzoek in de Apmisibil niet representatief mag worden genoemd voor heel de bevolking van het Sterrengebergte, bv. niet voor de Kufel of de Kower, resp. wonend ten noordwesten en ten zuidwesten van de Julianatop, doch enkel betrekking heeft op de bevolking ten oosten en ten noordoosten van de Julianatop: de Nalum.

TWEE ONDERSCHIEDEN RITUELE GROEPERINGEN

In de loop van het onderzoek kwam naar voren dat de bevolking van de drie districten Oksibil, Kiwirok en Bi-Baap zichzelf onderscheidt in twee, wat ik hier in een heel algemene zin zou willen noemen, groeperingen. Men behoort ofwel tot de numeriek grootste groepering der Tukon ofwel tot de numeriek kleinste der Basin. De beide groeperingen zijn duidelijk niet exogaam: een jongen van de Tukon kan zowel een meisje van de Tukon als van de Basin trouwen; ditzelfde geldt voor een jongen van de Basin. De verschillen openbaren zich vooral in wat ik weer in het algemeen aanduid met de term cultus. Een lid van de groepering der Tukon heeft geen toegang tot een sacraal mannenhuis van de Basin, ook al woont hij als éénling in een dorp van enkel Basin. Deze uitsluiting is wederzijds. Beide groeperingen bezitten een eigen initiatie-ritueel. Op dit punt is de uitsluiting minder sterk. Naast hun eigen initiatie-ritueel passen de Basin op hun jongeren ook het ritueel van de Tukon toe. Onder de Tukon echter treft men slechts enkelen aan, die tevens deelnemen aan het initiatie-ritueel van de Basin. Een opvallend onderscheid is verder dat de Tukon zich in hun cultus voornamelijk richten tot een vaderfiguur, de Basin tot een moederfiguur.

Onder de mensen trof ik de neiging aan de groepering der Basin te vereenzelvigen met de Kufel-bevolking in het westen en de groepering der Tukon met de Nalum-bevolking in het oosten. Onder de Kufel sprekende bevolking op de noordelijke oever van de Okbaap treft men echter een numeriek sterke clan aan als de Mimin, die hoewel zij Kufel spreekt, toch behoort tot de Tukon. Hiertegenover staan clans zoals de Jawalka in het dorp Kukding dichtbij Mabilabol, die ondanks het feit dat zij alleen de Nalum-taal kennen, behoren tot de Basin.

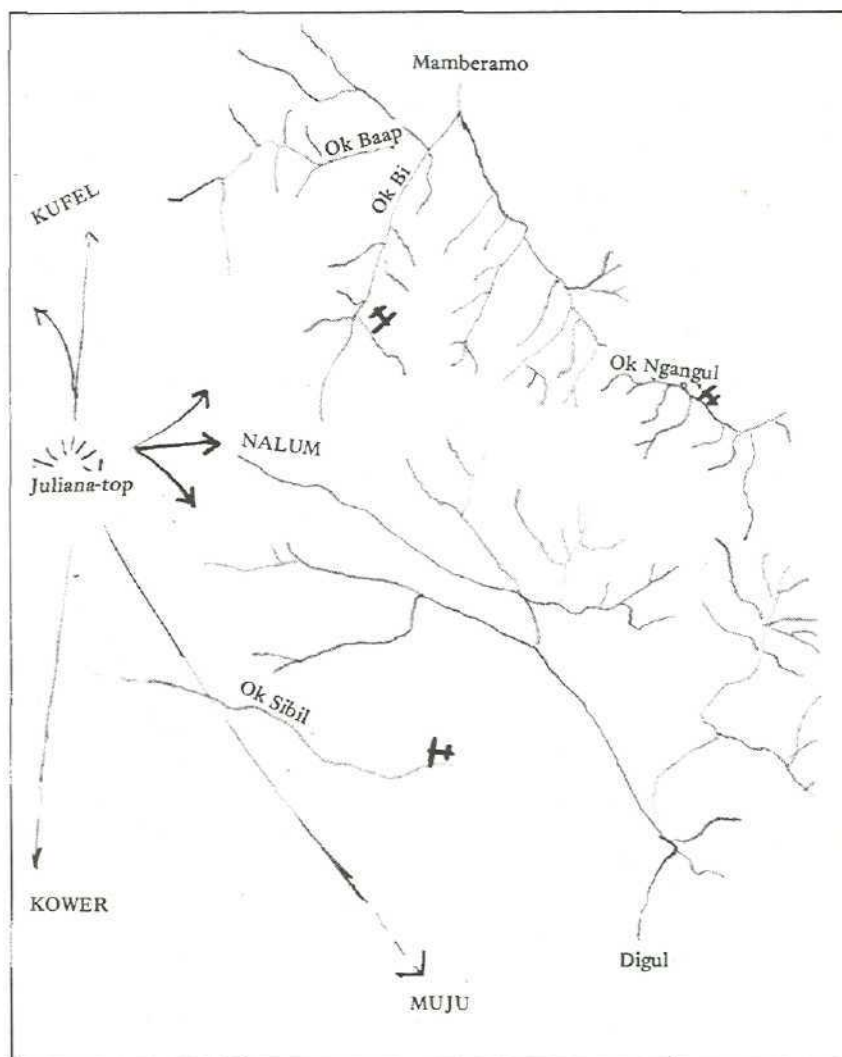


fig. 2 Schets van het woongebied der diverse stammen, gezien vanuit de Julianatop.

HET CENTRUM VAN ONDERZOEK, DE APMISIBIL

De Apmisibil is een zijdal op de oostelijke oever van de Okbi. Het woord dal of vallei roept misschien een verkeerd beeld op. De Apmisibil is zeker geen vlakke. In die zin kan men in het Sterrengebergte het woord dal of vallei alleen gebruiken met betrekking tot de vallei ten zuiden van de waterscheiding, waar de Oksibil door heen stroomt. Het dal van de Okbi vertoont een heel andere aanblik. In het midden, in de punt van de V-vorm, stroomt de Okbi van zuid naar noord. De bedding is diep in de rotsen uitgeschuurd. De hooggelegen oevers aan weerskanten van de rivier gaan over in de hellingen van de flankerende bergruggen. Hier en daar zijn de hellingen enigszins terrasvormig opgebouwd. In het zijdal Apmisibil zijn deze terrassen toevallig veel breder uitgevallen dan elders in de Okbi-vallei.

Het gebied van de Apmisibil kent een natuurlijke afbakening. De Okbi brengt een zekere scheiding aan tussen de bevolking van de Apmisibil en de bevolking op de westelijke berghelling. De natuurlijke grens naar het zuiden is de Okfeti, een zijrivier van de Okbi. Achter de Okfeti rijst onmiddellijk de berghelling van de Lelum op, zo steil dat zij niet wordt bewoond vanwege het gevaar van aardverschuivingen. In het noord-oosten ligt de hoge berg *Mi-sikin*, wiens uitlopers het dal verder naar het noorden en oosten omsluiten.

Vanuit operationeel standpunt gezien ligt de Apmisibil niet gunstig, het dal werd alleen als uitgangspunt gekozen vanwege de mogelijkheid er een vliegveld aan te leggen. Naar het zuiden en het oosten bevinden zich steeds hoger reikende bergruggen, die tezamen de waterscheiding vormen met geen bevolking van betekenis. Bovendien is de westflank van de berg *Mi* zo steil, dat er slechts een enkele nederzetting wordt aangetroffen. Uitzicht heeft men vanuit de Apmisibil alleen op de bevolking van de westelijke Okbi helling. De bevolking zelf echter blijkt de bergen naar het zuiden en oosten niet als een hindernis te ervaren, eerder als een mogelijkheid tot steeds verdere uitbreiding van de noodzakelijke tuingronden. Gedurende mijn verblijf constateerde ik dat zij langzaam de boomgordel steeds hoger de berghelling op schoven. Bovendien benutten zij de passen naar het oosten om tuinen te maken in de bijna onbevolkte dalen tussen de Apmisibil en de Oklip, een rivier in het onderdistrict Kiwirok. Bij vergelijking van de situaties in de verschillende dalen blijkt dat de Apmisibil relatief nog niet lang is bewoond.

BEVOLKING BINNEN DE APMISIBIL

Binnen de boven omschreven grenzen van de Apmisibil telde ik in Augustus '68 in totaal 507 mensen. Dit getal kan als volgt worden gespecificeerd: 93 mannen en 131 vrouwen, die getrouwd waren of getrouwd waren geweest,

131 jongens en 139 meisjes. Verder hielden zich in de Apmisibil op het moment van de registratie nog een 13 jongens op, die, van elders afkomstig, inwoonden bij familie ter plaatse in verband met de aanleg van het vliegveld. Eigen aan de Apmisibil zijn een zestal familie- of clannamen, de Uropmabin, Kasipmabin en Alwolmabin, de Ningdana, Setamanki en Urfon. Naast deze zes clannamen treft men nog wel andere aan, doch de dragers van deze namen behoren tot de aangetrouwde familie van bovengenoemde zes grotere clans. De hier gebruikte term clan is een vertaling van hun term *kakadon*; welke inhoud in dit verband aan deze term moet worden toegekend, zal te zijner plaatse worden besproken.

De bevolking geeft de voorkeur aan het wonen in concentraties binnen clanverband. Elk gezin heeft een aparte woning, waarnaast voor de mannelijke leden van de concentratie nog de gelegenheid bestaat zich terug te trekken in mannenhuizen: *bokam*. Onderscheiden worden de voor alle mannelijke bewoners toegankelijke mannenhuizen: *bokam sal*, en de alleen op basis van initiatie toegankelijke mannenhuizen: *bokam alut*. Dit onderscheid wordt in het vervolg aangegeven met de termen vrij mannenhuis en sacraal mannenhuis. In het algemeen is er alleen in de grotere nederzettingen een sacraal mannenhuis naast het vrije mannenhuis. Deze nederzettingen duid ik aan met de term dorp, de nederzettingen zonder sacraal mannenhuis met gehucht. Zoals al spoedig blijken zal, is zelfs het grootste dorp niet meer dan een gehucht in de betekenis, die wij in eigen milieu aan die term hechten.

Numeriek de grootste clan in de Apmisibil vormen de Uropmabin. Zij wonen grotendeels samen in het volgens de in het Sterrengebergte geldende maatstaven zeer grote dorp Iburbakon. Tijdens de registratie in Augustus '68 telde ik in dit dorp alleen 134 personen. Het numeriek hierop volgende dorp kwam niet verder dan 59 personen. De Kasipmabin en Alwolmabin wonen verspreid over de dorpen Sikintil, Fisilkop en Sironaip. Lokaal vrij sterk aaneengesloten is de clan Ningdana in het dorp Oktanglap. Van oudsher hebben de Ningdana een sterke band met de clan Asemki. Toen ik in de Apmisibil aankwam, waren er van deze laatste clan slechts nog twee broers met hun gezinnen aanwezig. De Setamanki bewonen de dorpen Uldofom en gedeeltelijk Sironaip. De Urfon tenslotte wonen allen tezamen in het dorp Benejakwol.

De clans Setamanki en Urfon behoren tot de groepering van de Basin, de clans Uropmabin, Kasipmabin en Alwolmabin behoren tot de Tukon. Een deel van de Ningdana volgde de initiatie-ritus eigen aan de Basin, maar zij werden door niemand volkomen tot de Basin gerekend. Van oorsprong behoren zij tot de Tukon.

Ik ben mij bewust dat een stortvloed van clannamen verwarring sticht. Andere clannamen worden alleen gebruikt in zover de vermelding noodzakelijk is om de positie van de bovengenoemde zes clans duidelijk te maken. Het

is — lijkt mij — juist een typerende trek van de bevolking van het Sterrengebergte dat zij versplinterd is in vele, numeriek kleine eenheden. De in de Apmisibil wonende groep van de clan Urfon bv. bestond slechts uit 22 personen.

In de schetskaart van de Apmisibil zijn de afstanden niet in kilometers uitgedrukt. Opdat men zich een beeld kan vormen van de uitgestrektheid van het gebied van onderzoek vermeld ik hier enkele afstanden, uitgedrukt in het aantal minuten lopen. Vanuit mijn woning aan de kop van het vliegveld kon ik binnen een half uur de brug over de Okbi bereiken; terug deed ik over deze afstand echter bijna een vol uur, omdat er dan een paar honderd meter moest worden geklommen. Vanuit mijn woning kon ik de bewoners van het dorp Iburbakon gemakkelijk beroepen. Hoewel horizontaal gezien het dorp Fisil-kop niet verder lag, was het veel moeilijker bereikbaar, omdat het pad slechter was en tamelijk steil omhoog liep.

Het vliegveld ligt op 1780 meter boven zee-niveau. Om een vliegveld te kunnen aanleggen werd uiteraard het meest vlakke gedeelte in het dal uitgezocht. Desondanks is er over een afstand van 500 meter tussen het begin en eindpunt van het vliegveld nog een hoogteverschil van 30 meter. Ruw geschat is er binnen het gebied van de Apmisibil een verschil van 400 meters, variërend tussen de 1600 en 2000 meter boven zeeniveau. Op deze hoogte lopen de temperaturen sterk uiteen. Omdat 's morgens pas een uur na zonsopgang de zon boven de bergkam van de Mi uitkomt, zijn de eerste ochtenduren koud. De temperatuur binnenshuis varieert tussen de 15° en 7° Celsius. Mede omdat het juist in de ochtenduren hard kan waaien, draagt de ochtend vaak een onaangenaam karakter. Gedurende de morgen is er dikwijls geen bewolking en bijgevolg zonnig weer. Het kwik in huis komt overdag binnenshuis echter niet boven de 25° Celsius. Normaal komen tegen de middag vanuit het noorden de wolken binnendrijven via de Okbi met de daaraan verbonden regen en mist.

In dit deel van het Sterrengebergte trof ik geen malaria aan en geen tropenzweren. Bij mijn aankomst in 1961 bleek dat vooral de vrouwelijke bevolking met de kinderen van het dorp Oktanglap te lijden had van framboesia. Dit was snel te verhelpen. In tegenstelling tot de bewoners van de Oksibil-vallei ten zuiden van de waterscheiding hadden de bewoners van de Apmisibil weinig last van dysenterie. Hun gevaarlijkste, maar als zodanig niet onderkende vijand is de sterke temperatuurwisseling, de vaak lage temperatuur 's morgens in het dal zelf, de regen en mist 's middags en de koude in het algemeen op de hoger gelegen berghellingen. Hadden zij in tegenstelling met de bevolking van de Oksibil-vallei (Mabilabol 1230 meter) weinig met ziekten te kampen, tegen longontsteking waren ook zij niet bestand. Deze ziekte is uiteindelijk meestal de doodsoorzaak.

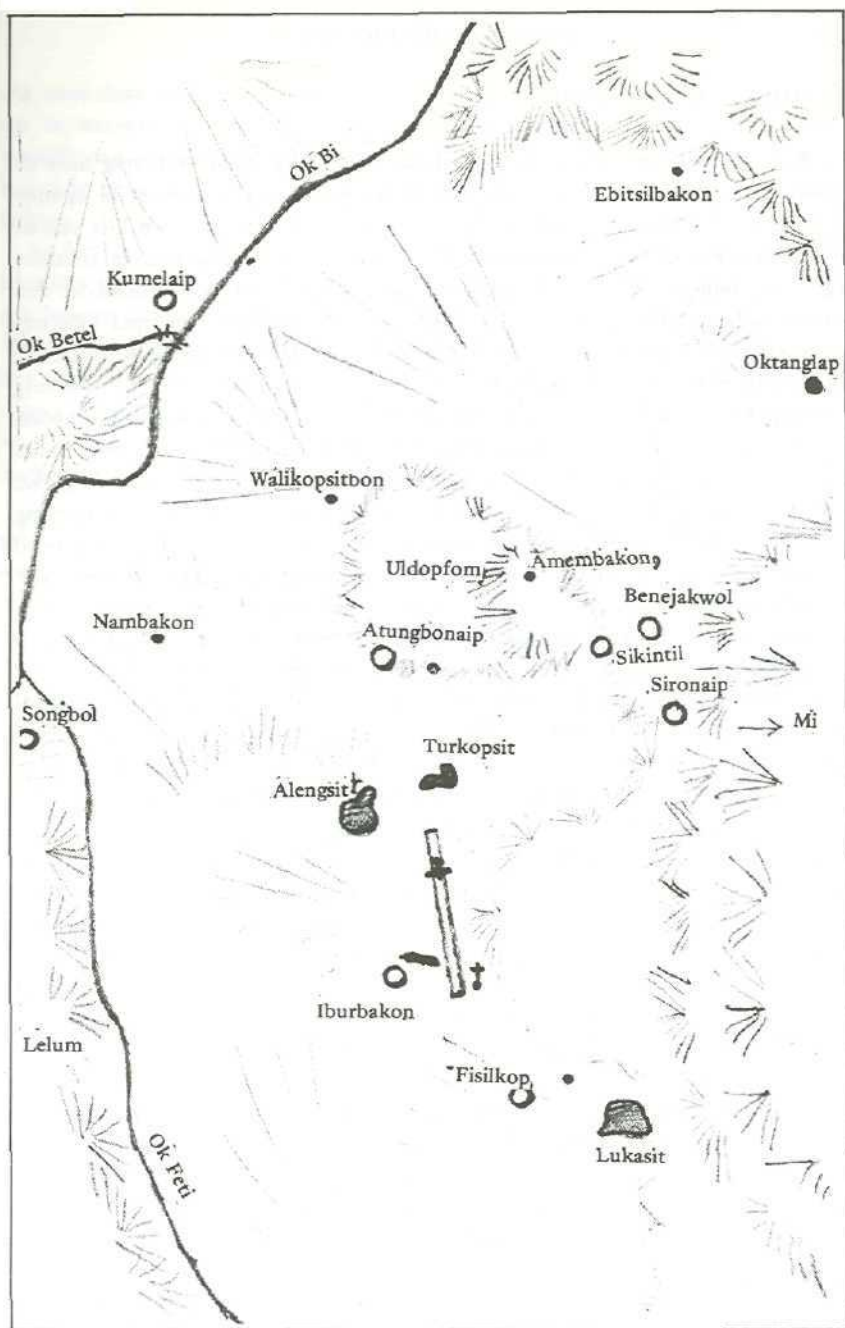


fig. 3 Schets van de Apmisibil
 ○ nederzetting met sacraal mannenhuis, dorp
 ● nederzetting zonder sacraal mannenhuis, gehucht.

DE WIJZE VAN ONDERZOEK

Toen ik Februari '61 vanuit Mabilabol in de Oksibil op weg ging naar de noordkant van de waterscheiding met als opdracht een missiepost te openen ergens in de dalen van de Okbi of de Okbaap, had ik bij mij een lijst van de meest voorkomende woorden, terwijl de kennis van de grammatica toentertijd nog beperkt bleef tot het gebruik van het hoofdwerkwoord in een enkelvoudige zin. Kennis van de taal was een *conditio sine qua non* om normaal menselijke contacten te hebben. De dichtstbij zijnde blanke woonde op drie dagen lopen afstand door zeer moeilijk begaanbaar bergland. Bijgevolg ontmoette ik hem slechts één of tweemaal per jaar. Door de werkzaamheden die de opbouw van een nieuwe missiepost met zich mee brengt, met name door zelf steeds deel te nemen aan het werk op het aan te leggen vliegveld, verkeerde ik iedere dag urenlang tussen deze mensen, hoorde ik hen onderling spreken, noteerde ik woorden en zinnen. Door dit dagelijks verkeer ontstond er met de jaren een vertrouwelijke sfeer, vooral met de jongeren. Gedwongen om telkens opnieuw een woord of zin te herhalen en de betekenis hiervan te duiden werden zij erin getraind zichzelf op hun taal te bezinnen en zich duidelijk uit te drukken. Via de verklaring van de woorden ging voor mij langzaam hun eigen denkwereld open, aanvankelijk via het gewone gesprek van iedere dag, later door middel van de op de bandrecorder vastgelegde verhalen en mythen.

Hier past een uitweiding over mijn positie temidden van deze mensen. Ik was niet in hun midden komen wonen als linguïst of als antropoloog, maar als missionaris met de bedoeling enkele jaren onder hen werkzaam te zijn. Naast de zorg voor een eigen groententuin was ik geïnteresseerd in hun wijze van tuinbouw en de daar toegepaste werkverdeling. Ik was in staat gesteld hun wonden en ziekten te verzorgen. Daartoe kwamen zij naar mij toe of ik behandelde hen in hun eigen woning. Door deze werkzaamheden kwam ik met vele facetten van hun leven in aanraking. Van de andere kant gevoelde ik niet de dwang om binnen een bepaald tijdsbestek mijn onderzoek te moeten voltooien. Om nieuwe gegevens te verkrijgen hoefde ik niet zozeer daartoe een gelegenheid te scheppen, maar kon ik veelmeer afwachten totdat er zich een gunstige aanleiding voordeed.

Mijn positie als missionaris legde mij echter ook beperkingen op. Ik kon me niet veroorloven me als neutraal toeschouwer op te stellen aan de rand van een slagveld, wanneer clans in oorlog waren. Omdat ik niet wist wat er zich tijdens de initiatie-ritus afspeelde en men zelf er niet toe kwam om dit ceremonieel te volvoeren, heb ik de ouderen niet kunnen aanmoedigen ter wille van mij dit ceremonieel nog eens toe te passen. Hieruit volgt dat hetgeen in deze studie gezegd zal worden over oorlog, kannibalisme, initiatie meestal niet berust op eigen ervaring, maar op een kritisch beluisteren van hetgeen zij

mij over deze onderwerpen meedeelden. In de oorlogen probeerde ik contact op te nemen met beide partijen en vervolgens te bemiddelen. Alleen al terwille van het contact heb ik vaak geduldig zitten luisteren naar mij al lang bekende verklaringen in de hoop toevallig een nieuw gegeven te zien oplichten.

In het vervolg van de studie zal blijken dat ik mij verdiept heb juist in kwesties, die voor mij vanuit missionair standpunt belangrijk waren. Ik ben mij bewust dat ons onderricht geheel langs hen heengaaf, zolang dit beperkt blijft tot een monoloog van onze kant. De vele eenzame uren 's avonds zodra het donker was, op dagen dat het regende of ik te waken had bij een aan mijn zorgen toevertrouwde zieke, stelden mij in de gelegenheid mij te buigen over op zich niet belangwekkende onderwerpen, die later echter in samenhang met andere problemen plotseling soms wel belangrijk bleken.

Op deze wijze heb ik acht jaar lang tussen de bevolking van de Apmisibil geleefd en gewerkt, vanaf Juni '61 tot Mei '69. Tijdens deze periode had ik zo nu en dan de missiepost waar te nemen te Mabilabol in de Oksibil, hetgeen mij in contact bracht met de bevolking ten zuiden van de waterscheiding. Uit het onderdistrict Kiwirok kwamen regelmatig mensen naar de Apmisibil om mee te werken aan het vliegveld en zelf heb ik eens een tournee door dit gebied gemaakt tot vlak aan de grens van Australisch Nieuw Guinea. Het resultaat van mijn onderzoekingen op het gebied van de taal heb ik vastgelegd in een grammatica en een uitgebreide woordenlijst; beide zijn slechts in manuscripto ter plaatse aanwezig. Ter afsluiting van mijn periode in het Sterrengebergte heb ik mij gezet aan de uitwerking van de vele gegevens en persoonlijke ervaringen, die in deze studie zijn samengevat.

VERANTWOORDING VAN DE OPBOUW

In het licht van de voorafgaande verduidelijking van mijn positie hoeft het niet te verwonderen, dat ik uiteindelijk mijn bevindingen uitwerk in een voor een antropologische studie ongebruikelijke vorm. Hoe langer ik onder de bevolking van de Apmisibil verbleef en onder allerlei verschillende omstandigheden met hen in aanraking kwam, des te sterker werd ik mij bewust, dat de diverse aspecten zo nauw met elkaar verweven zijn dat ik hun cultuur geweld zou aandoen door ze uiteen te leggen in een economisch aspect, sociaal aspect, religieus aspect etc. Hoe dan echter wel? Al deze verschillende aspecten van hun cultuur zijn verstrengeld in de mens zelf. Deze studie is gegroeid uit een voortdurend pogen inzicht te verwerven in hun eigen mensopvatting en de plaats van de mens in de hem omringende wereld. Uit de veelsoortige gegevens blijkt het bewustzijn van een sterk gelede ordening binnen het begrip mens zelf en binnen zijn leefwereld. Geen statische, doch een dynamische

ordering, waarin het aan de mens gegeven is voortdurend te ontvangen en voortdurend te geven. De spil in dit ononderbroken proces van ontvangen en doorgeven is de mens zelf, in zover hij verbonden blijft aan zijn gemeenschap en via deze gemeenschap met de kern en oorsprong in de persoon van de voorvader.

Hetgeen ik hier kort samenvat is in vier delen uitgewerkt. In het eerste deel ga ik in op de individuele mens. Uit deze beschouwing zal echter blijken dat we om hun mensopvatting te kunnen verstaan verwezen worden naar een bezinning op het man of vrouw zijn van de mens. Dit is het onderwerp van het tweede deel. In het derde deel volgt een verhandeling over de mens als levend en handelend binnen een gemeenschap. Van de ene kant streven zij ernaar hun kring van verwanten en vrienden zo groot mogelijk te maken, van de andere kant blijken zij die kring ook steeds weer te beperken. In het vierde deel wordt gesproken over de eenheid binnen al het ogenschijnlijk tegenstrijdige. Door zijn eigen gebruiken en de deze gebruiken schragende mythen te gaan verstaan kan de mens zich bewust worden van zijn plaats binnen het grote geheel.

Op deze wijze worden de verschillende aspecten van hun cultuur niet uit elkaar gelegd, maar in voortdurende wisselwerking telkens dieper begrepen. Het bezwaar tegen deze methode is ongetwijfeld dat verschillende onderwerpen telkens opnieuw ter sprake komen zonder ooit samenvattend behandeld te zijn. De auteur hoopt dat dit bezwaar vanzelf zal verdwijnen naarmate men vordert in de lectuur en geheel opgelost zal zijn na kennisneming van de uiteindelijke conclusie en samenvatting in de nabeschuiving.

DEEL I

DE MENS ALS INDIVIDU

HOOFDSTUK I ANALYSE VAN DE BEGRIPPEN LEVEN EN STERVEN

UITDRUKKINGEN IN GEBRUIK VOOR LEVEN

Het Nalum kent geen equivalenten voor onze begrippen leven en sterven. Zelfstandige naamwoorden zoals het leven (*vita*) en de dood (*mors*) ontbreken geheel. Hoewel wij spontaan de betekenis van onze begrippen aanvoelen, blijkt bij nadere reflectie dat de preciese inhoud van deze woorden zich moeilijk laat bepalen. De termen leven en sterven gebruiken wij voor een mens evenzeer als voor een boom. Wij doen dat vanuit een bepaalde achtergrond, die ons niet toelaat deze begrippen te gebruiken in verband met een steen. In het Nalum nu is dit laatste wel mogelijk, d.w.z. de woorden, die wij in een bepaalde context door leven of sterven vertalen, kunnen in een andere context ook iets zinnigs meedelen over een steen. Duidelijk is dat mensen afkomstig uit zo verschillende culturen gemakkelijk langs elkaar heen zullen praten, zelfs op elkander de indruk zullen maken wartaal te spreken.

Toen ik mij pas in de Apmisibil had gevestigd, beschouwde men mij – hetgeen mij later duidelijk werd – als iemand van henzelf. Men verwonderde er zich over dat ik hun taal niet verstond en sprak. In hoeverre men heeft geprobeerd mij met een bepaalde persoon te vereenzelvigen is mij niet bekend geworden. Men was overtuigd dat ik niet zou kunnen sterven en dat hun pijlen op mij hun effect zouden missen. Toen ik na drie jaar met hen te hebben geleefd en gewerkt eens mijn hand zo bezeerde, dat ik mij moest laten overvliegen naar Mabilabol in de Oksibil-vallei om mij daar te laten verplegen, vertelde bij mijn terugkomst één van de jongeren met eerlijk gemeente verbazing: 'ik meende dat jij geen pijn zou kunnen hebben'. Binnen hun visie bestaat er dus een reële mogelijkheid ooit iemand te zullen ontmoeten die niet sterft of onderhevig is aan pijn.

Lesan, mijn huisjongen gedurende vele jaren, vertrouwde mij eens het motief toe waarom hij vanaf het begin trouw de school had bezocht. In het mannenhuis in zijn dorp stond men vrij sceptisch tegenover de school. Tijdens hun gesprekken hadden de ouderen uitgemaakt dat ik iemand was 'die bleef blijvend was'. Hieruit had hij de conclusie getrokken, dat er dan voor hem ook nog wel een mogelijkheid zou zijn, mits hij maar met mij in contact bleef, m.a.w. zich onder mijn invloedssfeer stelde. De aangewezen weg daartoe leek hem de school.

In het dagelijks verkeer maken zij frequenter gebruik van het werkwoord *denon*, dat wij gemakshalve zullen vertalen met *sterven* zonder nog op de diepere betekenis in te gaan, dan van het tegenovergestelde werkwoord *balnon*, dat vaak door ons zal moeten worden vertaald met *leven*. Spontaan gaan zij uit van de veronderstelling dat iets leeft; deze veronderstelling hoeft niet verwoord te worden. Ieder wordt juist gedwongen de situatie opnieuw te overzien en daarin positie te bepalen, wanneer er iemand is gestorven.

Het werkwoord *balnon*, dat soms vertaald moet worden met *leven*, betekent allereerst *blijven*. *Balnon* (blijven) bevat op zich geen enkele relatie tot andere personen. Het duidt op een relatie van een persoon of ding tot een plaats, die daarbij op één of andere wijze duidelijk moet zijn: ergens blijven, ergens verblijven. In het gebruik van *balnon* (blijven) valt vaak de nuance *achter-blijven* te beluisteren, terwijl anderen vertrokken zijn. Een betekenisverschuiving kan plaats vinden, zodra men aan *balnon* (blijven) nadere bepalingen toevoegt, bv. *jep ta balnon* (aangenaam verblijven), waarin men zich uitsprekt over de gezondheid van de betrokken persoon. Het woord *balnon* (blijven) kan tweeslachtig zijn, omdat ook het lijk van een dode nog ergens aanwezig kan zijn. Om dit te ondervangen kan men de nuance levend-ergens-verblijven aanbrengen met behulp van *kapnim*. In dit woord wordt aangegeven dat iets uit zichzelf bewegend is, maar alleen daar waar wij van leven zouden spreken. Zo kan men zeggen *kapnim balno ison*; letterlijk vertaald luidt deze uitdrukking: zichzelf bewegend verblijvend neerliggen/slapen.

Op de vraag of iemand nog leeft, wordt zo de betrokkene inderdaad nog leeft, vaak geantwoord: *faser*. Ditzelfde antwoord kan men echter ook geven op de vraag of iemand is komen opdagen om te werken en het antwoord negatief is bedoeld in de zin van: hij is thuis gebleven. Naar gelang de situatie moet men *faser* vertalen met: hij is achter gebleven / hij is thuis gebleven / hij is nog op zijn plaats / hij leeft nog. Ook in de term *faser* wordt dus een relatie aangegeven van een persoon of voorwerp tot een bepaalde plaats in de zin van niet van zijn plaats afgekomen zijn / zich niet van zijn plaats hebben verwijderd.

Uit de bovenstaande analyse van de termen, in gebruik ter verwoording van ons begrip *leven*, blijkt dat *leven* allereerst wordt ervaren als *verblijven*, op zijn plaats zijn; negatief uit te drukken in niet verdwenen zijn, zich niet verwijderd hebben. Op die grond kan men het gebruiken voor een mens, maar met evenveel recht voor een steen. Wel verwacht ik dat zij in deze twee situaties de term op onderscheiden niveau zullen waarderen, zoals wij naar gelang onze achtergrond een te onderscheiden inhoud aanvoelen zo *leven* wordt gebruikt voor een mens of een boom, maar *balnon* (blijven, leven) voor een steen is geen wartaal. Deze mening berust op het verschil in termen om het tegendeel van *balnon* (blijven, leven) uit te drukken, in onze cultuur resp. verdwijnen en sterven of dood zijn.

UITDRUKKINGEN IN GEBRUIK VOOR STERVEN

De tegenhanger van *balnon* in de zin van leven is het werkwoord *denon*. Het werkwoord *denon* blijkt echter niet in alle situaties toepasbaar te zijn, waarin men wel het werkwoord *balnon* gebruikt. Alleen voor mensen en dieren kan men *denon* gebruiken, niet bv. voor bomen of planten. Bij bomen en planten maakt men gebruik van het werkwoord *fuknon* (verdorren). Het op *fuknon* (verdorren) volgende stadium wordt aangegeven met *bakoton*, door ons te vertalen met zacht worden, vergaan, bv. een taro-knol, die te lang in de grond is blijven zitten. Dit werkwoord *bakoton* (vergaan) wordt ook gebruikt ter aanduiding van het ontbindingsproces van een lijk.

Wil men aangeven dat de taro niet vergaan, doch verdwenen is, bv. omdat anderen de knol hebben uitgetrokken, dan maakt men gebruik van het werkwoord *dedenon* (verdwijnen). Ook voor een mens kan men deze term gebruiken, bv. om aan te geven dat net toen men zijn slachtoffer meende door het struikgewas heen dicht genoeg beslopen te hebben om hem te kunnen pijlen, deze verdwenen was. Het werkwoord *dedenon* bevat in zich de nuance van spoorloos verdwenen zijn. Niet noodzakelijk ook ligt in dit verdwijnen een weggaan opgesloten. Met *dedenon* geeft men echter tevens aan dat de betrokken persoon of het betrokken voorwerp niet definitief hoeft verdwenen te zijn. Het is zinvol om te gaan zoeken naar een kind, dat verdwenen is (*dedenon*), ook al weet men niet waarheen het zich begeven heeft.

Hoewel er een nauwe band is tussen de werkwoorden *dedenon* (verdwijnen) en *denon* (sterven), zal men zich in het gebruik niet in het onderscheid vergissen. *Dedenon* kan worden gezegd van mensen, dieren en dingen, *denon* alleen van mensen en dieren. Voor een nadere bepaling van *denon* (sterven) kan men het nog onderscheiden van het eveneens verwante *donon*, letterlijk te vertalen met niet-zijn in de zin van op-zijn, bv. er zijn geen bataten meer / de bataten zijn op. De betekenis van *denon* (sterven) ligt ergens tussen onze begrippen spoorloos, maar niet definitief of onvindbaar verdwenen zijn (*dedenon*) en op-zijn in de zin van opgebruikt (*donon*).

Denon (sterven) kan in meer situaties worden gebruikt dan wij uit de tegenstelling met *balnon* (blijven, leven) zouden vermoeden. Het komt voor in uitdrukkingen als *boneng denon*, woordelijk te vertalen met bataten-sterven in de betekenis van honger hebben, *sapuk denon*, woordelijk te vertalen met tabak-sterven in de betekenis van trek hebben in een sigaret. *Boneng* (bataten) en *sapuk* (tabak) zijn in deze uitdrukkingen geen lijdend voorwerp. Op grond van de 'n' in de stam van het werkwoord blijkt *denon* verstaan te moeten worden als een uitsluitend intransitief werkwoord. In deze uitdrukkingen kan men de persoonlijke en de onpersoonlijke vorm van het werkwoord gebruiken: *boneng dener* (lett. bataten ik sterf) en *boneng dena-nerar* (lett. bataten het besterft mij). In deze uitdrukkingen duidt *denon* dus op een behoefte,

maar niet voor alle soorten behoeften kan het worden gebruikt. Niet bruikbaar bv. is het om uit te drukken dat men schelpen nodig heeft of een bijl; in dat geval zal men gebruik maken van *jol* (pijn): het doet mij pijn dat ik geen schelpen heb. *Denon* wordt gebruikt in verband met de primaire levensbehoefte zoals honger en dorst. Hiertoe behoren volgens hun visie ook tabak en alles wat kan worden samengevat onder het woord *sex*. Huwelijksgemeenschap of — zoals de jongeren doen — met elkaar praten over de leden van het andere geslacht (*korwenga*) wordt ook door de mannen ervaren als een primaire levensbehoefte. Als deze behoefte onvervuld blijft, voelt men zich in zijn *balnon* (blijven, leven) bedreigd.

Hieruit blijkt reeds dat *denon* niet enkel betrekking heeft op het moment van de overgang van leven naar dood. Toen ik eens met mijn injectiespuit op weg was naar een zwaar zieke, zeiden zij die mij uit dat dorp onderweg tegenkwamen: 'je kunt wel teruggaan, want zij sterft al (*denort nek*), alleen haar hart klopt nog'. In deze situatie kunnen ook wij gebruik maken van het woord sterven. In verwarring werd ik gebracht toen eens op mijn vraag of de oude Kangfung Uropmabin in het dorp Iburbakon nog wel als hoofd optrad, door diens zoon werd geantwoord: *dojo, denar o*. Ik verstond: 'nee, hij sterft'. Zijn zoon gebruikte de tegenwoordige tijd, de handeling was dus nog niet voltooid. Maar ofschoon de oude man geen enkel ziekteverschijnsel vertoonde en elke dag zijn aandeel in het brandhout haalde, was men van mening dat de handeling van *denon* reeds was ingezet. In de mening dat zijn zoon bedoelde dat Kangfung stervende of net gestorven was, wierp ik verwonderd hiertegen op met gebruik van het werkwoord *balnon*: 'maar die leeft toch nog wel'. Hierop antwoordde zijn zoon: 'nee, hij is immers al oud'. Op zijn situatie was dus niet meer de term *balnon* (blijven, leven) toepasselijk, doch de term *denon* (verdwijnen, sterven). Toen ik bij een andere gelegenheid aan de jongste broer van de oude Kangfung vroeg, waarom hij nooit meer kwam om mee te werken aan het vliegveld, bleek ook deze zich reeds te oud te voelen. Hij antwoordde: *ne ja denerki jo* (lett. ik ben iemand, die sterft, die verdwijnt) en om zijn woorden te onderstrepen tikte hij met zijn vinger veelbetekenend tegen zijn slap neerhangende schaamkoker. Hieruit mag worden geconcludeerd dat bij het verminderen van de vitaliteit de handeling *denon* een aanvang neemt.

Men maakt een zeer beslist onderscheid tussen de doden, die gestorven zijn ten gevolge van *denon* in de zin van verminderen van de vitaliteit en *alon* in de zin van gedood worden, m.a.w. tussen een natuurlijke en een gewelddadige dood. Met betrekking tot iemand die dodelijk gepijld is, zal men nooit het werkwoord *denon* gebruiken. Als ik mij volgens hun mening in de keuze tussen deze twee woorden vergiste, corrigeerden zij mij. Uit de situatie blijkt dat *alon* vaak terecht vertaald kan worden met doden of vermoorden, maar hiertoe blijft de betekenis niet beperkt. Uit de samenhang blijkt dat wij het

soms moeten vertalen met slaan, een aanslag plegen, verslaan, treffen, betoveren etc. De dood hoeft niet noodzakelijk op deze handeling te volgen. In de Nalum taal zijn uitdrukkingen als 'na de aanslag is hij spoedig gestorven' niet mogelijk; *alon* (doden) en *denon* (sterven) zijn veeleer contradictorisch, sluiten elkaar uit, m.a.w. een mens sterft (*denon*) òf wordt gedood (*alon*). Evenals in het geval van *denon* (sterven) blijkt ook in geval van *alon* (doden) een handeling van veel langere duur bedoeld te kunnen zijn dan wat wij gewoonlijk verstaan onder sterven en doden. Dit onderwerp komt later terug.

Zoals wij in het Nederlands voor de dood woorden kennen die op het mysterie van de dood duiden, gelijk heengaan of inslapen, en woorden die enkel weergeven wat men ziet gebeuren, zoals verstijven of koud worden, zo beschikken ook zij over woorden van beide categorieën. Het mysterie van de dood valt te beluisteren in woorden als *unon* (heengaan), *ison* (neerliggen, slapen). In de situatie, waarin een oude man van zichzelf kan zeggen *ne ja denerki* (ik ben een stervende), ook al ziet hij er nog vitaal uit, kan hij ook van zichzelf zeggen *ne ja unerki* (ik ben een heengaande). In het woord *unon* wordt uitgedrukt dat men zich verwijderd van een bepaalde plaats, a.h.w. langzaam uit het gezicht verdwijnt, zonder dat wordt aangegeven waarheen men zich verwijderd. In de figuurlijke betekenis van sterven wordt het echter vrij weinig gebruikt. Het woord *ison* is ruimer van betekenis dan ons woord slapen, het duidt ook reeds de handeling aan die aan het slapen voorafgaat: zich ter ruste neerleggen. Toen ik eens aan iemand vroeg van wie een bepaald huis was, antwoordde hij: van ons beider vriend, die zich onlangs te ruste heeft gelegd. Ik begreep dat hij op een pas gestorvene doelde. Wil men aangeven dat iemand werkelijk was ingeslapen en zo diep sliep dat hij zich niet bewust was van wat er rondom hem gebeurde, dan maakt men gebruik van een soort hulpwerkwoord *isen-duknon*. In deze uitdrukking is alle twijfel of men enkel neerliggen of slapen bedoelt weggenomen, maar deze term heb ik nooit horen gebruiken in verband met de dood.

Tot de categorie woorden, die weergeven wat men ziet gebeuren behoren *dimnon* (stil worden), *ngeton* (afkoelen), en misschien *iknon* (lett. tot as worden). *Dimnon* (stil worden) wordt gebruikt in iedere situatie waarin men van beweging of lawaai overgaat tot stilstand of stilte, bv. stilhouden, zwijgen. *Ngeton* (afkoelen) kan men gebruiken voor bataten, die net uit de as zijn gehaald en daarom nog te warm om ze meteen te eten: men laat ze afkoelen. In het Sterrengebergte heb ik geen duidelijke aanwijzingen gevonden van lijkverbranding. Mogelijk staat hen bij *iknon* (lett. tot as worden) de kleur voor ogen van een lijk in ontbinding, maar waarschijnlijker is dat hen in deze uitdrukking de schim voor ogen staat van iemand die een natuurlijke dood is gestorven. Diens *schim stelt men zich askleurig voor, dit in tegenstelling tot de rode kleur, gelijk nagloeïend houtskool, van hen die gewelddadig gedood zijn. Iknnon mag dus worden vertaald met de kleur van as aannemen, grauw*

van kleur worden, misschien gezegd van het lijk maar waarschijnlijker van de schim.

Het moment van sterven zelf wordt verwoord met *daklon*, in verband gebracht met het hart (uitvallen). Het woord *daklon* werd bv. gebruikt als een motor uitviel, omdat de tank niet met brandstof was bijgevuld. Door het uitvallen van het hart wordt iemand van een levende tot een dode.

DE WORM EN DE STEEN

De tegenstelling *balnon* (blijven, leven) en *denon* (sterven) wordt frappant uitgewerkt in de mythe van de worm en de steen, een mythe die in al haar beknoptheid de tragedie tot uitdrukking brengt, waardoor de mens gedoemd is te sterven, terwijl zoveel andere dingen uit zijn omgeving blijvend zijn. Zoals zoveel andere dingen, waaronder de steen, zou ook de mens eigenlijk moeten kunnen blijven. Het tegendeel werd echter zijn lot als gevolg van de wijze waarop de mens werd geboren. De verwoording van de mythe is zeer beknopt. Hier volgt de tekst:

Een worm en een steen waren beiden zwanger van de mens/mensen. Voordat de steen echter aan baren toe was, beviel de worm. Zodra de worm van de mens/mensen bevallen was, ging de worm heen en stierf, net op de overgang van open dorpsplein in oerwoud. Had de steen gebaard, voordat de worm baarde, dan zouden wij eeuwig hebben kunnen blijven, zoals de steen zelf eeuwig blijft. Maar omdat de worm eerder baarde en daarna stierf, moeten wij mensen ook sterven / zijn wij mensen ook sterfelijk.

Met de steen verbindt men in de tekst de term *balnon* (blijven, leven), met daarbij de nadere bepaling *kunop-ta*, volgens mijn informanten te vertalen met eeuwig, zonder einde. Met de worm combineert men de term *denon* (sterven). Het mysterieuze karakter van de dood wordt fijnzinnig aangeduid in enerzijds de verbinding van *unon* (heengaan) en *denon* (sterven) en anderzijds de tegenstelling van het open, overzienbare dorpsplein en het gesloten, ondoordringbare oerwoud. In dit verband zal men opmerken dat de mensen *ufi-tena*, kinderen van de worm zijn. Mij is echter geen clan bekend, die er aanspraak op maakt af te stammen van een worm. De mythe is gemeenschappelijk bezit, geen verklaring van de herkomst van de mensen maar een weergave van het tragische, onontkoombare lot te moeten sterven.

HOOFDSTUK II DE VERWANTSCHAP VAN DE MENS MET DE GEESTEN

DE BEZIELENDE *KAKA-BAIR*

Met de visie van de bevolking op de mens werd ik voor het eerst geconfronteerd doordat men herhaaldelijk tijdens het werken aan het vliegveld mij opmerkzaam maakte op de schaduw van de mens, veroorzaakt door het zonlicht. Dit schaduwbeeld, door hen zelf *kaka-bair* genoemd, bleek hen te intrigeren. Compacter nog dan in het schaduwbeeld, veroorzaakt door de zon, wist men de *kaka-bair* present in het spiegelbeeld van de mens in het water of — toen men eenmaal over spiegels van glas beschikte — in de spiegel.

Bair wordt niet alleen gebruikt voor mensen. Ook het spiegelbeeld van een boom in het water, gezien van op de rand van een vijver, wordt aangeduid met *bair*. Spontaan in het gesprek zal men bv. ook een *bair* toekennen aan een hagedis. Zo merkte een jongen eens op dat zijn vriendje wonden had op zijn hoofd als gevolg van het eten van hem verboden hagedissen: de *bair* van de door hem gegeten hagedis had de wonden veroorzaakt. Bij nader onderzoek echter bleek, dat deze verklaring moest worden gecorrigeerd. Een *bair* in strikte zin wordt alleen toegekend aan de mens en aan het varken, terwijl onzeker bleef in hoeverre ook aan een hond een *bair* moet worden toegekend. Mag men dan aan varkens en honden eveneens een *bair* toekennen, in verband met deze dieren kent men geen erkende samenstelling zoals in het geval van de mens, *kaka-bair*. Vermoedelijk kan deze samenstelling in vertaling omschreven worden als: hetgeen de mens/mensen doet blijven. In het vervolg geef ik als vertaling van deze samenstelling de term levensprincipe.

De *kaka-bair* (levensprincipe) manifesteert zich in het spiegelbeeld, maar is duidelijk meer dan het spiegelbeeld op zich. Normaal is het levensprincipe in de mens aanwezig. Mens en levensprincipe vallen echter niet volkomen samen. Het kan de mens verlaten zonder dat daarmee de mens meteen ophoudt te leven. Het kan in zekere zin buiten de mens om handelen, hoewel deze handeling de mens niet geheel ontgaat. Wanneer iemand vertelt, — aldus een toelichting van mijn informanten — wat hij in een droom heeft beleefd en bv. zegt 'toen stak ik de rivier over', zullen anderen hem in de rede vallen: 'je moet niet *ik* zeggen maar *hij*, want het was je *bair*, die de rivier overstak'.

Vanwaar deze *bair* komt en op welk moment precies hij zijn intrek neemt in de mens zijn vragen waarop moeilijk een antwoord is te geven, dat verdere

vragen wegneemt. Spontaan zal iedereen zeggen dat een pasgeboren baby nog geen *bair* heeft. Aanwijzingen dat de *bair* inderdaad in een baby is ingegaan en aanwezig is, ziet men in het lachen van een baby, in het reageren op de aanwezigheid van andere mensen, in het tot zich nemen van vast voedsel in de vorm van bataten etc. Deze opmerkingen duiden op een bestaan gedurende de eerste levensmaanden zonder *bair*. Volgens een andere verklaring, spontaan eens door een informant naar voren gebracht maar nooit door anderen bevestigd, zou tijdens de zwangerschap de *bair* van een gestorvene zich verenigen met de in de moederschoot groeiende nieuwe mens. Niet zozeer het moment waarop een *bair* voor het eerst zijn intrek neemt is in hun ogen belangrijk, alswel de vraag of de *bair* inderdaad de mens heeft verlaten, zo hiertoe aanwijzingen zijn.

Ik meen dat beide verklaringen met elkaar zijn te verenigen. Het verschil in visie berust op een min of meer aanwezig zijn, op een hechte of een nog niet hechte band tussen de *bair* (levensprincipe) en de baby. Een duidelijk teken van de aanwezigheid van de *bair* is het lachen van de baby tegen zijn moeder. Maar ook zij hebben geconstateerd dat een baby kan lachen en kraaien zonder dat hij zo te zien tegen iemand lacht. Dit gebeuren wordt geïnterpreteerd in het kader van hun visie op de herkomst van de *bair*. De baby lacht niet zomaar.

Wanneer hij ogenschijnlijk tegen niemand lacht, lacht hij tegen de geesten die zich rondom hem verdringen. Ook al heeft de *bair* zijn intrek genomen in de baby, daarmee is niet meteen een hechte band gegeven. De *bair* voelt zich nog verwant aan en verbonden met de geesten, uit wier midden hij is weggetrokken. Een moeder behoort steeds rekening te houden met de mogelijkheid dat, terwijl zij zelf verdiept was in haar tuinarbeid, geesten het draagnet met de baby zijn genaderd en dat diens *bair* zich weer bij deze geesten heeft aangesloten. Om te voorkomen dat de *bair* bij de hem verwante geesten zou achterblijven en zij alleen de baby mee naar huis terug zou nemen, moet zij de *bair* opnieuw naar de baby toelokken. Zij heeft de baby toe te spreken. Zij roept hem bij zijn naam, opdat diens *bair* opmerkzaam zal worden. Hem vervolgens voorspiegelend dat er thuis varkensvlees wacht zegt zij: *kang-nang*. *Kang* betekent varken of varkensvlees; *nang* is onvertaalbaar. Zo was de vrouw van Baman Uropmabin gewoon tegen haar oudste zontje te zeggen: *Kobarweng, kang-nang* (Vliegtuiggeronk, er wacht je varkensvlees). Men veronderstelt dat de *bair* reageert op de naam van de baby.

De band tussen een baby en diens *bair* is nog heel onbestendig, maar ook de volwassen mens is nooit zeker van zijn levensprincipe. Ook hij kan door zijn levensprincipe in de steek gelaten worden. Hierdoor komt de mens in een hachelijke positie te verkeren. Niet dat hierop meteen de dood volgt. Ondanks dat de *bair* afwezig is, kan de mens nog enige tijd doorleven. Deze afwezigheid openbaart zich aan het lichaam van de mens. In korte tijd zal hij snel

vermageren, hij voelt zich krachteloos en slap.

De *bair* kan zich ook tegen zijn eigen drager keren. In situaties, waarin wij zouden zeggen dat iemand onderste boven is van schrik, zullen zij zeggen dat de *bair* de mens heeft verlaten, plaats heeft genomen op zijn rug en zich vastgebeten heeft in zijn vlees om zich daarmee te voeden. In dergelijke situaties is het zaak dat anderen de *bair* zo snel mogelijk teruglokken en er hem toe brengen zijn plaats in de mens weer in te nemen. De *bair* moet opnieuw, getuige hun term *buron*, in de mens worden gedaan, te vergelijken met iets in een draagnet doen (*men buron*). Uit het gebruik van de term *buron* kan worden afgeleid dat de *bair* niet wordt gezien als iets dat de mens of diens lichaam doordringt. De mens of diens lichaam en de *bair* blijven duidelijk onderscheiden, zoals een bamboekokertje of schelpensnoer, dat in het draagnet wordt meege dragen, van het draagnet zelf onderscheiden blijft. Uit de vaste uitdrukking voor deze handeling valt niet op te maken waar precies in de mens de *bair* geacht wordt zich te bevinden. Men toonde zich ook erg terughoudend in het nader bepalen van deze plaats. Uit de boven vermelde gegevens blijkt dat de *bair* in nauw verband gezien wordt met het bewustzijn en de zintuigen. Inzoverre zou men mogen denken aan het hoofd van de mens. Het bewustzijn of de geestelijke vermogens worden aangeduid met de term *pinong*. Alleen de mens is begiftigd met *pinong* (bewustzijn), het dier niet, ook het varken niet. Van een baby zegt men dat hij nog *pinong-doki* (zonder bewustzijn) is, niet in staat is te denken. De geestelijke vermogens worden niet in verband gebracht met de hersenen. Liet men zich verleiden tot een nadere localisatie, dan wees men naar de onderkaak van de mens vlak onder de oren.

Schrik doet de *bair* opspringen en plaats nemen op de rug van de mens. In de verschillende uitdrukkingen voor schrik en verbazing wordt als zetel van deze gevoelens het hart genoemd. Het hart zelf wordt aangeduid met de nuchtere term *dip-lop* (lett. rond voorwerp in de borst). Als uitdrukking van schrik en verbazing komt men het tegen in *diplop so doja seron* (lett. zonder hart worden); van zich zorgen maken in *diplop defon* (lett. het hart vast-, tegenhouden); van in spanning zitten in *diplop joldaklon* (lett. plotseling pijn lijden aan het hart) etc. De handeling schrik verwekken roept een reactie op van de *bair*, maar ook in het hart van de mens.

Tenslotte mag nog worden opgemerkt dat de aanwezigheid van de *bair* ook in verband gebracht wordt met de erotiek en de genitale vermogens van de mens. De aanwezigheid van de *bair* (levensprincipe) uit zich in de vitaliteit van heel de mens en inzoverre moet men de *bair* wel als in heel het lichaam aanwezig voorstellen. Deze aanwezigheid kan echter nader worden genuanceerd. Het spiegel- of schaduwbeeld van de mens wordt zoals gezegd aangeduid met *kaka-bair*, maar ook het zien van het spiegelbeeld van enkel het gezicht roept dit woord op; hiertegenover staat dat niet het spiegelbeeld van

een been of een arm deze reactie zou kunnen verwekken. De *bair* wordt aanwezig geacht in heel het lichaam en bijzonder in het hoofd. Hij drukt zich uit in het gezicht, hetgeen nog weer mag worden toegespitst op de ogen, waarin niet de toeschouwer zichzelf weerspiegeld ziet, doch de *bair* van de ander.

Of de ene mens directe macht heeft over de *bair* van de ander mag worden betwijfeld. Toen eens iemand naar voren bracht dat een kwaadwillend mens de *bair* van een ander zou kunnen grijpen, hetgeen hij demonstreerde door met zijn hand voor andermans hoofd een grijpende beweging te maken in de lucht, werd deze bewering door anderen tegengesproken. De *bair* ontsnapt aan de directe macht van andere mensen; zij kunnen enkel aanleiding geven tot vluchten, zoals een *bair* ook vlucht, wanneer iemand schrikt of demonen een mens aangrijpen en ziek maken. Deze opmerking was alleen in zoverre van waarde dat opnieuw bevestigd werd, dat de *bair* bij voorkeur gelocaliseerd wordt in het hoofd.

Hiermee correspondeert dat men een gevluchte *bair* ook niet kan vangen, doch alleen uitnodigen om terug te keren. Hem teruglokken doet men met varkensvlees. Daartoe kan men een stukje varkensvlees aan een touwje laten ronddraaien boven het hoofd van de zieke. Men kan ook het onder eind van het touwtje vastbinden aan diens haar op de kruin en het boveinde van het touw bv. aan het dak boven de zieke en vervolgens afwachten of de *bair* wil komen. Blijkt de zieke na de voltrekking van dit ritueel te herstellen, dan zal men tegen elkaar zeggen: 'wij hadden het juist gezien; zijn *bair* had hem verlaten, daarom was hij ziek, maar nu hebben wij hem er weer ingedaan (*bair burkoserup o*)'.

Met behulp van deze gegevens over de *bair* zijn wij in staat hun visie op het sterven van de mens beter te begrijpen. Het proces van *denon* (sterven) kan al lang bezig zijn voordat het eigenlijke moment van sterven aangebroken is. Bij het leven van de mens, bv. wanneer deze droomt, kan de *bair* de mens tijdelijk verlaten en zich verwijderen (*unon*). Tijdens het proces van sterven in de zin, waarin de oude Kangfung stervend werd genoemd (p. 22), wordt de band met de mens steeds losser. Eén van mijn informanten vatte hun visie eens kort samen in de uitdrukking: *e bair deno unokneser* (zijn levensprincipe stervend gaat heen). In deze uitspraak is de *bair* het onderwerp van *denon* (sterven) en *unon* (heengaan). Dit in tegenstelling tot het gezegde *ne ja denerki jo* (ik ben iemand die stervend is), waarin de mens zelf het onderwerp is van de intransitieve handeling. In geval van dromen zullen de luisteraars de verteller corrigeren betreffende het onderwerp, dat de handelingen stelt en de gebeurtenissen ondergaat. Zo zal men ook spontaan de handeling van het sterven toeschrijven aan de mens; bij nadere reflectie zal men concluderen dat het juist is deze handeling toe te schrijven aan de *bair* dan aan de mens zelf.

Kan men vanuit deze visie op de *bair* de interpretatie van het sterven beter

begrijpen, de dood zelf stelt op zijn beurt de *bair* in een nieuw licht. Vanuit het bovenstaande zou men geneigd zijn zich de *bair* voor te stellen als een enkelvoudig wezen. Wanneer er iemand is gestorven, zeggen de ouderen dat de *bair* van de overledene zich op weg heeft begeven naar de *kaka-damil* (lett. mensen-oorsprong, bakermat van de clan). Zij menen zelfs precies aan te kunnen geven hoever hij iedere dag op zijn tocht daarheen is gevorderd. Anderzijds blijkt uit het ceremonieel van het bijzetten van het lijk op de dodenstellage aan de rand van het dorp, dat men veronderstelt dat de *bair* van de overledene nog in de nabijheid van het dorp vertoeft. In de *bair* worden onderscheidingen gemaakt. Men onderscheidt een *bair sipjepki*, de *finfinki* en de *bair oksitfalki*. Ik heb niet de betekenis van alle woorden kunnen achterhalen. De toevoeging *sipjepki* is verstaanbaar. Men kan het vertalen met de superlatief van middenin: de kern van de *bair*. De twee andere toevoegingen, *finfinki* en *oksitfalki* zijn onvertaalbaar, de rol die ieder toekomt is echter voldoende bepaalbaar.

De *bair sipjepki* (kern van het levensprincipe) verdwijnt meteen na het sterven naar de oorsprong van de clan. Men zou zelfs aan de loshangende slierten mos aan boomstammen kunnen zien dat er één is gepasseerd op tocht door het oerwoud. Hoe men zich verder diens toestand in de bakermat van de clan had voor te stellen, wisten mijn informanten mij niet te vertellen. Zij veronderstelden dat hij daar altijd wel zou blijven, maar het was geen onderwerp voor reflectie. De twee anderen, de *finfinki* en *bair oksitfalki* blijven in de buurt van het dorp van de nabestaanden. Zij oefenen nog langer invloed uit, ten goede of ten kwade, op de mensen temidden van wie de overledene had geleefd. De rol van de invloed ten goede wordt toegekend aan de *finfinki*; deze kan dus worden aangeduid als de goede geest. Deze zal bv. zorgen dat als iemand, die hij tijdens zijn leven genegen was, wordt achtervolgd, diens sporen meteen vervagen. De sporen, die door de achtervolger worden opgemerkt, lijken sporen van een dag oud. Of wanneer de man, die de overledene genegen was, op jacht is, zal de *finfinki* voor hem een bijzonder mooi exemplaar kuskus – onzichtbaar uiteraard – vastbinden opdat de jager gemakkelijk zal kunnen raken, zoals de vrouw normaal een varken eerst vastzet en bataten voorgooit, wanneer de man het dier moet doden. Toen de moeder van Kakaweng Alwolmabin gestorven was, zei zijn vader hem dat hij niet bang behoefde te zijn. Zijn vader gaf hem aanwijzingen hoe hij in verschillende situaties van haar bijstand zou mogen verwachten.

Een uitgewerkt voorbeeld hoe men zich deze bijstand voorstelt trof ik aan in het verhaal *Mopsiwokom*. In dit verhaal dwingt een man zijn vrouw hem te volgen met achterlating van hun dochter. De vrouw gaat slechts node mee. Buiten weten van de man dekt zij voor hun vertrek het vuur af, zodat de dochter het zonder veel moeite opnieuw kan aanblazen. Zij legt wat bataten op het schap, opdat haar dochter bij thuiskomst althans iets te eten zal

vinden. Voordat de vrouw tenslotte met haar man meegaat, smeekt zij de *finfinki* (goede geest) van haar overleden moeder, die verblijft in het pisangbos opzij van de woning, de zorg op zich te willen nemen voor haar dochter. De *finfinki* van de overleden moeder antwoordt vanuit het pisangbos dat zij rustig kan vertrekken en dat zij haar kleindochter onder haar hoede zal nemen.

Het betrokken meisje is ondertussen zich van niets bewust buiten aan het groenten verzamelen. Plotseling breekt er een geweldige regenbui los. De rivier, die zij moet oversteken om thuis te kunnen komen, blijkt reeds zo te bandjirren dat oversteken niet meer mogelijk is. Wanneer het meisje ten einde raad is, legt haar grootmoeder een plank over de rivier opdat zij daarover heen zal lopen. Zij treft de plank aan en bij thuiskomst ontdekt zij dat haar vader en moeder zijn vertrokken, maar dat haar moeder nog iets voor haar heeft achtergelaten. Terwijl zij zit te eten, hoort zij buiten voetstappen op de achterdeur toekomen. Zij verwacht haar moeder te zullen zien, maar de vrouw die door de deur naar binnen stapt is haar moeder niet. Terwijl zij sprakeloos met haar eten in de hand naar de vrouw opkijkt, maakt deze zich bekend als de moeder van haar moeder. Zij blijkt eten meegebracht te hebben voor hen beiden. Nadat zij samen gegeten en afgeruimd hebben, zegt zij tegen haar kleindochter dat zij zich ter ruste moet leggen, omdat het al donker geworden is, maar dat zij nu zelf naar de tuin moet, omdat het voor haar nu licht is geworden. Tegen de dageraad komt de grootmoeder uit de tuin terug met haar draagnet vol etenswaren. Nadat zij samen gegeten en afgeruimd hebben zegt zij tegen haar kleindochter, dat deze nog maar wat moet blijven genieten van de zon maar dat zij daarna naar de tuin moet gaan om het werk dat zij zelf in de afgelopen nacht begonnen is, voort te zetten. Zij zelf is van plan zich ter ruste te leggen, want nu het dag is geworden, is voor haar de nacht aangekomen. Zo gaat het geruime tijd, dag in dag uit. 's Morgens en 's avonds ontmoeten zij elkaar bij het eten. 's Morgens maakt de grootmoeder de maaltijd gereed, waarna zij haar kleindochter wekt; 's avonds maakt de kleindochter het eten klaar en zodra zij daarmee gereed is, komt de grootmoeder om samen met haar te eten. Zodra het donker is geworden, gaat de grootmoeder naar de tuin om daar te werken; overdag zet het meisje het werk voort. 'Want voor een geest is de dag de nacht en de nacht de dag'. Tot zover dit fragment uit een verhaal.

In het begin van het verhaal wordt de term *finfinki* gebruikt ter aanduiding van de grootmoeder, maar in de loop van het verhaal laat de verteller dit woord vallen en wordt zij zonder meer grootmoeder genoemd. Als de *finfinki* voor de eerste maal verschijnt, maakt zij zich niet bekend als de *finfinki* maar als de moeder van haar moeder. De *finfinki* is een vorm waarin de overledene voortbestaat. Ik meen dat wij mogen zeggen dat op de duur bij het vervagen van de herinnering aan een goede vrouw bij het voortgaan der generaties ook

deze vorm van bestaan verdwijnt.

De *bair* van een overledene kan echter ook invloed ten kwade uitoefenen, onheil aanrichten. Deze rol wordt in het algemeen toegeschreven aan de *bair oksitfalki*. Gelijk de *finfinki* houdt ook deze zich op in de omgeving van het dorp. Ter illustratië van hetgeen de *bair oksitfalki* (kwade geest) doet, bracht iedere nieuwe informant naar voren dat hij er plezier in schept de verwanten te laten schrikken, bij voorkeur 's avonds wanneer de duisternis valt, zoals mensen elkaar kunnen laten schrikken door plotseling met een luide kreet achter iemand anders rug op te duiken. Zomaar, enkel om het schrik-effect te verwekken. 's Avonds vangen zij in het dorp vaak het geluid op dat de *bair oksitfalki* uitstoot; dit geluid doet denken — aldus mijn informanten — aan de kreet van een vliegende hond.

De *bair oksitfalki* van een overleden moeder kan haar zoon benadelen. Door haar toedoen kunnen de varkens zoekraken of binnendringen in andermans tuinen met alle nare verwickelingen van dien voor de zoon met de eigenaars van die tuinen. Of zij maakt haar zoon ziek, doordat haar *bair oksitfalki* plaats neemt op zijn rug, waarvoor zijn eigen *bair* op de vlucht gaat. Baki Alwolmabin van het dorp Sikintil bv. was overtuigd dat al de vervelende kwesties die hij met de anderen in zijn dorp had vanwege zijn varkens, juist terwijl hij zelf ziek was en dus weinig daartegen kon doen, te wijten waren aan de *bair oksitfalki* van zijn overleden moeder. Deze tegen de moeder gerichte beschuldiging wordt begrijpelijk uit de vaak duidelijk ambivalente verhouding tussen moeder en zoon. Maar ook de herinnering aan een lastige vrouw is niet blijvend en zo lost eveneens de *bair oksitfalki* zich bij wijze van spreken in het niet op.

In dit verband werd ook de *bair talaki* (lett. slecht levensprincipe) genoemd. De meeste voorbeelden, die men gaf van zijn optreden bleken overeen te stemmen met hetgeen anderen aan de *bair oksitfalki* toeschreven. Misschien is het juist te zeggen dat als de eigen *bair* iemand bij diens leven ziek maakt, bv. door bij schrik op zijn rug plaats te nemen, deze handeling moet worden toegeschreven aan de *bair talaki*. Daardoor drijft hij de *bair jepki* (goed levensprincipe) of *bair sipjepki* (kern van het levensprincipe) op de vlucht. In zoverre zou men bij het leven al onderscheid moeten maken in de *bair*.

De bovenstaande uiteenzetting over het levensprincipe van de mens is het resultaat van vele gesprekken met diverse informanten. Niemand van hen was in staat zelf een duidelijke uiteenzetting te geven over het wezen en de functie van de *bair*. Deze analyse samenvattend kan het volgende worden geponeerd: men is zich bewust van iets in en van de mens, dat ontsnapt aan de vergankelijkheid, aangeduid met *kaka-bair*. Het maakt zich los van verwante geesten en komt van buiten af in de mens. Zijn aanwezigheid blijkt uit het feit dat de mens reageert op zijn medemensen. Het levensprincipe wordt dus in

nauw verband gebracht met het gebruik van de zintuigen en de geestelijke vermogens van de mens, maar bovendien is het van invloed op de vitaliteit van heel het lichaam. De band tussen mens en levensprincipe is het meest hecht in de volwassenen. Zoals het levensprincipe zich slechts weifelend bindt aan de pasgeborene, zo ziet men de band met de mens steeds losser worden in de ouderdom, wanneer het gezichtsvermogen afneemt, de tanden gaan uitvallen, de mens niet meer reageert op sexuele prikkels gelijk voorheen in de kracht van zijn leven. De volwassen mens mag zich in zekere zin verzekerd voelen van zijn levensprincipe. Plotseling echter kan deze harmonie worden verbroken, even onverwacht als een gezond en evenwichtig mens ziek kan worden of uit zijn doen kan worden gebracht, maar in dit geval mag men van de veronderstelling uitgaan — zoals wij zullen zien bij de behandeling van ziekte — dat de band verbroken wordt van buitenaf. Men mag verwachten dat zo'n *bair* (levensprincipe) zal reageren op varkensvlees.

Met het werkwoord *denon* (sterven) wordt uitgedrukt het steeds slapper worden van de band tussen mens en levensprincipe, op dezelfde wijze als een oud mens zich steeds meer verwijderd voelt van zijn eigen leefgemeenschap. Reflectief wordt de handeling van *denon* (sterven) toegeschreven aan de *bair*, doch oudere mensen zijn geneigd deze handeling aan zichzelf toe te schrijven. Terwijl de volwassen mens in de grootste harmonie leeft met zijn levensprincipe, gaat hij naarmate hij ouder wordt zich steeds meer met zijn levensprincipe vereenzelvigen. De persoon bestaat wel door, doch steeds minder als *kaka* (mens) en steeds meer als *kaka-bair* (levensprincipe van de mens). Tenslotte gaat de *bair* heen naar de oorsprong van de clan, niet de hele *bair* doch de kern hiervan. De nabestaanden ervaren zijn invloed ten goede of ten kwade in en rond het dorp, zolang de persoonlijke herinnering aan de overledene voortleeft en nog niet is weggedrukt door de herinnering aan meer recente, nauw verwante doden.

DE WREKER VAN HET PERSOONLIJKE ONRECHT; *AWIA-MIN*

Wat behoort strikt tot de mens zelf en wat behoort tot de omgeving waarbinnen hij leeft? De mens ervaart zijn bestaan als steeds onderhevig aan invloeden, die hem in zijn bestaan activeren of bedreigen. Invloeden die van buiten de menselijke samenleving op hem inwerken, maar ook invloeden die van de ene mens op de andere overgaan, zonder dat zij deze invloeden werkelijk onder controle hebben. De *Apmisibillers* zouden dit probleem niet zo hebben kunnen formuleren, maar dat dit ook voor hen een probleem is blijkt bv. uit hun onzekerheid aangaande daden door een mens in drift begaan. Driftig worden wordt voorgesteld als iets dat de mens overkomt: *sensep-eron* (overvallen worden door drift). In deze vorm van het werkwoord

is de mens zelf het lijdend voorwerp. De drift, die de mens overvalt, is oorzaak dat de mens een bepaalde handeling begeaat. In de zinsopbouw begint men met een causale bijzin: *senseparek ander* (omdat hij door drift overvallen werd, sloeg hij hem neer). Voor een in drift begane daad zal men later ter verontschuldiging van zichzelf aanvoeren, dat men in drift heeft gehandeld. In hoeverre de benadeelden bereid zijn deze verontschuldiging te accepteren hangt af van vele factoren. Er bestaat geen duidelijk uniforme gedragslijn bij de beoordeling van in drift begane daden. Moet men de dader verantwoordelijk stellen voor zijn handeling of moet men hem eerder — zoals hij zelf verlangt — beschouwen als het slachtoffer van invloeden buiten hem?

Een soortgelijk grensgeval is de *awia-min*. De term *awi* moet in verband worden gebracht met de voorvader *Seramki*, die beschouwd wordt als de wreker van inbreuk op de algemeen geldende orde en vooral als wreker van inbreuk op zijn eigen positie binnen deze orde. Hierbij moet ik opmerken dat mijn informanten in de Apmisibil zelf deze nexus met *Seramki* niet legden. In de Oksibil echter duidt men de figuur van *Seramki* of een soortgelijk figuur aan met de naam *Awi*. Over *Seramki* kom ik verder te spreken in het volgende hoofdstuk.

Uit de uiteenzettingen over de *awia-min* (het iets van Awi) kreeg ik de indruk dat bij iedere mens een *awia-min* behoort. Deze *awia-min* wordt echter niet zoals de *bair* (levensprincipe) gelocaliseerd in de mens maar op de rug of achter de mens. Dit geeft reeds aan dat de band tussen de mens en zijn *awia-min* losscher geacht wordt dan de band tussen de mens en zijn levensprincipe. Toch wilde men de *awia-min* niet rekenen tot de categorie van de *kaseng* (geesten, demonen). Men zou hem eerder binnen de categorie van de *kaka* (mensen) zelf willen plaatsen. Blijkens een andere naam, *kaka-lakon* (mensen-vriend), ziet men hem als een gelijke, een dubbelganger van de mens. Hij volgt de mens op zijn wegen en is hem behulpzaam. Hij bewaakt de mens, niet in de zin van *balmon* (oppassen) zoals een vader op zijn kleine kinderen let, maar in de zin van *maliron* (volgen). De betekenis van *maliron* laat zich illustreren door de relatie van mijn dragers ten opzichte van mij als wij op tournee waren. Zij wisten dat ik onderweg hulp nodig had, dat ik stuntelde bij gladde boomstammen, waar zij zelf lichtvoetig overheen liepen, dat ik niet in staat was iets van gewicht op mijn rug mee te dragen. In dat alles was ik van hen afhankelijk. Onderweg liepen zij naar eigen willekeur voor of achter mij. Zodra we echter een nederzetting naderden, zorgden zij dat ik voorop liep als de eigenlijke leider en zij zelf vlak op mijn hielen. In deze zin zou men de *awia-min* (het iets van Awi) kunnen vergelijken met een adjudant of persoonlijke lijfwacht.

Deze lijfwacht komt in actie zodra de meester onrecht wordt aangedaan; geen onrecht in objectieve zin, hetgeen toch al strafbaar is, maar wat als onrecht door de persoon zelf wordt ervaren, onrecht in de persoonlijke sfeer

en dus moeilijk codificeerbaar. Een voorbeeld hiervan treft men aan in het verhaal, dat mij werd verteld onder de titel *Ketojonjongki*. Een stel broers komt in aanraking met de *gnudirkakor* (meisjes in de zin van amazones). In het happy end van het verhaal klinkt tenslotte toch nog een valse noot. De oudste broer trouwt met de oudste van de meisjes, de tweede der broers met de tweede der meisjes etc. De jongste van de broers echter weigert om de jongste der meisjes te trouwen. Hij wil eenvoudig niet. Hij wekt bij haar echter toch weer hoop doordat hij haar laat begaan, als zij hem komt helpen bij de aanleg van een tuin. Hij van zijn kant zou zich alleen hebben kunnen verzetten door van die tuin af te zien. Na de voltooiing van de tuin stelt zij hem opnieuw voor om nu ook samen te trouwen. Hij echter volhardt in zijn weigering. Van de kant van het meisje uit geredeneerd had hij haar dan ook niet mogen laten begaan toen zij hem bij de aanleg van de tuin kwam helpen (wij zouden zeggen dat zij hem niet voor de keuze had mogen stellen zich te verplichten haar te trouwen of de tuin te verlaten). Om het onrecht dat hij haar daarmee heeft aangedaan te wreken kapt haar *awia-min* (het iets van Awi) hem de halve voet af. Tot zover dit verhaal.

Een voorbeeld uit het dagelijks leven, ter illustratie aangevoerd door mijn informanten is het volgende voorval. Iemand belooft een ander dat hij hem zal laten delen in varkensvlees. Dit toegezegde deel echter geeft hij aan een derde. De bedrogene zal worden gewroken door zijn eigen *awia-min*. Voor de gemeenschap is het moeilijk zo iets ongrijpbaars als beloftebreuk precies te beoordelen zodat zij erin kan bemiddelen. De *awia-min* zal maken dat de bedrieger, degene die zijn belofte niet nakwam, ziek wordt, gaat overgeven etc.

Een ander geval houdt verband met het uitplanten van taro. Taro wordt niet enkel geplant binnen de omheinde tuinen, maar overal waar een daartoe geschikt stukje grond voorhanden is. Later kan dit moeilijkheden opleveren, aangezien het niet duidelijk aantoonbaar is wie precies op die plek de taro heeft geplant. De *awia-min* van de rechthebbende zal voor zijn meester deze taro in het oog houden. Als nu iemand zich aan die taro vergrijpt of — zoals men bij voorkeur toeschrijft aan vrouwen en kinderen als wezens zonder doorzicht — zonder de taro te ontzien over die plek heenloopt, zal de *awia-min* van de planter maken dat deze onverlaat ziek wordt etc.

Hoe men zich die ziekte heeft voor te stellen wordt duidelijk aan de hand van het genezingsritueel. In geval de zieke zich bewust is dat hij een ander persoonlijk of in zijn bezittingen tekort gedaan heeft of tot dit bewustzijn wordt gewekt door een *sir-lakonki* (ziener), dan zal hij zijn verwanten zijn misdaad opbiechten. Zijn verwanten op hun beurt zullen de benadeelde hiervan in kennis stellen en hem vragen of deze zo goed wil zijn om met behulp van varkensvlees zijn *awia-min* van de zieke weg te roepen opdat deze kan genezen. Omdat de *awia-min* optreedt in geschillen tussen elkaar ver-

wante mensen, is de benadeelde wel bereid om zijn *awia-min* inderdaad terug te roepen. De dader is al genoeg gestraft en de benadeelde mag verwachten dat hem recht zal worden gedaan, zo inderdaad zijn *awia-min* de oorzaak blijkt van de ziekte. Terwijl de benadeelde een stukje varkensvlees aan een touwtje boven het hoofd van de zieke laat ronddraaien, spreekt hij zijn *awia-min* toe: 'als jij, mijn volgeling, inderdaad degene bent die deze man ziek maakt, kom dan nu weer uit hem naar buiten en verdwijn achter mijn rug, opdat de zieke herstelt en blijve'. De *awia-min* wordt naar buiten geroepen; gelet op de toon waarop gesproken wordt, zelfs tot de orde geroepen. Hij heeft zich blijkbaar al naar binnen gevreten om zich te goed te doen aan het vlees van de zieke. De meester van de *awia-min* treft geen schuld dat de patient ziek werd. Integendeel, hem was onrecht aangedaan. Op zijn grootmoedigheid wordt een beroep gedaan om de zieke te laten genezen door zijn *awia-min* terug te roepen.

Uit de plaats van de *awia-min* op of achter iemands rug — hun uitdrukking *mak-la* kan op beide wijzen worden vertaald — volgt de regel van wellevendheid dat men niet zomaar iemand van achteren mag passeren. Als in huis iemand opstaat uit de kring rond het vuur en zich naar de deur wil begeven, zal hij degenen die hij moet passeren vragen, of zij hun rug even willen intrekken. In deze moet men nu eenmaal de voorzichtigheid in acht nemen; de *awia-min* is in zekere zin onberekenbaar. Toen ik echter, verrijkt met deze kennis, eens aan een vrouw vroeg of zij mij even de gelegenheid zou willen geven achter haar langs te lopen, begon zij hartelijk spottend te lachen: 'wij vrouwen hebben geen *awia-min*', zonder dat ik ook maar iets in die richting had uitgesproken. Ik was op een dwaalspoor gebracht door het verhaal *Ketojong-jongki*, waarin aan een meisje een *awia-min* werd toegekend. Slechts in analogie met de man kan men aan een vrouw ook een *awia-min* toekennen. In strikte zin komt deze alleen toe aan de man, want alleen de man staat in directe relatie tot *Awi* of *Seramki*.

Onzekerheid of iemand der oudere mannen boos is of niet, zich beledigd acht of niet, is derhalve geen zaak waar men licht over heen kan stappen of gewoon aan voorbij kan gaan. Men doet er goed aan voorlopig uit diens buurt te blijven, niet alleen op grond van mogelijke onaangename reacties van de persoon zelf, maar vooral met het oog op diens *awia-min*. In het algemeen kan worden gesteld dat men zich veel sterker bewust is van het feit, dat anderen de bescherming genieten van een *awia-min* dan van het feit dat men ook zelf op een dergelijke bescherming mag vertrouwen. Ik veronderstel dat iemand zich verrast zal voelen, als anderen blijk geven van mening te zijn dat zijn *awia-min* zich heeft doen gelden. Men accepteert nu eenmaal veel gemakkelijker de opvatting dat anderen een *bair* in zich dragen of worden gevolgd door een *awia-min* dan dat men deze opvatting ook op zichzelf toepast. Ik kon mijn informanten tamelijk gemakkelijk tot een gesprek verleiden over

zaken als *bair* en *awia-min* door hun gedachten te richten op de situatie en gedragingen van anderen; ik maakte ze daarentegen monddood door deze gespreksstof te concentreren op henzelf. Bracht ik deze gespreksstof binnen de persoonlijke sfeer, richtte ik hun aandacht op het doen en laten van hun eigen *awia-min*, dan begonnen zij onzeker te lachen, alsof deze opvattingen irreëel waren. Pas wanneer iemand ziek was, werd deze visie voor de persoon zelf tot een werkelijkheidsgetrouwe weergave van zijn situatie als mens. Wanneer zieken merkten dat ik bereid was tot luisteren, gaven zij doorgaans blijk zelf reeds bezig te zijn hun situatie te ontleden en waren zij bereid om er in de brede over uit te weiden.

HOOFDSTUK III DE WERELD VAN DE GEESTEN

DE DEMONEN IN HET ALGEMEEN

Door zijn *bair* (levensprincipe) en *awia-min* (wreker van persoonlijk onrecht) voelt de mens zich angstwekkend verwant en verbonden met de geesten. Hoe stevig de mens zich ook probeert vast te klampen aan wat tast- en grijpbaar, hoor- en zichtbaar is omdat juist dit blijvend is, in zijn verlamdende angst ziet en hoort hij veel meer dan hij zou willen zien en horen. Maar toch ziet hij het naar eigen overtuiging werkelijk en hoort hij het onloochenbaar. Op een avond — het was al enkele uren donker — brachten zijn dorpsgenoten op een geïmproviseerde draagbaar Kalakabol Uropmabin bij mij binnen. Met hem waren zij overtuigd dat hij zelfs geen arm of been meer zou kunnen verroeren, daar hij geraakt was door iemand die midden door het dorp was komen aanlopen en langs zijn huis het dorp aan de andere kant weer had verlaten. Door de reten in de wand had Kalakabol hem gezien en hij had gevoeld dat hij getroffen werd. Op zijn angstkreet hadden enkele van zijn huisgenoten zich onmiddellijk naar buiten begeven om te kijken wie voorbij was gegaan. Hoewel zij niemand hadden gezien, waren zij even sterk als Kalakabol zelf ervan overtuigd, dat hij door de geheimzinnige voorbijganger geraakt en verlamd was. Toen ik de thermometer controleerde, had ik mijn injectiespuit al klaar, en ofschoon er bijna geen verhoging viel af te lezen, heb ik hem de injectie toch gegeven. Toen zijn dorpsgenoten dank zij mijn resoluut ingrijpen met de injectiespuit enigszins van hun ontsteltenis waren bekomen en hem onder mijn hoede achtergelaten hadden, heb ik Kalakabol kunnen bepraten toch weer op eigen benen te gaan staan en voor mij uit te lopen naar mijn slaapkamer, waar hij nog bijna twee etmalen heeft doorgebracht voordat hij naar zijn dorp durfde terug te gaan.

Naar aanleiding van een gesprek over een vogel, die, zoals zij het uitdrukten, op het water kon drijven, beweerde ik eens dat ook mensen op het water kunnen drijven en zich kunnen voortbewegen. Omdat ik in de omgeving geen water wist dat diep genoeg was, had ik tot mijn spijt tot zwemmen nog steeds geen gelegenheid gehad. Toen kwamen enige schooljongens op de stoute gedachte mij mee te delen dat er slechts een weinig verder dan het vliegveld een vijver was. Door het dichte oerwoud was deze vijver aan het oog onttrokken. Met opzet had men dit bos intact gelaten, omdat in die vijver een

watergeest huisde, die niet mocht worden gestoord. Deze vijver, Alengsit, zou volgens de jongens diep genoeg zijn om mijn bewering waar te maken. Toen ik meteen daarop aanstalten maakte om erheen te gaan, gingen de ouderen onder de aanwezigen, verontwaardigd over mijn roekeloosheid, kwaad heen. Enkele jongens wezen mij de weg. Op weg erheen hoorde ik hen achter mij bedisselen wat toch wel de reden mocht zijn, dat ik mij van kant wilde maken, want *ok unon* (het water ingaan) is de gebruikelijke wijze om zich van het leven te beroven. Zij dachten dat ik het dag-in dag-uit werken aan het vliegveld wel *beu zou zijn*, temeer omdat de opkomst van de mensen al weer enige tijd te wensen overliet. Enerzijds vonden zij het jammer, anderzijds zagen zij als lichtzijde dat zij dan in het vervolg niet meer naar school zouden hoeven te komen. De vijver bevatte helder water en zag er inderdaad diep genoeg uit om er zo in te duiken. De jongens op de kant keken het even zwijgend aan en begonnen toen plichtmatig te jammeren. Toen ik echter ongedeed het midden van de vijver was gepasseerd en na even aan de andere kant te hebben gerust opnieuw het midden was overgezwommen zonder dat mij iets gebeurde, werd de stilte die na het jammeren was ontstaan verbroken door kreten van bewondering: *sep a kitki jo, sep a salki jo* (jij bent sterk, jij bent vrij). Pas veel later is mij de betekenis van deze termen duidelijk geworden: jij bent sterk door de bescherming van geesten, jij valt niet onder de macht van de watergeest. In mijn argeloosheid had ik menen te kunnen aantonen, dat er in die vijver geen spoor van een watergeest te bespeuren viel. Dom natuurlijk, omdat zij al zoveel bewijzen hadden van het tegendeel. Hun conclusie was dan ook, dat ik macht moest hebben over de watergeest, dank zij de bescherming van nog weer andere geesten. De volgende dag waren er op het vliegveld volop werkers hopen op een nieuwe demonstratie. Daar was wel reden voor omdat een jongeman, overmoedig geworden door mijn voorbeeld, meteen zonk zodra hij mij nasprong. Voor hen bleef de watergeest even actief en gevaarlijk als voorheen.

Wat ik met de bovenstaande voorvallen wil illustreren is, dat het bestaan van geesten voor hen minstens even reëel is als het bestaan van mensen. Ter onderscheiding van de *kaka* (mensen) worden de geesten in het algemeen aangeduid met de term *kaseng*. Zodra men echter over individuele geesten komt te spreken zoals over *Seramki*, een voorvaderfiguur, blijkt de benaming *kaseng* (geesten) niet voor alle geesten te gelden. Het kenmerk van geesten in de zin van *kaseng* is, dat zij zich voeden met mensen. In de praktijk blijkt dit onderscheidingspunt toch weer minder gelukkig te zijn. Spreken zij over de voorvaderfiguur *Seramki* buiten de onmiddellijke context van de eigenlijke *kaseng*, dan zullen zij ook van hem zeggen dat hij de mensen ziek maakt. Letterlijk vertaald luidt hun term voor ziek maken, *ene-eron*, eten aan mensen, zich voeden met mensen. De *kaseng* in strikte zin zullen wij in het vervolg aanduiden met de term demonen. In de verhalen komen de demonen

herhaaldelijk ter sprake. Verschillenden onder hen worden met name genoemd zoals Kiloknaimki (lett. lang-nagel), Kelarengna, Abomentera etc.

Evenals de mensen vormen ook de demonen een leefgemeenschap, maar in cultuur en beschaving zijn ze verreweg de minderen van de mensen. Wanneer in een van de verhalen vrede wordt gesloten tussen de mensen en de demonen en beide partijen het daartoe benodigde varkensvlees hebben aangebracht, blijken de demonen hun varkensvlees zonder enige keuze te maken te verslinden en de botten ver van zich af te slingeren. De mensen daarentegen eten langzaam en bedachtzaam zoals het mensen past.

In het reeds eerder aangehaalde verhaal *Mopsiwokom* (p. 29) komt het meisje, na door haar overleden grootmoeder te zijn verzorgd, in aanraking met twee groepen broers. Deze blijken nog geen beschaving te kennen. Hun eten verslinden zij rauw; vuur maken zij alleen om er hun tabak mee aan te steken; slapen doen zij gelijk vogels op het platje voor de deuropening van hun huis. Als het meisje hun heeft geleerd hoe zij de bataten moeten poffen, het vlees moeten smoren etc. alvorens het te eten, roepen zij, verrukt over het resultaat van haar wijze van bereiden uit: 'wat waren wij toch voor mensen? Wij wisten varkens- en *kabong*vlees niet op waarde te schatten. Wij leefden precies zoals demonen leven'.

De demonen belagen de mensen zonder dat zij als zodanig herkenbaar zijn, omdat zij zich vaak voordoen als mensen. In het verhaal *Siripmatolki* zijn een vader en zoon op de jacht. Terwijl de zoon in het bivak achterblijft om de buit schoon te maken, gaat de vader met zijn hond verder. De hond bemerkt dat de demon Langnagel zich verborgen houdt in een dichtbebladerde boom en slaat aan. De vader snelt toe in de veronderstelling dat de hond een *kabong* heeft ontdekt. Hij speurt de grond af, kijkt langs de stammen der bomen en komt zo niets vermoedend binnen het bereik van de demon. Deze slaat met zijn lange nagel toe en onthoofd de vader. De hond weet te ontsnappen naar het bivak. Hij probeert de zoon op zijn manier, door hem naar de kuiten te happen, te alarmeren, maar de zoon begrijpt hem niet. Even later komt de demon zelf aan in het bivak. Hij is niet herkenbaar, omdat hij de gestalte van de vader heeft aangenomen. Het lijk van de vader, dat hij meegenomen had, heeft hij buiten het bivak neergelegd. Alleen de darmen heeft hij nog bij zich, die hij presenteert als darmen van een *kabong*. Hij stelt de zoon voor, dat zij die gezamenlijk in het bivak zullen eten voordat zij zich met de buit naar het dorp begeven. Daar de darmen hem bitter smaken gaat de zoon argwaan koesteren. Voorwendend ze zelf te eten voert hij zijn deel op aan de hond. Vervolgens zegt de demon hem groenten te verzamelen, die zij nodig zullen hebben voor het vlees in de smoorkuil. Zodra de zoon zich op weg begeven heeft, meent hij het geluid van een *kabong* te horen. Het geluid maakt zich verder bekend als de *finfinki* (goede geest) van zijn vader. Deze legt hem de ware toedracht uit en spoort hem aan om te vluchten. Tot zover dit verhaal.

Het is soms moeilijk voor de mensen uit te maken of zij te doen hebben met een mens of met een demon in mensengestalte. In het verhaal *Oktarngop-daklarki* is sprake van twee vrouwen, die beiden aan één man toebehoren. De ene vrouw heeft een kind, de tweede vrouw is kinderloos maar heeft even de zorg voor het kind van de ander op zich genomen. Niet ver van elkaar stromen twee riviertjes. Terwijl zij elk de loop van een riviertje volgen op zoek naar kikkers, verslindt de kinderloze vrouw het aan haar zorgen toevertrouwde kind. De romp van het kind brengt zij in haar net mee terug naar het dorp. Wanneer zij na heel lang tevergeefs aandringen van de moeder toegeeft dat het tijd is om het kind te zogen, blijkt in het bundeltje bladeren dat zij de moeder toereikt, alleen nog de romp van het kind aanwezig te zijn. De twee raken slaags en de kinderloze vrouw doodt nu ook de moeder. Tot zover dit fragment.

De twee vrouwen worden in het verhaal onderscheiden als de mensen-vrouw, d.i. de moeder van het kind, en de demonen-vrouw, d.i. de kinderloze vrouw die het kind van de ander verslindt. Was zij pas door die daad als demonen-vrouw kenbaar geworden of had zij zich door die daad tot een demonen-vrouw verlaagd? In ieder geval ontdekt haar man dan pas dat hij een demon tot vrouw had.

Wij zijn geneigd dergelijke verhalen louter als sprookjes te beschouwen. De Nalum zelf echter staan niet verwonderd in hun dagelijks leven mee te maken wat zich in dergelijke verhalen afspeelt. Toen eens een kinderloze vrouw met de kinderen van iemand anders bij het oversteken van een bandjirrende rivier uitgleed en daarbij een kind verloor, dat meteen door het water werd meegesleurd, bleek toen dit bericht naar de met mij werkende mannen werd overgeschreeuwd, dat enkelen onder hen in dit voorval een analogon zagen van het hierboven vertelde fragment uit een verhaal. Waar ligt precies de grens, die de mensen scheidt van de demonen? Hoe kan men weten, dat men niet te doen heeft met een mens maar met een vraatzuchtige demon?

HELPERS VAN DE MENSEN, OKALUT

Demonen blijken zich te kunnen bewegen onder de mensen en mensen blijken zich te kunnen verlagen tot het peil van demonen. Van de demonen onderscheidt men de *Okalut*. Letterlijk vertaald luidt hun naam verboden/heilig water. Hoewel zij niet gelijk te stellen zijn met *kaka* (mensen), neigt men er eerder toe hen onder te brengen in de categorie van de mensen dan in de categorie van de *kaseng* (demonen). Zoals de demonen beneden het peil van de mensen staan, zo staan de *okalut* in zekere zin daarboven. Dit komt al tot uiting in hun woonplaats. De woonwereld van de demonen bevindt zich onder de woonwereld van de mensen, onder het aardoppervlak. De verbinding

met het aardoppervlak loopt langs een soort diepe tunnels. Zaak is dan ook ter wering van de demonen deze tunnels te ontdekken en toe te stoppen.

De woonwereld van de *okalut* localiseert men *dumla* (daar buiten), d.i. op de met bossen overdekte berghellingen en bergtoppen, die boven het door de mensen in cultuur gebrachte gebied uitstijgen. Hun woonwereld is nog weer verder dan de mensen normaal gaan om te jagen en te zamelen in het oerwoud. Hoewel men meestal volstaat met de vage aanduiding *dumla* (daar buiten), meent men toch in staat te zijn tot nog een nadere duiding. In dit verband noemde men de plek Berer, waarschijnlijk een klein plateau met een meertje net onder de top van de berg Mi.

Ook de gemeenschap van de *okalut* is opgebouwd uit mannen en vrouwen met hun kinderen, uit clans en subclans, elk met haar eigen woongebied. De *okalut* zijn echter veel talrijker dan de mensen. Hun dorpen zijn ook groter, omvatten veel meer huizen. Hun tuinen overtreffen in uitgestrektheid verre de tuinen van de mensen. Iedere keer als de mensen anderen, die het kunnen weten, horen vertellen over de arbeidzaamheid van de *okalut*, tonen zij hun bewondering. Bijgevolg beschikken de *okalut* ook over veel meer bataten, taro en groenten dan de mensen. Voor de gewone mensen zijn zij onzichtbaar evenals hun leefwereld. Een spoor van hun tuinen kan echter iedereen wel zien. Als ergens een berghelling door een aardverschuiving van bomen en struikgewas is ontdaan, verklaart men dit verschijnsel door te verwijzen naar de *okalut*: de *okalut* hebben weer een tuin aangelegd. Hun tuinen blijven niet tot de aardverschuivingen beperkt. In zekere zin is heel het oerwoud hun tot tuin. Om enige voorbeelden te noemen: de *irin*, d.i. een soort struik, gelijkend op varens, met geel gekleurde bladeren en doornen, zijn hun pisangbomen. De *ewen* (eetbare pandanus) dankt de mens aan de *okalut*. Deze schijnbaar in het wild opgroeiende vruchtbomen worden geplant en verzorgd door de *okalut*. De schijnbaar in het wild levende *kabong* zijn de varkens van de *okalut*.

Gelijk de mensen voeren ook de *okalut* onderling oorlog. Dit ontgaat de mensen niet. Het valt te constateren aan het bandjirren van de rivieren zonder dat het beneden in het dal heeft geregend, en ook aan aardverschuivingen hoog in de bergen. Dat zij onderling aan het oorlog voeren waren, was ook de conclusie van de mensen, wanneer het Tse-sikin, een bergrug zuid-oost van de Apmisibil, helemaal schuil ging in de wolken en de wind de motregen tot aan de leefwereld van de mensen mee voerde.

De *okalut* kunnen het voor de mensen tegen de demonen opnemen. Als één van deze mensen etende demonen een mens heeft ziek gemaakt, worden zij door de *okalut* gedwongen om te betalen met de kleine nassaschelpjes, die de mensen aaneengeregen evenals zij onderling als betaalmiddel gebruiken. Hun gezindheid tot de mensen blijkt al uit de naam waarmee zij vaak worden aangeduid: *kaka-lakon* (mensen-vrienden). Deze naam houdt vooral verband met hun rol in de oorlog tussen de mensen onderling. Voorzien de mensen

oorlog, dan nodigen zij de avond tevoren de *okalut* uit om van hun bergen neer te dalen en zich bij de mensen aan te sluiten. Bij wijze van uitnodiging verbrandt men varkensvlees in het vuur in het sacrale mannenhuis waarbij formules worden uitgesproken zoals:

vrienden, komt ons in de rug helpen, opdat wij ten oorlog kunnen gaan. Als wij door jullie steun in de rug iemand hebben gedood en de vijand des te heftiger pogingen aanwendt om één van ons te doden, helpt ons dan opdat wij behouden terug zullen keren.

Of men legt uitnodigend een stuk vlees op het schap tegen de achterwand van het sacraal mannenhuis. Sommige krijgers zullen zelfs op weg naar het slagveld een stuk vlees mee nemen in het draagnet om toch maar verzekerd te zijn van hun steun in de rug.

Terwijl de mannen onder het voltrekken van het uitnodigingsritueel samen zitten te zingen, dalen de *okalut* van de bergen. Zij scharen zich tussen de mannen rond het vuur en geven zo van hun kracht aan hen door. Tegen de tijd dat de mensen zich te ruste leggen, verwijderen zij zich weer uit het sacrale mannenhuis. Maar de volgende morgen, wanneer de mannen dicht opeen gedrongen met rammelende pijlen de strijdroep aanheffen bij het vertrek uit het dorp, zijn zij opnieuw present om de mannen te volgen naar het slagveld. Een krijger wordt zich bewust van hun aanwezigheid, telkens als hij zich fel voelt worden zodat hij zich uit de eigen linie durft los te maken om een aanval te doen op de linie van de vijand door van vlakbij een pijl op hen af te schieten.

De *okalut* delen het lot van de mensen. Als de mensen één van de vijanden raken, raken de *okalut* over hun hoofden heen één van de hun vijandelijke *okalut* achter de linie van de vijand. Mocht er één van de eigen mannen sneuvelen, dat sneuvelt er tevens één van de bevriende *okalut*. Zolang iemand van de krijgers na de oorlog nog niet van zijn wonden is hersteld, is ook één van de *okalut* nog niet van zijn wonden hersteld. Na de strijd, wanneer 's avonds ter voorbereiding van het gevecht van de volgende dag de mensen in het sacrale mannenhuis opnieuw gaan zingen, zetten de *okalut* zich weer tussen hen neer. Zij zijn de *kaka-lakon*, de vrienden van de mensen.

In het gewone leven schijnt deze dubbelgang niet op te gaan; deze gedachte leeft althans niet bij de Nalum. Toen ik naar voren bracht, dat als één van de mensen trouwt, dan ook één van de *okalut* zou moeten trouwen, bleek men wel geïmponeerd te zijn door de logica van deze gedachte, maar reële betekenis had deze voor hen niet.

In het algemeen gesproken wordt de verhouding mensen – *okalut* meer gezien als een relatie van de ene gemeenschap tot de andere dan van het ene tot het andere individu. Niet iedere krijger heeft een bepaalde *okalut* tot zijn adjudant, zij volgen de krijgers en masse. Alleen bij gelegenheden waarbij de

mensen en masse optreden zoals in oorlog maar ook als een dorp uittrekt om in een dorp elders te gaan dansen, sluiten de *okalut* zich en masse bij hen aan. Ook dansen elders wordt vaak met zingen de avond tevoren in het sacrale mannenhuis ingeleid.

DE STAMVADER *SERAMKI*

Het viel mij op dat de jongeren veel meer details wisten te vertellen over de *kaseng* (demonen) en de *okalut* (dubbelgangers van de mensen) dan over de ongetwijfeld bij de groepering der Tukon centrale figuur van *Seramki*. *Seramki* huist in het centrum van het dorp in het sacrale mannenhuis, waartoe alleen de geïnitieerden van de eigen groepering toegang hebben. Men localiseert zijn aanwezigheid in het achterste gedeelte van het sacrale mannenhuis, concreet in één van de vier opstaande palen rond de vuurplaat. Bouwt men een nieuw sacraal mannenhuis, dan moeten deze palen uit het oude sacrale mannenhuis behouden blijven en in het nieuwe sacrale mannenhuis weer worden opgericht. De achterste rechts, gezien vanuit de deuropening, heeft een belangrijke functie in de cultus. Langs deze paal strijkt men het vlees en dergelijke, dat ceremonieel wordt gebruikt.

Volgens de mening van de jongeren is in elk sacraal mannenhuis in de verschillende dorpen een *Seramki* aanwezig. Dit zou moeten inhouden dat er meerdere *Seramki* zijn, maar tussen deze verschillende *Seramki* achtten zij geen individueel onderscheid aanwezig. Zij waren van mening dat *Seramki* zich bijna niet uit het sacrale mannenhuis verwijdert, hij is er de hele dag aanwezig. Van daaruit beheerst hij de woon- en leefwereld van het dorp met de daarbij behorende tuinen.

De jongeren zijn bang voor de *Seramki* van het sacrale mannenhuis. Zij zijn zich bewust dat hij een afkeer heeft van vrouwen, kinderen en varkens. Daarom ook is het plein voor het sacrale mannenhuis omheind en voor vrouwen verboden. Om te voorkomen dat de varkens tot onder het mannenhuis doordringen, is de ruimte onder het huis nog eens apart omheind op de wijze waarop men in de woningen de bewanding aanbrengt. *Seramki* duldt geen lawaai. Vandaar dat de oudere mannen vanuit het sacrale mannenhuis om stilte roepen als de kinderen in het dorp of in de gezinswoningen zich luidruchtig gedragen.

Als de mannen hun eten in het vuur klaar maken, haalt *Seramki* er voor zichzelf uit wat hij van zijn gading aantreft. Met zijn eten trekt hij zich vervolgens nurks terug tegen de achterwand. Hem komt van alles het eerste toe, zoals de eersteling van de bataten uit een nieuwe tuin. Schiet men in het bos een *kabong* of een duif, dan moet men minstens een bot of veer hiervan meebrengen naar het sacrale mannenhuis om ermee langs de opstaande paal te

strijken en het te verbranden in het vuur. Alles wat *alut* (heilig, verboden) genoemd wordt, wordt met hem in verband gebracht. Als iemand zich niet aan de cultus-bepalingen houdt, maakt *Seramki* de overtreder ziek of hij bezorgt hem last met zijn varkens of hij belemmert de knolvorming van de bataten en taro. Met *Seramki* worden de jongeren bedreigd als zij niet naar de ouderen willen luisteren. Daartoe schrijven dezen aan *Seramki* allerlei onguere eigenschappen toe. Omdat zij bv. niet willen dat de jongeren vlak bij de deuropening slapen, zeggen zij: 'straks gaat *Seramki* zijn ronde maken om met de vrouwen te slapen, ga dus niet vlak bij de deuropening liggen; als hij jou passeert, verdwijnt jouw *bair*'.

Na de eerste fase van de initiatie mogen de jongens zich in het sacrale mannenhuis ophouden, enkel in de voorste helft. De achterste helft is gereserveerd voor een bepaalde groep oudere mannen, de *kaka-alutki*, lett. de heilige, verboden mannen. Aan dezen komt het toe de cultus te verrichten. Waar in het vervolg van deze groep sacrale mannen sprake is duid ik ze aan als 'leden van de cultusgroep'. De jongeren mogen hierbij alleen toekijken. Telkens weer, blijkbaar tot vervelens toe, wordt hen op het hart gedrukt dat zij het sacrale eten, met name het sacrale varkensvet, dat achter in het mannenhuis wordt bewaard, niet mogen verwarren met profaan eten.

De bovenstaande gegevens over *Seramki* heb ik uitsluitend te danken aan jongeren, die wel toegang hadden tot het sacrale mannenhuis maar niet behoorden tot de cultusgroep en nog niet waren ingewijd in het geheim van *Seramki*. In hun uitspraken over *Seramki* valt weinig sympathie te beluisteren. In het vierde deel komen we terug op deze centrale figuur, terwijl in de loop van de studie op diverse plaatsen factoren aan het licht zullen komen die hebben bijgedragen tot deze ongunstige voorstelling.

DE VOORVADER ATANGKI

Heel anders was de toon in de gesprekken die ik met de jongeren had over de tweede centrale figuur, aangeduid met de naam *Atangki*. Bij de beschrijving van *Atangki* gingen zij uit van de normale verschijning van een man uit de Okbaap van de Kufel-bevolking, dus een man met een koordengordel om het middel, een schaamkoker en een kort soort boog, *ebon wor*, zoals vooral door de Kufel-bevolking wordt gehanteerd. Tekenend voor de mentaliteit van *Atangki* is het feit dat hij steeds een *mafum* draagt, d.i. een haarversiersel bestaande uit een lange dunne knots, gemaakt van pandanus-bladeren, die bij de initiatie aan het hoofdhaar van de initiandus wordt bevestigd en op de rug afhangt. Behalve bij de initiatie wordt hij ook door jongeren bij wijze van versiering gebruikt, meestal zijn ze dan echter nog niet getrouwd. Ik meen hun eigen waardering van deze haartooi juist te typeren in het woord

uitdagend. Dat juist *Atangki* zich hiermee tooit tekent hem als iemand, die de aandacht van de vrouwen op zich wil vestigen. Kortom, hij is iemand zoals in zijn hart ieder van de jongeren zou willen zijn.

In tegenstelling tot de onzekerheid hoe zij *Seramki* moesten voorstellen, beschreven de jongeren hem met stelligheid als een bepaald individueel persoon. Hij is niet aan één der dorpen gebonden, hoewel men hem spontaan in het eigen dorp aanwezig acht. Zo terughoudend *Seramki* is, zo gemeenschap zoekend is *Atangki*. Hij kan zich, zoals de mannen, in het sacraal mannenhuis ophouden, maar het liefst verkeert hij waar veel mensen tezamen zijn. *Atangki* is duidelijk de mindere van *Seramki*. Men weet dat *Seramki* voor zichzelf van alles het eerste en het beste opeist en dat men hem daarin heeft te ontzien. Daarom doet men er goed aan de offers die men *Atangki* heeft toebedacht niet in het sacrale mannenhuis neer te zetten maar in het voor iedere man vrij toegankelijke mannenhuis. Gaat iemand bv. op familiebezoek of op handelstocht — welke twee meestal worden gecombineerd — dan zal hij voor *Atangki* een gebruiksklaar tabaksblad in de achterwand van het vrije mannenhuis steken, opdat hij onderweg niet door regen zal worden overvallen.

Atangki is zelf ook steeds actief. Gaan de mensen uit dansen, dan gaat *Atangki* met hen mee. Gaan de mensen een nieuwe tuin maken, dan is *Atangki* al vóór hen daar bezig. Trekken de mensen ten oorlog, dan is ook *Atangki* van de partij. Men moet al weer iets ouder zijn om enig inzicht te hebben in de rol die *Atangki* vervult. Samen met *Seramki* is hij van invloed op de knolvorming van taro en bataten. De mensen planten de batatenranken, maar volgens de jongeren brengt *Atangki* daar van verre de knollen aan. Hij maakt dat de menselijke handelingen effectief worden. Raakt een krijger een vijand in de strijd, dan gebeurt dat omdat op dat zelfde moment *Atangki* eveneens die man juist op die plek raakt. En — aldus de informatie van enkele pas gehuwde informanten — een vrouw wordt niet zwanger van de gemeenschap met de man alleen; hun huwelijksgemeenschap wordt pas effectief, wanneer ook *Atangki* gemeenschap houdt met die vrouw. Dit werd naar voren gebracht als verklaring van het feit dat sommige vrouwen snel, andere vrouwen in het geheel niet zwanger worden. Hier tegenover staat dat in de strijd alleen die man getroffen kan worden van wie *Atangki* zijn handen heeft afgetrokken. Welk motief *Atangki* kan hebben om zijn handen van iemand af te trekken werd niet duidelijk; blijkbaar had men daar nog nooit een probleem van gemaakt.

Opzettelijk heb ik duidelijk laten uitkomen dat de hier benutte informatie exclusief afkomstig waren van jongeren. Zij hadden allen toegang tot het sacrale mannenhuis, waren in de gelegenheid toe te kijken en mee te luisteren bij de uitoefening van de cultus, maar niet ingewijd in de diepere achtergrond van de figuren van *Seramki* en *Atangki*. Dat het hierbij ging om twee

voorvader figuren kwam in hun informaties niet expliciet naar voren. Mijn aanvankelijk vermoeden, berustend op de beide termen die voor hen in omloop zijn, werd pas veel later beaamd door oudere informanten. De term *Atangki* wordt o.a. in het noorden van de Okbi vallei gebruikt als een variant op het meer in de Apmisibil gebruikelijke *ating* (in de Kiwirok *atong*). Dit is de titel waarmee een kind zijn vader aanspreekt en over zijn vader praat. Daarnaast sprak men over *Seramki* en *Atangki* beiden als *i kaka i ase* (lett. de vader der mensen); *ase* is nl. de titel waarmee een al oudere jongen over zijn vader spreekt. Hoe moeilijk de jongeren ook de identiteit van beide figuren onder woorden wisten te brengen, zij weigerden hen gelijk te stellen met de categorie van de *kaseng* (demonen) in strikte zin. Dit laatste geldt ook voor de laatste figuur, die ik in dit hoofdstuk behandel: *i kaka onkor a*, een vrouwelijke figuur vallend onder dezelfde categorie als bovenvermelde stamvaders.

DE STAMMOEDER; I KAKA ONKOR A

Zowel de groepering der Tukon als die der Basin kennen nog een vrouwelijke geest, *i kaka onkor a* genaamd. *Onkor* is primair de oudste zuster, secundair ook te vertalen met grootmoeder, zodat de hele aanduiding te vertalen is met: de oudste zuster van de mensen. Hoewel beide groeperingen een dergelijke figuur kennen, wordt haar door elk een onderscheiden functie toegekend. Bij de Basin is de Oudste Zuster even belangrijk als *Seramki* bij de Tukon. In zekere zin vervult zij bij de Basin de rollen van *Seramki* en *Atangki* tezamen. Zoals de Tukon naar het slagveld worden vergezeld door *Atangki*, zo worden de Basin gevolgd door hun Oudste Zuster, die zich echter niet voortbeweegt over de begane grond doch van boomkruin op boomkruin.

De jongeren zeiden openhartig dat zij bang voor haar waren. Wanneer de Basin een nieuw sacraal mannenhuis bouwen, worden de kinderen die willen toekijken weggejaagd met de opmerking: maakt dat je weg komt als je niet wilt dat de Oudste Zuster der mensen je de darmen uit het lijf trekt. Zij volgt de Basin ook wanneer zij hun jongeren naar elders begeleiden voor de initiatie. Jongeren van de Tukon herinnerden zich dat zij door hun ouders gewaarschuwd waren niet te gaan kijken, wanneer zij de vertrekroep hoorden van de Basin op weg uit de Apmisibil naar de plaats van de initiatie: 'want hun Oudste Zuster gaat met hen mee'. De dood van de Basin wordt door haar veroorzaakt: zij trekt hen het hart uit het lijf. Als de Tukon samen met de Basin de dodenwake houden bij een lijk van de Basin, worden zij door hen opmerkelijk gemaakt, 's nachts, op een bepaald fluitend geluid. Zodra het lijk is bijgezet op de dodenstelling, komt zij het lijk verslinden.

Een veel minder lugubere rol wordt toegekend aan de Oudste Zuster der mensen van de groepering der Tukon. Zij heeft geen relatie met het sacrale

mannenhuis. Bij de Uropmabin van Iburbakon verblijft zij in een pisangbos van het soort *jop-tawa* vlak bij het riviertje Okibur. Zij draagt zorg voor de pisang, het suikerriet en de groente *jamin*, d.i. een soort bladgroente bestaande uit kleine, geelgenerfde groene bladeren en blauwgekleurde bloemhalmen. Zij voorziet deze groente van vocht, zodat de pol zich weelderig vertakt met aan de voet steeds weer nieuwe stengels. Via pisang, suikerriet en *jamin* (bladgroente) zorgt zij dat het nodige vocht binnendringt in de mens om hem een gezond uiterlijk te verlenen.

SAMENVATTING

Spontaan zal men al de in dit hoofdstuk behandelde geesten samen vatten onder de term *kaseng*. Bij nadere reflectie zal men zich corrigeren door deze term te beperken tot die geesten die de mensen ziek maken door hun vlees te eten, de demonen. Dit onderscheidingspunt is ongelukkig gekozen daar hetzelfde gedrag wordt toegeschreven aan *Seramki*, *Atangki* en de Oudste Zuster bij de Basin, die men juist niet met demonen gelijk wil schakelen. De *kaseng* (demonen) in strikte zin wonen onder het aardoppervlak, maar komen naar boven om de mensen kwaad te doen. De *okalut* (mensenvrienden) wonen bovengronds buiten het door de mensen in cultuur gebracht gebied. Zij komen naar beneden toe om de mensen bij te staan in de oorlog. In beschaving staan de *kaseng* (demonen) verre ten achter bij de mensen, terwijl de *okalut* de mensen in beschaving lijken te overtreffen, al mag men dit niet zo verstaan alsof de mensen hun bestaan met dat van de *okalut* zouden willen ruilen.

In het centrum van het woon- en leefgebied van de mensen, in het sacrale mannenhuis wonen *Seramki* en de Oudste Zuster der mensen, resp. bij de groepering der Tukon en der Basin. *Atangki* is minder sterk aan een plaats gebonden, hij bevindt zich waar de mensen verblijven. Op één of andere wijze vertegenwoordigen zij de oorsprong der mensen.

HOOFDSTUK IV HET CONTACT MET DE GEESTEN

Uit de zelfverzekerdheid waarmee de informanten hun gegevens verstrekten over de geesten zou de onderzoeker zich bijna verplicht voelen te concluderen, dat ieder van die informanten in rechtstreeks contact staat met de geesten. Vaak poneerden zij hun mening met een stelligheid, die geen tegenspraak dulde, met name de jeugdige informanten. Waarschijnlijk was ieders visie ook nog nooit aangevochten totdat zij in mijn huis met de visie van andere clans of van de andere groepering in aanraking kwamen. Iets oudere informanten waren vaak wel bereid tegenstrijdige details te mitigeren of eenvoudig naast elkaar te laten voortbestaan. Volgens de jeugdige informanten echter brachten zij, die een andere opvatting poneerden, de waarheid verkeerd over. Zij zeiden gemakkelijk: *mok o*, jij liegt — of op zijn gunstigst vertaald: jij vergist je. In feite bracht ieder van hen slechts datgene over, wat hij van anderen had gehoord. Uit het beroep op hun bronnen bleek wel, dat er in ieder dorp bepaalde personen zijn, aan wie een bijzonder gezag wordt toegekend inzake de kennis van de geesten.

De mensen, die met gezag over de geesten kunnen spreken, kunnen theoretisch in twee categorieën worden verdeeld. De grootste categorie wordt gevormd door de leden van de cultusgroep, verbonden aan het sacrale mannenhuis. Hun kennis blijft meer binnen het kader van de verhalen en mythen over de voorvaderfiguren. De leden van de tweede categorie ontlene hun gezag meer aan individueel contact met bepaalde geesten, met name met geesten uit de kring van de *okalut* (mensenvrienden). Deze onderscheiding mag men niet te streng doorvoeren. Er zijn gezaghebbende personen, die tot beide categorieën behoren. Maar mij zijn ook mensen genoemd, die vanwege het feit dat zij geen toegang kregen tot de categorie van de cultusgroep, zich een zekere uitzonderlijke positie binnen het dorp wensten te veroveren door zich te beroepen op persoonlijk contact met de *okalut*. Het lidmaatschap van de cultusgroep berust nl. op selectie, waardoor sommige mensen zich gepasseerd kunnen voelen. De bespreking van het contact met de geesten in dit hoofdstuk wordt beperkt tot de leden van de tweede categorie.

EERSTE CONTACT MET DE GEESTEN

Mensen, die hun gezag van spreken ontlene aan persoonlijk contact met

de geesten, worden aangeduid met de term *Sir-lakonki*. Het eerste deel van de samenstelling, *sir*, betekent oog of ogen. De term *lakon* is de wederzijdse aanspreekterm tussen zonen van twee zusters. Terwijl in het algemeen gesproken in de verwantschapstermen het onderlinge verschil wordt benadrukt, bv. oudere broer tegenover jongere broer, wordt in de wederkerige betiteling *lakon* beider gelijkheid onderstreept. In het dagelijks verkeer wordt de term *lakon* dan ook mede gebruikt in de betekenis van vriend, kameraad. Hoe men zich die relatie van onderlinge gelijkheid voorstelt, wordt visueel geïllustreerd in het woord voor gaffel: *a-lakon*, d.i. twee takken van dezelfde lengte of op dezelfde lengte afgekapt, ontsproten aan een gemeenschappelijke oorsprong; op elkaar aangewezen wil ieder van beide takken tot zijn recht komen. In *lakon* valt dus te beluisteren de nuance van gelijkheid en van noodzakelijke verdubbeling van elkaar. Een andere samenstelling met *lakon*, die wij al ontmoet hebben, was *kaka-lakon* (mensen-vriend), toegekend aan de *awiamin*, de wreker van het persoonlijk onrecht en aan de *okalut*, de de mensen superieure, behulpzame geesten. De oorspronkelijke betekenis van *kaka-lakon* zou misschien meer nog dan in de vertaling mensenvriend recht worden gedaan met de vertaling dubbelganger van de mensen. Zo zou men *sir-lakon* kunnen vertalen met ogen-vriend, maar wellicht is het juister te vertalen met dubbel-ogig, d.i. iemand die het gegeven is het voor iedereen zichtbare te zien maar tevens het voor anderen niet zichtbare. Ter vertaling van *sir-lakon* maak ik gebruik van de term ziener.

Van verschillende ziener heb ik proberen na te gaan hoe zij tot ziener zijn geworden. Uit deze onderzoeken blijkt, dat er in dit proces een zeker schema aanwijsbaar is, waaruit tenslotte iemand als ziener te voorschijn komt. Daarom heb ik dit proces verdeeld in fasen.

Fase I — Een dergelijk proces begint met verschijnselen die ons doen denken aan tijdelijke waanzin. Hiervan kan een bepaald individu het slachtoffer zijn, maar soms blijkt er a.h.w. een golf van waanzin over een dal te gaan waardoor vele mensen worden aangetast. Terwijl deze golf van waanzin bij de meesten geen merkbare sporen nalaat, resulteert zij bij een enkeling in de functie van ziener.

Zo'n golf van waanzin, waardoor vooral de jongeren, zowel mannen als vrouwen, werden aangetast, maakte ik van enigszins nabij mee in oktober '65. Deze golf werd aangeduid met *kinum diron*. *Diron* is de actieve vorm van het werkwoord dat wij gewoon zijn passief te gebruiken: bezeten zijn van. De betekenis van het woord *kinum* kon niemand mij verduidelijken. Mij werd verteld dat zij die erdoor waren aangetast eikenbladeren hadden gegeten. Als zij iets geurigs roken — aldus mijn informanten — zoals erwten of bepaalde paddestoelen, hadden zij zichzelf niet langer in bedwang en begonnen zij wild rond te springen. Zij probeerden andere mensen te slaan of richtten hun pijl en boog op anderen zonder dat zij echter tot raak schieten kwamen. Om hun

toestand te beschrijven grepen mijn informanten herhaaldelijk terug naar een bepaald beeld, waarvan de betekenis mij duister is gebleven. Dit gezegde luidde: als zij in een dergelijke toestand vuur zien, worden zij razend, het vuur lijkt hun toe water te worden, zodat zij zich in het vuur willen storten om het te doven. Vuur oefende dus een onweerstaanbare aantrekkingskracht uit. Anderen, niet in die mate aangetast, moesten dan snel ingrijpen om brandwonden te voorkomen. De aangetasten en niet-aangetasten waren geneigd elkaars gezelschap te ontlopen; de laatsten bezagen het met een zekere argwaan op afstand. De methode om iemand te kalmeren die zichzelf niet meer meester is, is hem dwingen tot roken.

Uit het eten van eikenbladeren — aldus mijn informanten — volgt dat tong en verhemelte opzetten, maar wonderlijk genoeg gebeurde dit hun niet. De waanzin uitte zich verder in het uitstoten van woorden en klanken ontleend aan een volkomen vreemde taal, die voor de aangetasten onderling wel, maar voor de niet-aangetasten niet verstaanbaar heette te zijn. In feite leek bij velen deze vreemde taal verdacht veel op een imitatie van het dialect van het onderdistrict Kiwirok, dat vaker voor imitatie wordt aangegrepen; onverstaanbaar soms door een vervormde uitspraak van de woorden. Ik herinner mij dat de onderwijzer in de Apmisibil een al ouder meisje enkele dagen thuis heeft laten blijven, omdat ook zij was gaan kijken naar de overkant van de Okbi met als gevolg, dat zij tot ontzetting van heel de klas zich voordeed alsof zij niet normaal meer kon articuleren.

Vanuit het gebied rond de rivier de Okngo in het noorden was deze golf langs de westelijke helling van de Okbi via de zijrivieren Okngubel en Okefok al tot aan Okbetel doorgedrongen. In de Apmisibil sprak men de verwachting uit, dat zij ook daarheen zou overslaan. Onder het werken aan het vliegveld hadden sommige jongeren al uitdagend eikenbladeren bij de hand, zonder dat zij er toe kwamen om ze te gaan eten. Wat de mensen in mijn nabijheid het meest aansprak was het gerucht dat enkele van deze bezetenen tezamen zomaar een huis omver hadden gelopen en dat zij bij een ander huis op het dak geklommen waren en zich vervolgens op de rug daarvan af hadden laten glijden, dit alles zonder enig letsel op te lopen. Zij die het gebeuren alleen van horen zeggen wisten, waren dieper onder de indruk dan zij die nieuwsgierig geworden zelf waren gaan kijken. Hoewel mij ten stelligste verzekerd was dat de met waanzin aangetasten tot hun dood daarmee behept zouden blijven, bleek na een week alles weer tot de normale toestand te zijn teruggekeerd.

Een soortgelijke golf, die zich een generatie eerder moet hebben voorgedaan achter in de Okbaapvallei, maar nu weer ter sprake kwam, werd aangeduid met *semnaning*; de term zelf konden mijn informanten niet vertellen, doch kernachtig werd deze golf aangeduid met doen-als-de-wind. Uit de diverse beschrijvingen kwamen de volgende constanten naar voren. Het hield verband met de *kabong*-jacht. Mannen die er door aangetast waren, klommen

tot heel hoog in de bomen, terwijl hun vrouwen met de stenen bij onder tegen de stam sloegen, maar ongelukken waren er niet gebeurd. Anderen — ik geef slechts hun beschrijvingen weer — waagden zich zelfs tot in het topje van de pisangbomen om daar te gaan staan dansen. Weer anderen zetten zich neer op een boomtak met de rug tegen de stam geleund, en met hun booghout het einde van een tak omvattend lieten zij de boom heen en weer zwiepen. Zij werden in staat geacht om anderen de tabak, die dezen aan het roken waren, uit de hand te nemen zonder dat het gemerkt werd. Terwijl zij meenden zelf te roken, rookten de aangetasten hun tabak op en tot slot stopten zij hen hun peuk weer in de hand. In die periode voedden zij zich met *ngumól*, een soort waterplant met op taroblad gelijkende bladeren en jeukverwekkende bloemkelken. De knollen van deze waterplant werden door hen gelijkgesteld met taro en de bladeren met *matul*, eetbare bladeren van een daartoe gekweekte struik.

Individuele gevallen van tijdelijke razernij treft men aan bij het dansen. Ook hier is in de verschijnselen een bepaald patroon aanwijsbaar. Plotseling begint een van de dansers dwaze sprongen te maken; hij wordt handtastelijk of op de dansvloer gezeten slaat en trapt hij met armen en benen naar de omstanders. In de beschrijvingen wordt ook hier meestal een aanval op het vuur vermeld. Tenslotte wordt roken weer het probate middel genoemd om zo iemand tot rust te brengen.

Blijvende krankzinnigheid wordt aangeduid met de term *mutanak*. De twee krankzinnigen die ik zelf in de loop van de jaren ontmoet heb bleken ongevaarlijk te zijn. Ter verklaring van hun afwijkend gedrag maakten anderen mij eenvoudig erop attent dat zij *mutanak* (krankzinnig) waren; verder werd aan hen geen bijzondere aandacht besteed. Handelt iemand plotseling tegen de draad in, dan is de gebruikelijke uitdrukking om hem tot de orde te roepen: ben je gek geworden? Dit kan gebeuren als iemand zonder te waarschuwen binnenshuis een ander van achteren wil passeren of als iemand zich zonder meer tussen anderen indringt om een plaats nabij het vuur te bemachtigen, als men zittend rond het vuur een ander hindert door niet de voeten in te trekken, etc.

De complete uitdrukking luidt *mutanak diron*. Uit de wijze waarop het werkwoord *diron* wordt gebruikt, blijkt dat men krankzinnigheid of razernij wijst aan iets buiten de mens, dat deze mensen tot bepaalde daden aanzet. Zonder dat ik kan aangeven wat deze termen wel betekenen, meen ik te mogen zeggen dat *kinum*, *semnaning* en *mutanak* geen aanduidingen zijn van bepaalde geesten; zij duiden eerder de toestand aan waarin de mens zelf verkeert. Op de vraag wie dan wel bezit van hen heeft genomen, zoals in het werkwoord *diron* tot uitdrukking gebracht wordt, en hen tot het begaan van die daden aanzet, volgde geen spontaan antwoord. Men veronderstelde dat er demonen bij betrokken waren of — in het geval van *semnaning*, doen-als-de-wind, — de voorvaderfiguur *Atangki*.

Fase II — Een aanval van waanzin kan de inleiding zijn tot het in contact treden met geest, met name met de *okalut*. Anseripki Setamanki, een gerespecteerd ziener in het dorp Sironaip, was met de *okalut* in contact gekomen na de golf van waanzin, aangeduid met *semnaning* of doen-als-de-wind.

Hoe men zich dit in contact treden met de geesten voorstelt, kan ik illustreren met het geval van Wengbetan Kasipmabin en Weripki Kasipmabin, twee mannen uit het dorp Fisilkop. Beiden hadden hun eerste ontmoeting met de *okalut* in het oerwoud. Eens, toen heel het dorp het oerwoud ingetrokken was voor de pluk van pandanus-noten, had Wengbetan de anderen achter zich gelaten en was op zijn eentje steeds dieper het oerwoud ingetrokken langs een door de *okalut* gebaad pad. Zo kwam hij aan in het centrum van de pandanus-nootbomen, in een dorp van de *okalut*. Hier had hij toen voor het eerst zijn latere vriend Irinsiljap, het hoofd van het dorp der *okalut*, ontmoet.

Zijn verwant Weripki Kasipmabin had zijn eerste ontmoeting tijdens de *kabong*-jacht. Net toen hij een *kabong* had gepijld, rende een ...de langs de boomstam naar beneden. Terwijl zijn hond achterbleef bij het reeds gepijlde wild, zette Weripki alleen de achtervolging in. Plotseling kwam Weripki tot de ontdekking dat hij in een dorp van de *okalut* was terecht gekomen. Het dorp leek geheel verlaten te zijn. Weripki is op de omheining gaan zitten en heeft de omgeving in zich opgenomen. Op het erf van het dorp groeiden volop pandanus-bomen en het sacrale mannenhuis was veel groter dan dat in de dorpen der mensen. Toen hij een poosje op de omheining had zitten uitrusten, kwam uit het sacrale mannenhuis een *okalut* op hem toe met tabak. Sindsdien is die geest, Ninjap geheten, zijn persoonlijke vriend. Ondertussen had zijn vrouw lange tijd in de jachthut in het oerwoud op hem zitten wachten. Toen Weripki tenslotte terugkeerde, was hij als een razende te keer gegaan: hij had het vuur als water willen opdrinken. Sinds dit voorval in het oerwoud heeft Weripki dit verschillende keren ook in het dorp zelf gehad. Dan maakt hij zijn ogen en slapen zwart met houtskool, springt als een dolle rond in de woning of rent met pijl en boog door het dorp. Hij schiet daarbij ook, maar heeft nog nooit iemand geraakt.

Dat het oerwoud aanleiding geeft tot dergelijke belevenissen zal niemand ontkennen die uit eigen ervaring het oerwoud kent, die zelf dagenlang de ondefinieerbare melancholie en dreiging ervan op zich heeft voelen drukken. Mensen kunnen bevangen worden door de onmetelijkheid van het oerwoud, dat als het ware steeds dichterbij op de mens toedringt en hem dreigt te zullen overweldigen. Tien tot twintig meter hoge bomen, begroeid met wanstaltige gedrochten van varens en orchideeën, behangen met mossen en lianen, staren onafgebroken de mens aan. Rondom heerst een stilte, die nooit werkelijk stilte is. Elk krakend takje kan duiden op gevaar, naamloos gevaar. Men moet het zelf misschien ervaren hebben om het te kunnen begrijpen, op tournee bv.

met de dragers. Tijdens een rustpauze in het oerwoud zelf, wanneer de stilte gelegenheid gegeven wordt zich op te dringen, kan alleen het geluid van een afknappende tak al verlamdend werken. De spaarzame plekken waar de mens zich kan koesteren in de behagelijke zonnearmte betekenen een verademing. Na dergelijke ervaringen kan men zich voorstellen wat één van hen kan overkomen als hij zich toevallig te ver van de anderen heeft verwijderd.

Fase III — De vriend, die zij in het oerwoud ontmoet hebben, komt hen vervolgens in het dorp regelmatig opzoeken. De vriend *okalut* van Kangfung Uropmabin, de oudste inwoner van het dorp Iburbakon, Misiljap genaamd, onderhield met hem zulke hechte vriendschapsbanden dat hij zich vlak achter het dorp Iburbakon nabij het verboden meertje Alengsit een huis bouwde, onzichtbaar uiteraard voor niet ingewijden. De enkele pandanus-bomen vlak bij het dorp Iburbakon zijn door zijn vriend Misiljap voor nassaschelpjes elders gekocht, in het dal van de Okfafi, vlak bij de bakermat van zijn clan, en toen bij Iburbakon geplant. Dit werd de reden genoemd waarom men niet van de bladeren van deze pandanus gebruik mocht maken voor dakbedekking en de vruchten van deze bomen niet mocht plukken. Toen ooit een paar mannen, dit verbod negerend, met bladeren van deze bomen de lekken in hun huis hadden proberen te stoppen, begon het dak zoveel water door te laten dat zij noodgedwongen een heel nieuw dak hadden moeten aanbrengen.

De *okalut*, met wie enkele mensen vriendschapsbanden onderhouden, zijn in hun eigen wereld belangrijke personen. Dat zij vriendschap zochten met mannen als Kangfung Uropmabin hoefde niemand te verwonderen, want Kangfung was een belangrijk persoon onder de mensen. Het feit echter dat ook Wengbetan en Weripki prat gingen op hun vriendschap met enkele belangrijke mannen uit de kring der *okalut*, wekte wrevel bij de anderen, daar zij zelf rechtens volkomen onbelangrijk geacht mochten worden.

Zij die als ziener optreden worden verondersteld in het bezit te zijn van een *mong* (wesp)¹. Niemand van mijn informanten had echter ooit een wesp van een ziener gezien. Ook deze wesp heet afkomstig te zijn van de *okalut*. Toen ik eens dieper op het bezit van de wesp ingaande dit toespitste op het geval van Wengbetan, wisten informanten zich te herinneren dat hij hiermee teruggekomen was van een dansfeest te Fomding in het onderdistrict Kiwirok. Informanten uit het dorp Benejakwol trokken deze bewering in twijfel, want één van hun clan, Denaweng Urfon, vroeger zelf een ziener, had gezegd dat zijn wesp hem door Wengbetan ontstolen was; daarom was hij sedert zelf beroofd van zijn zieners-gave. Informanten, verwant aan Wengbetan, zeiden dat Wengbetan hen zelf had gezegd deze wesp persoonlijk van zijn vriend *okalut* in ontvangst te hebben genomen, op een nacht in het donker, daarbij bijgelicht door het licht dat uit diens ogen scheen.

¹ Vermoedelijk een bij. Blijkens p. 370 maakt het dier ook honing (v.B.).

Fase IV — Als hij door het contact met de *okalut* in het bezit gekomen is van een wesp, moet de aspirant-ziener nog in de leer bij een ervaren ziener. Wengbetan was in de leer geweest bij Kitokmena Alwolmabin. Deze staat bekend als de meest bekwame ziener tot ver in de omliggende dalen, wat wel blijkt uit het feit dat hij tijdens zijn leven zes vrouwen heeft getrouwd, waarmee hij inderdaad de kroon spant. Over deze opleiding zijn mij verder geen gegevens verstrekt. Wengbetan zelf had gezegd dat Kitokmena hem van zijn zienersgave had overgedragen door een blad van de pisang-tawa in repen te scheuren, deze repen op elkaar gestapeld op zijn ogen te leggen en te doorboren met een priem. Vanuit de duisternis van zijn met bladeren afgedekte ogen had Wengbetan zo het licht kunnen opvangen van de voor anderen onzichtbare wereld.

DE ZIENERS IN DE UITOEFENING VAN HUN FUNCTIE

Op verschillende wijzen kunnen de zieners hun contact met de wereld der geesten ten nutte maken voor zichzelf en hun verwanten. Zij voorzien onheil, zodat zij de gemeenschap daarop kunnen attenderen en het beraamde onheil kunnen verijdelen. Praktisch belangrijker is dat zij de geesten kunnen raadplegen over de afloop van een ziekte. Vaak kunnen zij de oorzaken van een ziekte aanwijzen en verwijderen. Maar dank zij dit contact hebben zij ook de macht anderen ziek te kunnen maken. Een enkeling onder hen heet ook aan dit contact zijn relatief grote rijkdom aan schelpen te danken te hebben. Deze mogelijkheden, die het contact met de geesten biedt, worden niet door elke ziener in dezelfde mate of op dezelfde wijze benut: de één blijkt meer gezocht te worden omdat hij zieken kan genezen, de ander meer gevreesd te zijn omdat hij mensen ziek kan maken. Systematisch worden deze mogelijkheden hieronder uitgewerkt.

I Voorzien van heil en onheil — Het nieuwste, veel gebruikte hulpmiddel in het voorzien van de toekomst is de spiegel. Deze wordt niet zozeer benut door de erkende zieners als wel door hen die nog geen naam hebben gemaakt. In de spiegel blijken zeer variabele beelden te kunnen worden opgevangen. Ik geef hiervan enkele voorbeelden.

Tijdens de aanleg van het vliegveld dreigde er weer eens oorlog voor de bewoners van de Apmisibil van de kant van de mensen rondom de rivier Okbetel. De sfeer op het werk was onrustig. Toen de oude Bangupki Ningdana zijn spiegel raadpleegde, zag hij dat de mannen van Okbetel zich inderdaad op weg hadden begeven en op dat moment achter de bergrug Lelum waren om hen van achteren te kunnen overvallen. De rest van de morgen heeft men tijdens het werk voortdurend met de ogen de Lelum

afgespeurd, maar dank zij de spiegel van Bangupki moet de vijand zich betrapt hebben gevoeld, want hij is niet komen opdagen.

Sengeweng Alwolmabin zag in zijn spiegel dat er mensen met rotan gebonden in de vijver Turkopsit werden gegoooid. Aanvankelijk een raadselachtig beeld. Geruime tijd later kwam vanuit Mabilabol een politiepatrouille naar de Apmisibil om een oorlog te beslechten. De raddraaiers werden gevangen genomen en vastgehouden in het tijdelijke bestuurshuis nabij de vijver Turkopsit. Toen de gevangenen ook nog werd geleerd hoe zij zich moesten baden, was het beeld compleet.

In Atolbol, een dorp aan de westkant van de Okbi, nabij de Okngubel, zag iemand ten gerieve van mijn vriend Tangontap Urfon hoe deze zich op weg begaf naar mijn huis om medicijnen te halen. Vervolgens zag de man in zijn spiegel hoe Tangontap op de terugweg van mijn huis dood neerviel. Dit beeld werd bevestigd door een vrouw ter plaatse, die *mutanak* (krankzinnig) is. Tangontap heeft zich echter door dit beeld niet weerhouden gevoeld om het contact met mij voort te zetten.

Dit zijn voorbeelden van ongevraagd verstrekte inlichtingen; op zichzelf kan uiteindelijk iedereen dit, maar toch zal men met het voorzegde rekening houden, men weet zich gewaarschuwd. Tangontap voelde zich enerzijds hier al boven staan, maar anderzijds achtte hij het raadzaam mij terloops mee te delen wat hem voorzegd was.

Om inlichtingen in te winnen begeeft men zich naar erkende zieners. De mij bekende gevallen betreffen alle de kwestie of een zieke zal blijven leven of zal sterven en wat men tegen de ziekte kan doen. Ik geloof niet dat zij worden geraadpleegd over het nut van een oorlog, de uitslag van een handelstocht of iets van dien aard. De vraag naar de uitslag van een ziekte kan de ziener niet uit zichzelf beantwoorden; hij moet ook zelf te rade gaan, zonder dat altijd duidelijk wordt wie door hem geraadpleegd wordt.

Een wijze van raad inwinnen is het *alut kuplon*. Hoe deze uitdrukking moet worden vertaald is mij niet duidelijk; deze uitdrukking werd naar voren gebracht, toen ik eens peinzend met een potlood op het tafelblad tikte. Tijdens zulk een ceremonie tikt de ziener op de vloer van zijn woning; gaat het tikken onafgebroken door, dan zal de zieke blijven leven, breekt het tikken plotseling af dan zal de zieke sterven. In dezelfde trant kent men het *delop kuplon*; de betekenis der termen is mij niet bekend. In dit geval wordt de ziener van buitenshuis het antwoord gegeven in een melodieuze gefluit, toegeschreven aan de *awia-min* van de ziener. De ziener behoort zelf dit antwoord te interpreteren.

Nofutwok Uropmabin, bijgenaamd *kasengki* (die van de demonen), ontvangt het antwoord via het gebladerte der homen. Vraagt men hem naar de toekomst van een zieke, dan tuurt hij lange tijd naar het gebladerte. Door het dichte gebladerte boort zijn wesp een gat waardoor hem zicht gegeven wordt

op wat anderen verborgen blijft. Of hij staart geruime tijd voor zich uit in de lege ruimte en leest het antwoord af uit het gebarenspeel dat de geesten der overledenen daar voor hem opvoeren.

Van een ziener wordt niet vereist dat hij het antwoord in duidelijke bewoordingen aan de belanghebbenden overbrengt. Hij kan dit antwoord ook overbrengen zonder dat hij het zichzelf bewust hoeft te zijn. Wrijft een ziener bv. met zijn vinger onder zijn neus langs, eenvoudig omdat hij daar jeuk heeft, dan zal dit gebaar door de belanghebbenden worden geïnterpreteerd als een teken dat de zieke zal sterven. Het lijkt mij dat in de praktijk het antwoord vaker wordt gegeven door de belanghebbenden zelf dan door de geraadpleegde ziener. In zekere zin kan de ziener geduldig afwachten tot zij hun eigen interpretatie hebben verwoord. Of een ziener vaak wordt geraadpleegd inzake leven of dood is mij niet bekend. Dat hij door zijn gedrag de mensen fascineert, moest ik haast wel concluderen uit hun protest tegen mijn gedachteloos spel met het potlood.

II Verwijderen van de oorzaak van een ziekte – Zoals een ziener in staat geacht wordt het ongekende te voorzien, zo wordt hij ook in staat geacht het onzichtbare te voorschijn te halen. Hij kan vreemde voorwerpen verwijderen uit het lichaam van een zieke. In deze hoedanigheid wordt hij aangeduid met de term *talmon kandonki* (iemand, die schadelijke voorwerpen kan verwijderen). Deze vreemde voorwerpen worden gelocaliseerd in de keel, de longen of de buik. Elk van deze plaatsen vereist een aangepaste behandeling.

Toen Bakonsonki Uropmabin weer eens last had van een opgezette keel en benauwdheid, bracht zijn vaders zuster hem naar haar man, van wie zij gescheiden leeft, Anseripki Setamanki. Zij troffen hem aan in zijn tuin nabij het dorp en daarom hebben zij zolang meegedaan met zijn werk, totdat hij naar huis terugkeerde. Thuis gekomen haalde Anseripki uit het mannenhuis een pijl van het soort dat men gebruikt voor de vogeljacht. Inplaats van een pijlpunt zitten hier in de schacht drie of vier uiteenwaaierende stokjes vastgestoken, onderling met rotan verbonden, in de vorm van een korfje. Deze pijlpunt richtend op het dorp van de patient zette hij de onderkant van de pijlschacht aan de mond en zoog hieraan. Toen hij daarna het korfje van opstaande pijlpunten verwijderde, bleek daaronder in de holte van de rieten schacht een bundeltje te zitten, bestaande uit een stukje spek, gewikkeld in pisangblad. Nadat hij dit stukje spek aandachtig had bekeken, luidde de uitspraak dat de opgezette keel te wijten was aan de *sengair* (overledenen) van hun dorp Iburbakon. Anseripki genas de zieke niet, hij wees alleen de weg die daartoe moest worden bewandeld: de overledenen van het eigen dorp tevrede stellen.

Toen Nongwok Kasipmabin vanwege keelpijn de hulp inriep van een ziener in zijn eigen dorp, Wengbetan Kasipmabin, nam deze zijn vogeljacht-pijl,

richtte de punt op het dorp, zette het uiteinde van de schacht aan zijn mond, zoog en haalde vervolgens een steen uit zijn mond te voorschijn.

Afankulip, de vrouw van Bipnit Urfon te Benejakwol, ging met haar keelpijn naar haar broer Anseripki Setamanki. Deze nam zijn vogeljachtpijl, ontdeed de schacht van de uiteenwaaierende stokjes der pijlpunt, bracht de schacht naar zijn mond, zoog en haalde toen een bosje haar uit de holte bovenin de rieten schacht.

Binnen een bepaald schema, dat door de zieken wordt gekend, kan door de ziener enige variatie worden aangebracht, maar van hem wordt verwacht dat hij zich in het algemeen aan het schema zal houden; zonder dat worden zijn handelingen ongeloofwaardig. Duidelijker nog komt dit patroon naar voren in de volgende voorbeelden van pijn in de borst.

De eerste vrouw van Kangfung Uropmabin ging met pijn in de borst naar de man van haar dochter, Anseripki Setamanki. Zij zelf bracht mee wat voor de behandeling noodzakelijk werd geacht, *jofok*, het sponsachtig binnenste van een rottende pisangstengel. Anseripki nam deze spons van haar aan, betastte hem langdurig, drukte de spons vervolgens op haar borst, zodat het water eruit vloeide en telkens als hij de spons terugnam, kwam er een steen mee te voorschijn.

De vrouw van Bipnit Urfon was met een last hout uitgeleden en tengevolge van deze val voelde zij pijn in de borst. Haar broer Anseripki haalde met de spons van pisangstengel een vijftal stenen te voorschijn.

Toen Damfakan longontsteking had, liet men Wengbetan Kasipmabin komen. Met zijn mond op diens borst zoog hij verschillende stokjes te voorschijn, die hij in het schemerdonker naast de zieke op de vloer uitspuwde. Deze stokjes werden aangeduid met de naam *ara* (pijlen). Zo liet Baki Alwolmabin mij eens een bundel stokjes zien, die naar mijn gevoelen verdacht veel leken op de harde stukjes schil van een suikerrietstengel. Elk stokje duidde hij aan met de naam van een der verschillende pijlsoorten. Succesievelijk had een ziener al deze *ara* (pijlen) uit zijn borst te voorschijn gehaald. Hij bewaarde de bundel zorgvuldig tussen de bladeren van het dak.

Uit de buik van een zieke met buikklachten komt bijna steeds hetzelfde te voorschijn: *unom ebil* (strootje uit een biezen schaamrok) of *unom saklon* (een deel van een strootje). In het verwijderen hiervan is Kafol Kasipmabin van het dorp Fisilkop gespecialiseerd. Hij begint zijn behandeling met de buik van de zieke te bestrijken met rode kleipoeder, dat met water is aangemaakt. Hier wrijft hij met een spons van pisangstengel over heen, waaruit vervolgens de strootjes te voorschijn kunnen worden gehaald. Ook voor varkens, die weigeren hun bataten te eten, kan men bij Kafol terecht of hem aan huis ontbieden. Met behulp van de spons van pisangstengel haalt hij evenzo strootjes afkomstig van de schaamrok der vrouwen te voorschijn.

Zou men moeilijkheden willen maken in verband met de inconsequentie,

dat wel zichtbare voorwerpen naar buiten komen, maar zichtbare gaten in het lichaam ontbreken, dan zou men verwijzen naar de wesp van de ziener. De wesp is in staat gaten te maken waar geen gaten worden gezien en ze dicht te naaien na het verwijderen van het vreemde voorwerp.

Een geheel eigen taak tenslotte valt toe aan Nofutwok Uropmabin. Hij spoort de gaten op in de grond, waarlangs de ziekmakende demonen aan het aardoppervlak komen, zodat men deze gaten kan dichtstoppen om hen de weg naar boven af te sluiten. Toen de vrouw van Kafol, de man die zelf bij buikklachten optreedt, ziek was, verzekerde Nofutwok hen dat hier een demon bij betrokken was. Tussen en achter de huizen van hun dorp groeien weelderig de batatenranken van een vroegere tuin. Met een stok porde Nofutwok tussen de bladeren totdat zijn stok plotseling zelf rechtop in de grond bleef staan. Hij was met zijn stok in het gat terecht gekomen, waarlangs de demon naar boven placht te komen. Met een steen heeft men dit gat toen afgesloten.

In al de bovenvermelde voorbeelden ontbreekt een direct beroep op het contact met de *okalut* of andere soortgelijke geesten. De nog jonge ziener Wengbetan Kasipmabin brengt dit soms in de encensering expliciet tot uitdrukking. De patient moet wachten totdat het donker is geworden; zolang kan hij zich aansluiten bij de andere mannen in het sacrale mannenhuis. Door te zingen worden de *okalut* opgeroepen. De patient zelf is getuige van het gesprek dat Wengbetan vanuit het huis met de *okalut* buiten voert. Tenslotte haalt Wengbetan, bezeten van de *okalut*, de vreemde voorwerpen uit het lichaam van de patient te voorschijn.

De zieners worden meestal te hulp geroepen door hun naaste verwanten of aanverwanten. De enkele keren dat patient en ziener geen verwanten waren, was het niet moeilijk een indirecte verwantschapslijn te ontdekken in degenen die als tussenpersoon optraden. In het gebied van de Apmisibil waren in totaal zes zieners, die in staat geacht werden vreemde voorwerpen te kunnen verwijderen. Drie van hen behoorden tot het dorp Fisilkop; de andere drie woonden verspreid over drie dorpen, één in Iburbakon, één in Sironaip en één in Oktanglap. Van deze zes bleken twee zich gespecialiseerd te hebben zonder dat daarmee de anderen waren uitgesloten om zich ook op dit gebied te laten consulteren.

Mijn informanten waren geneigd hun gave om vreemde voorwerpen uit het lichaam van een zieke te verwijderen niet op zichzelf te zien, maar in een bredere context. Zoals zij in staat werden geacht voor anderen onzichtbare voorwerpen op te kunnen diepen uit het menselijk lichaam, zo achtte men hen ook in staat om te putten uit een onzichtbare schat van schelpen. Zelf beweerden de zieners deze schelpen te verkrijgen via de *okalut*. Hierbij speelde hun wesp een zo belangrijke rol dat men de vroegere schelpen van de vele, door ons later geïmporteerde schelpen placht te onderscheiden met de

aanduiding *sewol mongki* (schelpen van wespen afkomstig). Iemand die in deze ieders verbazing afdwong, was Kitokmena Alwolmabin, de man die zes vrouwen heeft getrouwd. Of de zieners direct schelpen vroegen als betaling na een consult is mij nooit duidelijk geworden. Mijn informanten ontkenden dit. Omdat zij hun praktijk vooral onder verwanten uitoefenden, lijkt het mij ook niet waarschijnlijk.

III Veroorzaken van ziekte en dood — De keerzijde van het kunnen verwijderen van vreemde voorwerpen is de macht anderen ziek te maken. In deze hoedanigheid worden de zieners aangeduid met de term *kaka-biski*. Hoewel ieder van hen dagelijks dit woord gebruikt, bleek het moeilijk te zijn een heldere uiteenzetting te geven van de preciese inhoud van deze term. Spontaan beschouwt men de term *bis / biski* als een kwalificatie bij het zelfstandig naamwoord *kaka* (man, mens). Oppervlakkig zou men dus kunnen vertalen met 'iemand, die kan toveren'. Door combinatie van verschillende gegevens kreeg ik tenslotte het volgende beeld. *Kaka-biski* moet worden verstaan in de trant van de *awia-min* als een op zich bestaand wezen, handelend in opdracht van een mens, zijn meester. In tegenstelling tot de *awia-min*, die handelt op eigen initiatief, buiten de verantwoordelijkheid van zijn meester, ontvangt de *kaka-biski* zijn opdrachten van een mens. Zonder dat mij duidelijk werd hoe iemand in het bezit komt van een *kaka-biski*, gaf men blijk een nauwe samenhang te zien tussen de van de *okalut* verkregen wesp en de *kaka-biski*. Uit hetgeen volgt zal blijken, dat men geen uitgebalanceerd onderscheid maakt tussen de *kaka-biski* en zijn meester: nu eens wordt een handeling direct aan de meester toegeschreven, dan weer indirect via de *kaka-biski*.

In het proces waaruit ziekte en dood resulteren kunnen verschillende stadia worden onderscheiden. De zieners kunnen niet zondermeer iedereen doden, die zij de dood toewensen. Allereerst is nodig dat zij een zekere macht over die persoon verkrijgen.

a — *Iemand binnen zijn macht brengen* — Zij verkrijgen macht over iemand door zich in het bezit te stellen van iets dat ten nauwste met de levensbehoeften van het slachtoffer verband houdt, bijvoorbeeld etensresten, het eind of de peuk van de *sapuk* (bij wijze van sigaar bereid tabaksblad). Deze handeling wordt aangeduid met de term *ningil faklon*. *Faklon* moet worden vertaald met schenden, misbruik maken van; *ningil* betekent primair tanden en vervolgens naam: misbruik maken van iemands naam. Heel lang is de benaming van deze handeling mij een raadsel gebleven, evenals overigens voor mijn informanten toen zij op deze benaming werden geattendeerd. Uit het vervolg zal echter blijken, dat er inderdaad verband is tussen deze uitdrukking en een bepaald stadium in het proces van ziek maken.

Men weet zich ten zeerste kwetsbaar in hetgeen direct verband houdt met

de vitaliteit van het lichaam, d.i. met alles wat gegeten wordt en alles wat door het lichaam wordt afgescheiden. Omdat *sapuk* (tabak) ook wordt beschouwd als iets dat gegeten wordt (*sapuk weron*, roken), let men scherp op wat ermee gebeurt. Als iemand een blad tabak in een *beten* (dekblad afkomstig van een bepaald soort plant) heeft gerold en na zelf enige trekken te hebben genomen anderen hiervan mee laat roken, mag hij verwachten dat tenslotte minstens de peuk aan hem wordt teruggegeven, opdat hij deze eigenhandig kan vernietigen door hem in het vuur te werpen. Men blijkt daarentegen geen moeite te doen om de schillen of de uitgekauwde resten van een suikerrietstengel te vernietigen. Let men op de werkwoorden die in verband met het uitkauwen van suikerriet worden gebruikt, dan blijkt dat suikerriet niet gecombineerd wordt met werkwoorden die specifiek eten, zich met iets voeden betekenen. Men maakt dus onderscheid tussen wat zich wel en wat zich niet leent voor misbruik. De zorg voor het vernietigen van etensresten kan bezwaarlijk worden verklaard als een soort gesanctioneerde opruimingsdienst, want dan zouden op de eerste plaats juist de resten van uitgekauwd suikerriet hieronder moeten vallen, daar deze zwermen vliegen aantrekken. Integendeel, nonchalant worden deze resten op de grond gegooid en achtergelaten.

Naast de *sapuk-ngol* (einde van gerookte sigaar) geldt als een eveneens voor de mens gevaarlijk voorwerp de *boneng-sing* (uiteinde van de bataat). Dit vaak enigszins krullende, dunne uiteinde van de bataat wordt niet opgegeten. Samen met de bij het poffen in de as aangebrande schil van de bataat zal men dit uiteinde in het vuur gooien, opdat het vernietigd zal worden. Nooit is mij een bevredigende verklaring gegeven, waarom juist dit uiteinde, dat niet voor op-eten in aanmerking komt, het meest gezochte voorwerp is, alsof hierin de mens het meest kwetsbaar is. Dit suggereert reeds een bijzondere visie op de *ngol* (uiteinde of begin) in het algemeen. Later zullen we opnieuw met deze visie in aanraking komen.

Dat er ook andere mogelijkheden zijn om macht over iemand te verkrijgen blijkt uit het volgende voorval. Een lid van de clan Setamanki was met enkele leden van de clan Urfon op bezoek bij een Uropmabin. Toen deze Uropmabin zich even uit huis verwijderde, maakten zijn gasten van de gelegenheid gebruik een bataat uit de as te halen en te doorboren met een stokje, zodat enkele kruimels bloem van de bataat aan het stokje bleven kleven. Te laat herinnerde de Uropmabin zich dat hij zijn bataten onbeheerd in het vuur had achtergelaten. Toen hij aarzelde om ze te eten, verklaarden zijn gasten dat hij ze rustig zonder te wassen kon opeten, want buiten hen was er niemand in huis geweest. Pas later toen deze Uropmabin ziek werd, wisten zijn verwanten samen met hem de toedracht te reconstrueren. Zijn dood werd dan ook op de Setamanki en Urfon gewroken.

Men is geneigd zich dit toeëigenen van zaken, waarin de mens kwetsbaar

is, op een controleerbare manier voor te stellen. In het voorbeeld hierboven zijn het de gasten die in staat waren iets van hun gastheer te bemachtigen, doordat zijn bataten onbeheerd binnen hun bereik waren geweest. Bij ziekte van de man komt diens eigen vrouw voor verdenking in aanmerking: zij zal misschien op last van derden, bijvoorbeeld van haar familieleden, iets van hem hebben weggenomen en doorgegeven. Is men in staat de schakels te duiden, waarlangs contact mogelijk is geweest, dan voelt men zich zekerder bij een openlijke beschuldiging van een bepaald individu dan wanneer men zich alleen maar kan beroepen op het niet controleerbare gedrag van iemands *kaka-biski*.

b — *Het benutten van de verkregen macht* — Is iemand, persoonlijk, door tussenpersonen of door zijn *kaka-biski* in het bezit gekomen van zaken, waarin de mens kwetsbaar is, dan wordt hetgeen hij symbolisch met deze zaak doet, effectief in het slachtoffer. Concreet stelde men zich dit als volgt voor. In het bezit gekomen van een peuk doet de ziener deze in zijn *som*. Niemand van mijn informanten had ooit een *som* gezien, zodat betwijfeld mag worden of aan dit begrip iets concreets beantwoordt, maar zij hadden er zich wel een duidelijke voorstelling van gevormd. Een *som* is te vergelijken met een bak van boomschors, waarin men water van het dak kan opvangen. Deze *som* wordt omwikkeld met de lange, stugge bladeren van de rode cordifyle. Vervolgens legt de ziener deze bundel op het rek boven de vuurplaat. Hoe sterker de hitte rondom deze bundel op het rek boven het vuur, hoe warmer het slachtoffer in zijn huis wordt van de koorts. Is het slachtoffer van de hitte bevangen, dan wordt hij benaderd door de *kaka-biski* van de ziener. Deze roept het slachtoffer naar buiten te komen. De zieke is niet in staat deze roep te weerstaan. Zij die bij de zieke waken zien, dat de patient niet meer reageert, dat hij 'afwezig' is. Buiten verandert de patient in een varken. De *kaka-biski* grijpt dit varken aan, snijdt hem binnenshuids het vlees weg, vult de daardoor ontstane holten op met bladeren en stenen en stuurt daarna de patient weer terug naar zijn woning. In diens oren blijft de bedreiging doorklinken: de volgende keer dat ik kom, ga je dood. De omstanders in huis constateren dat de zieke weer 'bij' komt, weer gaat reageren op hun roepen. Het slachtoffer is echter weerloos, wanneer buiten de *kaka-biski* opnieuw hem bij naam roept. Deze kan dus misbruik maken van zijn naam (*ningil faklon*) en hem zo weglukken zonder dat zij, die bij de zieke de wacht houden, in staat zijn zijn heengaan te beletten. Op hun geroep reageert hij niet, zelfs niet als zij hem bij zijn naam noemen. Het hoeft niet te verwonderen, dat een ernstig zieke vaak weinig gelegenheid geboden wordt om gewoon te slapen.

Is de ziener eenmaal in het bezit van een voorwerp waarin de mens kwetsbaar is, dan is geen afstand te groot om het slachtoffer te bereiken. Het overbruggen van deze afstand stelt men zich heel concreet voor. Van veel zieners is bekend dat zij in hun draagnet, verborgen in een bamboekoker, een vogel met zich meedragen. Hun dorpsgenoten wordt terloops wel eens de

gelegenheid geboden een steelse blik in die koker te werpen om zichzelf hiervan te vergewissen. Deze steelse blik is voldoende om hun fantasie verder op gang te helpen en anders zijn er wel zieners die hen hierbij een beetje stimuleren. Zo had Weripki Kasipmabin — heel onschuldig klaarblijkelijk — aan de jongeren in het dorp verteld, dat hij zijn vogel dikwijls benut om honing te puren uit de orchideeën, die ergens hoog tegen de boomstammen hangen te pronken.

Dit zich veranderen in een vogel wordt concreet voorgesteld: de handen worden vleugels, de voeten worden poten, de neus een snavel, etc. Nofutwok Uropmabin vertelde de jongeren in zijn dorp hoe hij eens samen met onder anderen Atungdam Setamanki in vogelgestalte zich begeven had naar een dorp vlak bij de Okngubel aan de overkant van de Okbi, op twee uur lopen afstand van de Apmisibil, om daar iemand te doden. Hun vertrekpunt was een verdorde boom geweest in een verlaten tuin vlak bij de plek, waar mijn huis stond. Aan de voet van de boom had ieder zijn bamboekoker uit het draagnet gehaald en in de gedaante van de daarin verborgen vogel waren zij op een tak gaan zitten, wachtend tot ieder van de deelnemers klaar was. Toen hadden zij als een zwerm sjirpende vogels zich naar de westkant van de Okbi begeven naar het dorp Efoksikin. De tak van een verdorde boom, waar zij samen op neerstreken, begaf het onder hun gewicht, doch in de val had ieder van hen opnieuw zijn vleugels uitgeslagen en vandaar waren ze weer naar de oostkant van de Okbi, naar het dorp Tengtil gevlogen. Na daar even te hebben gerust waren zij naar het dorp van het slachtoffer gegaan. Daar hadden zij hun slachtoffer met een stok, die zij daartoe vanuit Tengtil meegenomen hadden, de nek gebroken en vervolgens waren zij zigzaggend over de Okbi teruggevlagen naar een oude boom te Uldofom in de Apmisibil. Ieder had zijn vogel weer in de koker gedaan en gewoon als mens was ieder van hen naar zijn dorp teruggekeerd. Enige tijd later is die man in het dorp nabij de Okngubel ziek geworden en gestorven.

Maful van het dorp Eboksikin stierf, omdat, toen hij eens overnachtte in het dorp Iburbakon, Kunopmen Uropmabin van hem een peuk had achtergehouden. Toen Maful zich van niets bewust naar zijn eigen dorp begeven had, zijn Kunopmen, Kangfungmut, Binade en nog verschillende anderen als vogels daarheen gevlogen en hebben hem gedood.

Het thema 'zich veranderen in vogels' geeft gelegenheid te over steeds weer nieuwe details te verzinnen, aangepast aan de plaatselijke omstandigheden. Een zwerm vogels, die zigzaggend stroomafwaarts vliegt, kan een groep op moord beluste mannen zijn. Men is hiervan zo diep doordrongen, dat men zich ook werkelijk onbehagelijk voelt als ergens dicht bij het dorp een vogel in een boom langdurig naar het dorp zit te staren. Men voelt zich gedrongen het beest weg te jagen door een steen te gooien. Eens op tournee, toen ik met mijn dragers boven op een bergkam van de klim zat uit te rusten en elk van mijn

dragers een sigaret had gegeven, scheerden plotseling twee loeries vlak over ons heen. Zij kwamen uit het gat van de weg, waarlangs wij naar boven waren geklommen, en over ons heen scherend vlogen zij verder door de tunnel in het bladerendek, waardoor de afdaling is gemarkeerd. Op datzelfde moment viel er onder de dragers een voelbare stilte. Zij toonden zich enigszins opgelucht toen bleek dat ieder nog zijn sigaret had, maar voor de rest van de morgen bleef de stemming onderweg merkwaardig gedrukt.

Op de ambivalentie mens-vogel berusten in het verhaal details zoals het afknappen van de tak onder het gewicht van de mensen. Een dergelijk effect mag niet van een nietig vogeltje worden verwacht. Dit gewichtloos en toch weer niet gewichtloos zijn, onzichtbaar en toch weer niet onzichtbaar, duidt men aan met de term *kukrup*. Dit verschijnsel komt voor in allerlei vormen en gradaties. Soms is men volkomen onzichtbaar, een volgende keer is men waarneembaar in de gestalte van een wesp of een vogel. Soms behoudt men wel zijn eigen gestalte, maar niet het daarbij behorende gewicht. Wanneer in één der verhalen een man zijn tweede vrouw wil verdrinken, omdat zij het kind van zijn eerste vrouw heeft verslonden en de moeder heeft gedood, dwingt hij haar om ook het lichaam van de vermoorde vrouw op te eten, zodat zij tenslotte walgelijk zwaar en dik wordt. Vervolgens maakt hij een brug over een diep ravijn uit de schillen van een pisangstengel. Onder het vlechten van deze brug loopt hij zelf gewichtloos heen en weer om zo de vrouw in de waan te brengen, dat deze brug sterk genoeg is om ook haar te dragen. Zodra zijn vrouw zich op die schijn-brug waagt, stort zij in de diepte. Hij had gebruik gemaakt van één van de vele mogelijkheden van *kukrup*.

c — *De ervaring van het slachtoffer* — Zoals we boven zagen, kan men het slachtoffer met een stok de nek breken, maar zo onvoelbaar, als het ware slechts in aanzet, dat het slachtoffer zelf zich hiervan niet bewust hoeft te worden. Het effect van deze handeling kan zich heel geleidelijk aan het slachtoffer openbaren. Soms is het effect wel onmiddellijk waarneembaar, bijvoorbeeld in het geval van de verlamming van Kalakabol (p. 37). De aanslag kan volkomen onpersoonlijk lijken: net als iemand beneden passeert, laat boven op de helling een steen los; een tak breekt af of een dorre boom in de tuin valt om net als daaronder iemand aan het wieden is. Als ik mij onderweg aan een steen stootte, zouden mijn begeleiders meelevend *bis* zeggen of *somar* (er dreigt jou een ongeluk). Alsof die steen er niet was, toen ik mijn voet neerzetten wilde; dan zou ik er immers wel overheen gestapt zijn. Juist toen ik mijn voet verplaatste, werd die steen omhoog geduwd met de bedoeling me te laten struikelen. Volgens hun mening had iemand het op mij gemunt, wanneer een boomstam over een ravijn, waar zij al jarenlang overheen gelopen waren, net onder mijn gewicht begon te kraken. In dergelijke situaties voelt men zich verplicht meelevend te betonen in een waarschuwend *bis*, misschien ook om een mogelijke verdenking onmiddellijk van zich af te wentelen. Zij,

die iets dergelijks hebben meegemaakt, zullen zich herinneren hoe zulk een opmerking, ondanks de goede bedoeling, irriteert, vooral als men vermoeid is. Intussen moeten wij onbehendige, zwaargebouwde blanken toch wel een de Nalum onbekende bescherming genieten. Hoewel juist ons altijd iets dergelijks overkomt, blijkt deze aanslag nimmer effect te hebben.

Conclusie — De clientèle van de zieners, die vreemde voorwerpen kunnen tevoorschijn halen, beperkt zich tot de naaste verwanten en aanverwanten. Dit hoeft niet te verwonderen zodra men de keerzijde van deze gave kent, de macht om anderen onheil te berokkenen op een de gewone stervelingen niet gegeven wijze. Hoewel op de 507 zielen tellende bevolking van de Apmisibil slechts een zestal mannen duidelijk een functie hebben in het verwijderen van vreemde voorwerpen op grond van hun contact met de geesten, was het aantal mannen, aan wie *bis* werd toegeschreven, veel groter. Meestal was de beschuldiging van *bis* gericht tegen de voornaamste mannen in de dorpen in de omtrek, met wie de verwanten van het slachtoffer niet op goede voet stonden. Dezen bleken echter in hun dorp en vaak nog in andere dorpen over vele handlangers te beschikken. Uit zichzelf zouden het slachtoffer en degenen, die zich zijn lot aantrokken, slechts één of twee namen noemen van verdachten, namen die herhaaldelijk terug kwamen. Toonde ik mij echter bereid met hen dieper op de zaak in te gaan, dan volgde vaak een hele serie namen van mannen die erbij betrokken geacht werden. Niet uitsluitend mannen van andere dorpen kwamen voor verdenking in aanmerking, ook binnen het eigen dorp wist men zich omgeven met niet alleen welgezinde mensen. In het algemeen kan worden gesteld dat zolang iemand gezond is, de dreiging die uitgaat van minder goede verstandhoudingen met mensen elders of in het eigen dorp, niet aan de oppervlakte verschijnt. Acuu wordt deze slechte verstandhouding, zodra men zich ziek voelt. Dan blijkt dat eigenlijk iedere man een potentieel gevaar kan zijn op grond van vermoed contact met de geesten, en iedere vrouw, zelfs de eigen echtgenote, een handlangster.

Sommige mensen vragen erom bekend te staan als mensen die beschikken over onheilwekkende krachten, getuige de geheimzinnige bamboekoker in het draagnet. Hoewel zij achtung genieten in zover zij in staat zijn onheil van het dorp af te wenden, worden zij door de jongeren in het dorp veeleer gevreesd, omdat zij zich ook tegen hen kunnen keren. De meesten die mij opzochten om zich te laten behandelen, voelden zich meer slachtoffer dan meester van *kaka-biski*. Op mijn vraag wat zij toch met *bis* bedoelden, werd steevast geantwoord: *ne ja lulom jo*, hetgeen vertaald moet worden met 'dat weet ik niet' en met 'daar heb ik geen beschikking over'. Nergens komt hun onderling wantrouwen frappanter tot uiting dan in geval van ziekte en dood.

HOOFDSTUK V HET VERSCHIJNSEL ZIEKTE EN DE BEHANDELING

DE ZIENERS IN HUN MAATSCHAPPIJ

In het voorafgaande hoofdstuk lag de nadruk op het vermogen der zieners om vreemde voorwerpen te voorschijn te kunnen halen uit het lichaam van een zieke enerzijds, op hun vermogen om anderen ziek te maken met behulp van aan dezen ontvreemde voorwerpen anderzijds. Een beschrijving van de zieners op zich berooft hen van het perspectief, waarin zij moeten worden verstaan. Men zou moeten uitgaan van de gemeenschap, waarin zij functioneren. Zoals ik reeds enigszins heb aangetoond, is het de gemeenschap die hen creëert en in stand houdt. Een ziener kan voorwenden mee te delen wat hij aan berichten van de geesten ontvangt, in feite echter geeft hij meestal het antwoord dat de gemeenschap van hem verwacht. De gemeenschap interpreteert zijn antwoord. Een zieke brengt zelf de spons mee van pisangvezel om zich daarmee te laten behandelen. Ik ontken niet, dat zij zelf veel kunnen bijdragen tot het beeld dat de maatschappij zich van hen vormt, maar dit kunnen zij alleen dank zij de maatschappij waarbinnen zij handelen.

Ook ik werd erkend als iemand die in staat was tot dingen waartoe anderen niet in staat waren. Met hun ziekten en wonden kwamen zij ook naar mij toe om zich te laten behandelen en verzorgen, zelfs de ervaren zieners. Maar de ouderen stonden er op dat ik hen hielp op de wijze die zij zelf wensten. In mijn geval betekende dit met het geven van injecties. Uit welk flesje ik de injectienaald vulde was bijzaak. Op zich zouden zij ook in staat geweest zijn tot het geven van injecties, zoals ook ieder van hen in staat zou zijn om de spons te hanteren. Niet echter de handeling op zich is effectief, de handeling wordt pas effectief als zij door de juiste persoon wordt verricht. Toen ik eens geweigerd had een injectie te geven, omdat dit volkomen nutteloos geacht mocht worden, bleek nadien dat men deze weigering opgevat had als een teken van vijandige gezindheid. De volgende morgen trof ik op de deurpost een teken aan dat men mij dood wenste. Sedert heb ik nogal eens gebruik gemaakt van vitaminepillen en dergelijke om een tastbaar teken te geven van mijn welwillendheid. Dat dit tastbaar bewijs van welwillendheid niet altijd het door hen verhoopde effect had, was iets dat niet mij verweten werd. Door contact met de geesten voor te wenden kan iemand zich een zekere machtspositie verwerven binnen de gemeenschap, maar door deze functie te am-

biëren maakt men zich ook kwetsbaar binnen die gemeenschap. De maatschappij heeft haar eigen opvattingen, waaraan de ziener zich heeft te onderwerpen. Om de positie en de praktijk van de zieners te kunnen verstaan, moet men voor ogen hebben wat de gemeenschap in pijn en ziekte ziet.

TERMEN VOOR PIJN EN ZIEKTE

Het fenomeen pijn wordt aangeduid met de term *jol*. Met deze term duidt men de pijn aan die wordt gevoeld bij een open beenwond, maar ook de pijn die wordt gevoeld bij iets onzichtbaars zoals longontsteking. Soms wordt de term *jol* (pijn) in figuurlijke zin gebruikt; om aan te geven dat men iets dringend nodig heeft zal men bijvoorbeeld zeggen dat het gemis hiervan pijn doet (*jol seperon*).

De pijn, verbonden aan een wond, wordt voldoende verklaard door de wond zelf. Men kan zich alleen nog het hoofd breken over het ontstaan van de wond: waarom schampte de bijl en trof de man zijn been? De verklaring van het verschijnsel pijn in geval van ziekte ligt reeds vervat in de term voor ziek zijn, *ene-eron*, een passieve vorm van het werkwoord *enon* (eten, zich voeden met). Meestal wordt *ene-eron* onpersoonlijk gebruikt: ziek zijn wordt ervaren alsof er aan de zieke wordt gegeten zonder dat in de uitdrukking vermeld wordt aan wie de handeling moet worden toegeschreven. In de volledige uitdrukking wordt tevens de plaats aangeduid waar de pijn wordt gevoeld, bijvoorbeeld *abol ene-nerar*, er wordt mij aan mijn hoofd gegeten, ik heb hoofdpijn; *ningil ene-nerar*, er wordt mij aan mijn tanden gegeten, ik heb tandpijn.

In de Oksibil ten zuiden van de waterscheiding is de meest gangbare term voor ziek zijn *bilenkulon*. Het werkwoord *kulon* in deze samenstelling is een soort hulpwerkwoord om de duur aan te geven van het eigenlijke werkwoord *bilon*. *Bilon*, vooraf gegaan door *ara*, is de gebruikelijke aanduiding voor oorlog voeren. In deze uitdrukking is het niet mogelijk het enkelvoud te gebruiken. Opvallend is dat in *bilenkulon* in de betekenis van ziek zijn steeds het enkelvoud wordt gebruikt, vechten is dus niet de juiste vertaling. In de Apmisibil gebruikt men de term *bilon* in het enkelvoud enkel ter aanduiding van de weeën bij een bevalling, *tena bilon*. *Tena* (kind) geeft de reden aan of beter nog de gelegenheid waarbij de vrouw de handeling van *bilon* stelt. Ik meen dat wij de betekenis van *bilon* het dichtst benaderen in ons woord strijden.

VERKLARING VAN ZIEKTE

Zij zelf leggen zo goed als geen natuurlijk verband. Zij zien geen rechtstreeks verband tussen een zieke maag en een teveel aan varkensvlees, tussen

de koude, die geleden wordt in een gebrekkig bivak op de hoger gelegen bergheiligen en neusverkoudheid of longontsteking. In grote lijnen onderscheiden zij drie oorzaken van ziekte: de demonen, *Seramki* of de voorvader, en kwaadwillende mensen.

Een lichte ongesteldheid zoals neusverkoudheid, een zuiver plaatselijke pijn zoals kiespijn, of een uit zichzelf ontstane wond zoals in geval van framboesia, worden meestal toegeschreven aan kwaadwillende demonen, die in deze situatie dikwijls worden aangeduid met de term *domin* (lett. het niet-iets). Deze demonen acht men plaatselijk gebonden, zodat uit verplaatsing van het dorp naar een plek honderd meter verderop reeds genezing van framboesia wordt verwacht. Het voorbijgaande ongemak van een dag buikpijn is voldoende verklaard met de interpretatie dat demonen stenen in de buik hebben gestopt of dat zij de as, waarin de bataten gepoft worden, hebben vermengd met de as van een bies afkomstig uit de schaamschort van een vrouw.

Nauw verwant aan deze demonen zijn de kwaadwillige geesten van overledenen. De *bair-oksitfalki* (p. 31) van een overleden moeder kan er behagen in scheppen haar zoon te slaan met verkoudheid. Men voelt zich niet echt ziek, is ambuland. Het ongemak met de daaruit voortvloeiende pijn is vervelend, maar niet dodelijk. Men voelt zichzelf niet schuldig doch het slachtoffer van een kwaadwillende geest of demon.

Ziekte zal echter wel vaak worden verklaard als een soort straf of wraak voor één of ander onrecht, dat de zieke een bepaald individu of de gemeenschap als geheel heeft aangedaan. Het onrecht, dat een bepaalde persoon is aangedaan, kan worden gewroken door diens *awia-min*. Deze grijpt zich vast aan de schuldige en vreet zich in in diens vlees (p. 34v.). Een onrecht, de hele gemeenschap aangedaan, wordt gewroken door *Seramki*, althans bij de Tukon, en misschien door de Oudste Zuster bij de Basin. In hoeverre een wandaad de gemeenschap als zodanig treft of eerder de stamvader *Seramki*, is vaak moeilijk uit te maken. Bedoeld zijn hier de bepalingen ten aanzien van de cultus, de tuinbouw en de jacht, het huwelijk etc. Soms verzet de gemeenschap zich, als een dergelijke bepaling wordt geschonden. Heel vaak laat men het bij een berisping dat de overtreder het heil van de gemeenschap in gevaar gebracht heeft, zonder dat men tot strafmaatregelen overgaat.

Toen Ioka Kasipmabin van het dorp Fisilkop ziek was, verwees men naar het feit dat hij nooit van de jacht ook maar een symbolisch iets mee terugbracht om het te verbranden in het sacrale mannenhuis. Ziekten die men oploopt tijdens de jaarlijkse pandanusnoten-pluk worden vaak toegeschreven aan Ewensilkur (lett. de vrouw die in verband staat met de groei van de pandanusnoten) waarschijnlijk een van de vele benamingen van de Oudste Zuster der Basin.

Soms lijkt de wandaad zichzelf te straffen. Het vergrijp bataten te eten die

gegroeid zijn op een plek, waar ooit iemand van moeders verwanten is gedood, openbaart zich in het niet goed meer stromen van het bloed; het bloed gaat klonteren. Deze verklaring geldt voor navelbreuk en struma. Uit het feit echter, dat men zich in het genezingsritueel richt tot *Seramki*, mag worden geconcludeerd dat de straf, die ogenschijnlijk automatisch op de wandaad volgt, aan *Seramki* wordt toegeschreven.

Niet altijd is de zieke zelf schuldig; de ziekte kan bedoeld zijn als een middel om anderen te treffen, die voor de zieke verantwoordelijk zijn. Een kind bijvoorbeeld wordt ziek, omdat de ouders zich niet hebben gehouden aan het voorschrift de vader van de bruid *kabong* met zout aan te bieden vóór of na de huwelijksluiting.

Heel vaak echter zal men de verklaring van een ziekte zoeken bij kwaadwillende mensen, de zogenaamde *kaka-biski*. Ikfakan Setamanki heeft heel lang gesukkeld en is uiteindelijk gestorven tengevolge van de *ara jambulki* (onzichtbare pijlen), waarmee hij werd bestookt door Wengbetan en Kafol, beiden zieners van het dorp Fisilkop. Zij bestookten hem met hun onzichtbare pijlen, omdat vroeger de vader van Wengbetan op dezelfde wijze door een lid van de clan Setamanki was gedood. Aldus luidde de verklaring van Muki, een broer van Ikfakan. Buitenstaanders konden zich echter moeilijk met deze verklaring verenigen. Volgens hen was Ikfakan al te lang sukkelend geweest om de oorzaak nog te mogen zoeken bij kwaadwillende mensen. Alleen in geval een gezond iemand plotseling ziek wordt en binnen enkele dagen sterft, staat bij voorbaat vast dat kwaadwillende mensen hierin de hand hebben gehad.

DE VOORKEUR VOOR EEN BEPAALDE VERKLARING

De verklaringen voor een bepaald ziektegeval kunnen verschillen naargelang men met meer of minder affect op de patient betrokken is. Het aanhangen van een bepaalde verklaring is geen vrijblijvende zaak, doch kan zwaarwegende consequenties met zich meebrengen. Behoort de zieke tot een dorp of clan, waarmee men op gespannen voet leeft, met andere woorden dreigt men zelf beschuldigd te zullen worden, dan probeert men soms de aandacht van zichzelf af te wenden. Men oppert dat de zieke zelf of één van diens dorpsgenoten tegen de door *Seramki* gesanctioneerde orde heeft misdaan, of vestigt de aandacht op een ander dorp waarmee men zelf en de verwanten van de zieke beiden in onmin leven. Voor degenen die tamelijk neutraal staan tegenover de zieke en diens verwanten, ligt het voor de hand de verwanten te wijzen op de mogelijkheid dat er alleen maar kwaadwillende geesten bij betrokken zijn. Op die wijze beledigen zij niet de zieke en diens verwanten en zij maken zich geen vijanden in andere dorpen. Niet onvermeld

mag blijven dat er ook gevallen zijn waar mensen claimden de ziekte te hebben veroorzaakt. De naaste familie van de patient, die de ziekte veel emotioneler beleeft, neigt in het algemeen tot de verklaring dat kwaadwillende mensen hier in de hand hebben.

In een ziektegeval kunnen dus *grosso modo* drie verschillende verklaringen tegelijkertijd of successievelijk worden aangehangen. Uiteindelijk moeten de ziensers de doorslag geven, welke van de drie mogelijke verklaringen in dit geval geldt en welke tegenmaatregelen moeten worden genomen. Omdat de ziensers, die geraadpleegd worden, doorgaans nauw verwant zijn aan de patient, vaak behoren tot dezelfde dorpsgemeenschap, is hun uitspraak meestal slechts een bevestiging van de mening van de verwanten van de zieke zelf, m.a.w. zij richten de aandacht van de dorpsgenoten op vijandig gezinde mensen elders. Elk ziektegeval maakt de gespannen verhoudingen tussen bepaalde dorpen nog meer gespannen.

In een concreet ziektegeval staat bij de zieke en diens verwanten niet meteen een bepaalde verklaring vast als de enige oorzaak. De eerste verklaring kan na even opgeld te hebben gedaan verdrongen worden door een andere. Hoe dit in feite gebeurt, wil ik proberen met voorbeelden te illustreren. In het voorafgaande is aangestipt dat een kinderloze vrouw het kind van een andere vrouw liet vallen in een bandjirrende rivier (p. 41). De mensen die op dat ogenblik samen met mij aan het werk waren behoorden grotendeels tot de bloedverwanten van het verongelukte kind. Zij waren meteen geneigd — ik meen zelfs nog te weten wie het eerst aan het verhaal herinnerde, dat mij nog niet lang tevoren verteld was — deze vrouw te verdenken van opzet. Hoewel een vrouw tengevolge van haar huwelijk in zekere zin tot een bepaald dorp behoort, blijft zij voor de oorspronkelijke mannelijke bewoners van dat dorp toch in zekere mate een vreemdelinge en daarmee verdacht. Toen deze mannen na lang zoeken uiteindelijk het lijkje van het verongelukte kind uit het water hadden gehaald en in de ouderlijke woning hadden opgebaard, ben ik er heengegaan in de hoop te kunnen voorkomen dat deze kinderloze vrouw zou worden beschuldigd. Rond het lijkje zaten de grootmoeder en de moeder van het kind samen met wat andere vrouwen van het dorp te weeklagen. Zodra ik mijn hoofd door de deuropening stak, hield het klagen op. De grootmoeder nam meteen het woord en wijzend op de wonden — meegesleurd door het snelstromende water was het kind tegen stenen opgebotst — vertelde zij mij dat iemand met een kapmes het kind van de schouder van haar schoondochter had geslagen. De slagen met het kapmes waren naar haar zeggen duidelijk als zodanig te herkennen. Met geen enkel woord werden de stenen in de rivierbedding ook zelfs maar vermeld. Wat was het effect? Meteen had zij de aandacht van de mannen, die in het tegenover liggende sacrale mannenhuis de klaagzangen duidelijk moeten hebben verstaan, afgewend van haar schoondochter en gericht op de mannen van een vijandelijk dorp dichtbij

de monding van de Okfeti in de Okbi.

In dit boven vermelde ongeval moest men tamelijk snel tot een bepaalde verklaring komen. Hoe de ene verklaring langzaam de voorafgaande verklaring kan verdringen wordt duidelijk aan de hand van het volgende ongeval. Damfakan Kasipmabin, 16 jaar, zeer gezien in zijn dorp als oudste zoon van een oudste zoon, had zich ergens verlaat. De schemering was al ingezet toen hij zich op weg begeven had naar zijn dorp. De schemering is de aangewezen tijd dat de wegen van mensen en demonen elkaar kruisen. Misschien al van het een of ander geschrokken is hij hard gaan hollen en zodoende ontging hem het scherpe uiteinde van een pas afgekapte tak. Hard lopend is hij hier tegenop gebotst. De tak brak af maar het scherpe uiteinde drong als een splinter in zijn scheen. In zijn verwarring heeft hij de splinter te snel willen verwijderen, zodat er een deel diep in de wond achterbleef. Na een paar dagen was de wond ernstig ontstoken. Warm van de wondkoorts ging hij overdag buiten zitten, liep longontsteking op en binnen een paar dagen is hij daaraan overleden. Dit is onze verklaring van de toedracht van het ongeluk. Omdat ik hem de laatste dagen in mijn huis had opgenomen, was ik in staat de ontwikkeling in de verklaringen van nabij te volgen.

De eerste dagen genoot hij de belangstelling van zijn dorpsgenoten, zoals iedereen die een ongeval is overkomen. Ieder, die met hem in aanraking kwam, betoonde zijn meelevens door de wond bedachtzaam te bekijken en door te vragen hoe hij zich had kunnen verwonden. Toen na een paar dagen de koorts zich deed gelden en Damfakan zienderogen vermagerde, is men gaan denken aan een kwaadwillende geest. Het was immers al schemerig toen hij zich naar huis rept. De ernst van het ongeval was nog niet tot hen doorgedrongen. In zijn koorts vertelde Damfakan dat hij inderdaad iets had gezien en daarom hard was gaan hollen. De demon had hem aan het schrikken gemaakt met de bedoeling dat hij tegen die scherp gepunte tak zou lopen. De verklaring van de verwanten, die aan kwaadwillende mensen dachten, kreeg de overhand toen hij begon te klagen over pijn in de borst. Deze verklaring werd bevestigd door het feit dat de ziener Wengbetan meerdere pijlen uit zijn borst te voorschijn zoog. Toen moest de toedracht van het ongeluk opnieuw worden geconstrueerd. Damfakan was de laatste tijd niet buiten het dal van de Apmisibil geweest. De meest in het oog lopende vijanden waren de mensen van Okbetel aan de overkant van de Okbi. Verwacht mocht worden dat dezen nog op wraak zinden, omdat nog niet lang geleden Binade Kasipmabin c.s. iemand van de overkant door sluipmoord had gedood. Het lag voor de hand dat één van de uit Okbetel afkomstige vrouwen van hun dorp met varkensvlees was omgekocht om hen iets van Damfakan in handen te spelen. Misschien zelfs deden die van Okbetel samen met één van hun eigen dorpsgenoten, die pas vanwege ruzie in het dorp was verhuisd naar de overkant van de Okbi.

Naarmate de patient achterruit ging, werden de details concreter. Damfakan

had die persoon werkelijk gezien. Hij had ook gezien hoe die man een pijl op hem afschoot en raakte in zijn scheen. De splinter evolueerde in een pijl. Toen ondanks de bijstand van verschillende zieners de patient stierf, was ieder van zijn naaste verwanten overtuigd dat Damfakan het slachtoffer was geworden van vijandig gezinde mensen. In anderhalve week had dit alles zich afgespeeld. Met betrekking tot Damfakan zal men nooit het werkwoord *denon* (sterven) gebruiken doch steeds het werkwoord *alon* (gedood worden).

VERZORGING VAN EEN ZIEKE

Ambulante zieken verzorgen zichzelf. Zij zijn kenbaar aan de stok, die zij gebruiken bij het lopen en aan de *betkon* (brandnetel), die constant bij hen kan worden aangetroffen. Deze brandnetel, naar mijn ervaring zeer pijnlijk, dient om er zichzelf mee te slaan op rug en borst of om er zich mee over de huid te wrijven. Tijdens tournee gebruiken de dragers de bladeren om er zich de pijnlijke knieën mee te wrijven. Blijkbaar verlicht deze behandeling de vermoeidheid en pijn.

Wonden kunnen worden behandeld met bepaalde boomvruchten, waaruit men het vocht in de wond laat druppelen. Boven dit bijtend vocht prefereerde men toch al gauw ons jodium; naar men mij zei was dit minder pijnlijk. Na een behandeling met dit bijtend vocht kan men de wond afdekken met *mangol-aski* (gele kleiaarde). Het bloeden van een diepe snijwonde probeert men te stoppen door de wondhelften eerst zover mogelijk van elkaar af te trekken en daarna pas tegen elkaar aan te drukken. Op de wond legt men een blad of een dot mos, dat met rotan of ander bindmateriaal — wat er maar op dat moment voorhanden is — om het gewonde lid wordt vastgesnoerd.

Neusverkoudheid wordt bestreden met een mengsel van geurige kruiden, o.a. gember dat in een blad gewikkeld eerst in de as wordt gepoft. Vervolgens giet de patient er regelmatig water bij, slurpt dit op en spuwt het weer uit.

Men zegt dat men een pijnlijke kies kan laten uitsnijden met behulp van een bamboemesje. Ik heb echter nooit iemand ontmoet die dit bij zichzelf had laten doen. Kiespijn is in hun maatschappij een voor ons westerlingen niet meer te doorgronden bron van ellende.

Niet ambulante zieken zijn aangewezen op de zorg van anderen. Om de koortsige zieken wat afkoeling te bezorgen kan men, naar men mij vertelde, gebruik maken van een dot mos bij wijze van spons. Zelf heb ik echter nooit een dot mos bij een zieke aangetroffen. Binnen het bereik van de zieke staat een kalebas met water. Zolang mogelijk echter zal de zieke proberen zijn dorst te lessen met het uitkauwen van suikerriet. In het algemeen reeds valt het op dat zij weinig drinken; onderweg ook meestal niet meer dan een enkele teug water. Een zieke prefereert taro boven bataten; een ernstige zieke geeft

men bij voorkeur pisang met zo nu en dan een klein stuk varkensvlees.

Zo lang mogelijk gaat de zieke om zijn behoeften te doen naar het privaat aan de rand van het dorp, eventueel laat hij zich hierheen door een ander ondersteunen. Hij moet al heel ernstig ziek zijn, wil hij zijn behoeften doen op het uitbouwte bij de achterdeur, waar het nachtverblijf is van de varkens. Iemand die voor een zieke regelmatig de faeces naar het privaat heeft gebracht, komt nadien in aanmerking voor een beloning in de vorm van een worst, stukjes vlees en spek samengeperst in een deel van de varkensblaas. Opdat de zieke zich gemakkelijk zal kunnen oprichten bevestigt men een touw aan het dak met onderaan een dwarsliggend stokje, waar de zieke zijn vingers omheen kan klemmen.

Het verzorgen van een zieke duiden zij zelf aan met de uitdrukking 'hout en water aanbrenge'. De verzorger behoort op tijd de kalebas met water te vullen en te zorgen dat er bij de zieke voortdurend voldoende hout in voorraad is om het vuur op te stoken.

BEWAKING VAN EEN ZIEKE

Bij een ernstig zieke wordt constant gewaakt. Hoe ernstiger zich de toestand van de zieke voordoet, des te talrijker het aantal verwanten dat zich verplicht voelt bij de zieke te waken. Meer steunend tegen de wand of nabij het vuur tegen de opstaande palen rond de vuurplaat dan liggend, brengt de zieke de tijd door. Men probeert te voorkomen dat hij in een toestand van afwezigheid raakt, voelt zich verplicht dit herhaaldelijk te controleren en berooft de zieke daarmee van de noodzakelijke slaap (p. 61). De naaste verwanten blijven tenslotte dag en nacht bij de patient; voor hun dagelijkse bataten wordt door de burens gezorgd. Zij, die op grond van de initiatie toegang hebben tot het sacrale mannenhuis, worden om hen tegen mogelijk gevaar van de kant der vrouwen te beschermen nooit verpleegd in de gezinswoning, maar in het vrije of sacrale mannenhuis. Wilde ik een zieke opzoeken, dan bleek vaak dat de zieke uit het dorp was overgebracht naar een bivakje in de tuin of in het oerwoud om zo te ontkomen aan degenen, die het op hem hadden voorzien. De andere dorpsgenoten worden verondersteld niet te weten waarheen de zieke is getransporteerd. Voor hen is het verstandiger te simuleren die plaats niet te kennen, omdat de overbrenging van een zieke uit het dorp naar een bivak mag worden opgevat als een uiting van argwaan met betrekking tot de eigen dorpsgenoten. Hoe zou men echter iets tegen een zieke kunnen uitrichten als men zelfs zijn verblijfplaats niet kent?

Blijft de zieke wel in het dorp, bijvoorbeeld een zieke vrouw in de gezinswoning, dan is de verblijfplaats met één oogopslag te herkennen. De deuropeningen aan voor- en achterkant zijn met twijgen afgedekt; soms

bouwt men zelfs een schutting van riet en twijgen, los van het huis op het pad naar de deuropening. Op deze wijze denkt men de zieke te kunnen beveiligen tegen verdere aanslagen van de *kaka-biski*, die in de gestalte van een vogel of wesp zich toegang tot de zieke wil verschaffen. Om te voorkomen dat één van de bezoekers, die blijk van meelevens komen geven, van de gelegenheid om de zieke te benaderen misbruik zou maken door de zieke nog zwaarder te 'treffen' (*alon*), plaatst men op de grond voor de deuropening een bak, gemaakt van boomschors, gevuld met water en met bladeren van de *oktanton* (een bepaalde soort struik). Voordat de bezoekers naar binnen gaan, worden zij verondersteld hun handen in het water te dompelen, waardoor de macht die zij over de zieke zouden kunnen hebben teniet wordt gedaan. Persoonlijk heb ik nooit gezien dat bezoekers inderdaad van deze bak met water en bladeren gebruik maakten. Men zou immers niet duidelijker de verdenking op zich kunnen laden dan door te voldoen aan dit gebruik. Ook alle levensmiddelen, die voor de zieke bestemd zijn, moeten eerst in water worden gedompeld. Iemand, die nog niet ziek is maar denkt dat hij door een *kaka-biski* zal worden gezocht, zal voor het gebruik zijn bataten zorgvuldig wassen. Op één of andere wijze worden alle mogelijke schadelijke invloeden door water ontkracht.

HET GENEZINGSRITUEEL

De verklaringen van pijn en ziekte wijzen de weg die bewandeld moet worden om iemand van pijn en ziekte te bevrijden. Zoals men weinig belangstelling toont voor een natuurlijke verklaring, zo toont men ook weinig geloof in natuurlijke geneesmiddelen. De kern van het ziek zijn bestaat uit de afwezigheid van de *bair* (p. 26v.). Opdat deze naar de zieke zal terugkeren, is het zaak eerst datgene te verwijderen, wat de *bair* heeft doen vluchten. Het probate middel om de kwade geest van de zieke weg te lokken en diens eigen *bair* naar de zieke te doen terug keren is varkensvlees. Hiervoor komen bepaalde delen van het varken in aanmerking en de voorkeur wordt geschonken aan de *kang-asum*, het spekachtig buikstuk van het varken. Is de zieke in zijn gemeenschap een belangrijk man, dan zal men wellicht overgaan tot het slachten van één van zijn varkens. Bezit de zieke er toevallig zelf geen, dan zullen zijn broers en zwagers bij diens schelpen nog van hun eigen schelpen voegen om daarmee een stuk varkensvlees te kopen van iemand, die toch al van plan was binnen afzienbare tijd een varken te slachten en die vanwege de patient bereid gevonden wordt het tijdstip te vervroegen. Het is zaak dat iedereen, die in verband met de zieke om hulp wordt gevraagd, blijk geeft van zijn goede gezindheid op straffe van beschuldigd te worden de hand te hebben in diens ziekte. Vaak zal er nog wel wat varkensspek aanwezig zijn in het

sacrale mannenhuis of men ontvangt een stuk van bevriende relaties, die nog in voorraad hebben.

Is de *bair* op de vlucht gegaan voor de *awia-min* van iemand anders, dan kan deze proberen zijn *awia-min* terug te lokken door met wat bebladerde twijgen rond het hoofd van de zieke te draaien (*afol gnatdon*) onder het uitspreken van de bezwering: ben jij, mijn volgeling, degene die hem ziek maakt, kom dan uit hem en neem plaats achter mij. Op grond waarvan men meent dat de *awia-min* zal reageren op de bebladerde twijgen van een willekeurig gekozen struik of boom, is mij niet duidelijk. Men kan voor deze ceremonie ook pisangbladeren gebruiken, waarin varkensvlees is gesmoord. Effectiever acht men het gebruik van de *kang-asum* (spekachtig buikstuk van varken). Dit aan een stokje gestoken stuk varkensspek verhit men boven het vuur totdat het vet begint te druipen. Met dit druipend vet wrijft men het lichaam van de zieke in, terwijl men het stuk varkensspek aan het stokje boven het hoofd van de zieke ronddraait. Deze ceremonie kan ook worden uitgevoerd als de zieke het slachtoffer is van *Seramki*. Deze behandeling met varkensspek wordt aangeduid met de term *lungom seron*.

Na de behandeling van het *lungom seron* wordt het stuk varkensspek naar het sacrale mannenhuis gebracht, zo deze ceremonie in een gezinswoning is voltrokken, bijvoorbeeld ten behoeve van een vrouw. Men kan dit stuk varkensspek vervolgens op zijn stokje vastprikken in de wand (*lungom sakwon*) of verbranden in het vuur van het sacrale mannenhuis (*lungom dungoron*). Is de patient zelf onbereikbaar, bijvoorbeeld een vrouw in haar kraamhut, dan kunnen de mannen de ceremonie beperken tot wat zich in het sacrale mannenhuis behoort af te spelen.

Deze handelingen gaan vergezeld van spreuken waarin de bedoeling van de handeling duidelijk wordt uitgesproken: 'Waarom voed jij je met hem? Kom te voorschijn, opdat hij weer beter kan worden', of 'Waarom houd jij het kind tegen? Laat het los, opdat het kan worden gebaard', of 'Hier is wat jou toekomt, maar laat het nu ook los'.

In het bovenstaande heb ik drie uitdrukkingen met daarin de term *lungom* vermeld. Met *lungom* wordt het stuk varkensvlees, eventueel stuk *kabong*-vlees aangeduid, dat in dergelijke ceremonies wordt gebruikt. Niet alleen in geval van ziekte, doch ook bij andere gelegenheden, bijvoorbeeld ter voorbereiding van een oorlog of de jacht steekt men een stuk varkensvlees in de achterwand of verbrandt een miniem gedeelte. Is het voor de jacht, dan laat men de handeling vergezeld gaan van de spreuk: 'Waarom houd jij de *kabong* voor ons verborgen? Doe er één te voorschijn komen, opdat wij hem kunnen doden'. Uit deze spreuken blijkt dat onder *lungom* een soort van offer mag worden verstaan, bedoeld om *Seramki* of de geesten mild te stemmen, of bedoeld als een soort van loskoop.

Een zieke zal echter zelf de aanleiding onder ogen moeten zien, moeten

herstellen wat hij fout heeft gedaan. Toen ik eens een jongen in mijn huis verpleegde en zijn moeder hem had opgezocht, onder meer om hem een stuk varkensvlees toe te reiken met daarbij de opmerking dat hij het eerst in water had te dompelen, — de moeder achtte het dus niet raadzaam dit zelf voor hem te doen — deelde zij na afloop van het bezoek mij mee dat mijn zorg voor haar zoon eigenlijk overbodig was. De patient moest alsnog doen hetgeen hij nagelaten had. Bij de ingebruikname van het nieuwe sacrale mannenhuis in zijn dorp had hij niet deelgenomen aan de plechtigheid van het ontsteken van het vuur. Deed hij dat alsnog, dan zou hij vanzelf genezen, meende zijn moeder.

Heeft iemand zich de toorn op zijn hals gehaald van de geesten der overledenen door niet deel te nemen aan het neerleggen van offerbladeren aan de voet van de dodenstelling, dan moet hij alsnog offerbladeren gaan neerleggen.

Omdat men zich wel bewust is zelf aanleiding te zijn geweest voor het optreden van *Seramki* of van de andere geesten, valt het des te meer op dat in de bezweringsformules — althans voorzover deze aan mij bekend zijn — geen schuldbekenenis wordt aangetroffen. In de bezweringen wordt veeleer de geest zelf beschuldigd onrecht te begaan, hij wordt ter verantwoording geroepen: 'Waarom...?'. Hieruit blijkt wel dat men slechts in beperkte zin van offer kan spreken; hoe beperkt blijkt uit het volgende voorval.

Simon (donder), zoon van Atungdam Setamanki, was al heel lang ziek; men noemde hem een *son-enia* (constant zieke). Hij heette het slachtoffer te zijn van de *okalut*, van Irinsiljap en diens mannen. Tenslotte is er voor hem een varken geslacht. Na de ceremonie van het *lungom seron* (inwrijven met varkensvet) heeft men het daartoe gebruikte stuk varkensspek opnieuw in de voor het smoren gebruikte pisangbladeren gewikkeld en onder veel lawaai zijn verschillende mannen gezamenlijk daarmee naar het sacrale meertje Alengsit gelopen. Op de rand van het meertje is van stokken een kleine stelling gemaakt om daarop de bladeren achter te laten buiten het bereik van de varkens. Het stuk vlees aten de mannen zelf op. Hierbij werd van de veronderstelling uitgegaan dat de *okalut*, aangetrokken door het lawaai en gelokt door de geur van varkensvlees, hen naar dit meertje waren gevolgd. Terwijl de *okalut* helemaal opgingen in het verorberen van de achtergelaten bladeren, zijn de mannen in stilte, langs verschillende wegen naar het huis van de zieke teruggekeerd.

Na de indringer te hebben verdreven moet de *bair* in de zieke worden teruggelokt. Bij de behandeling van de *bair* is reeds vermeld hoe men daartoe vlees aan een touw of in een draagnet boven het hoofd van de zieke hangt (p. 27, 28). Tegen de avond kan de zieke zelf een stuk van dit vlees opeten en 's morgens de rest. Tijdens de schemering 's avonds en 's morgens is de kans

het grootst dat de *bair* zich in de omgeving ophoudt. De zieke zelf mag onder geen beding van het vlees eten, waarmee de indringer van de zieke is wegge-lokt. Wel kan dit vlees klaarblijkelijk zonder schadelijke gevolgen door ande-ren worden gegeten. Dit houdt in dat het vlees niet hoeft te worden verbrand. Verbranden doet men slechts een symbolisch klein deel, zo men vlees ver-brandt; vaker echter blijft de gave beperkt tot de bladeren, die voor het smoren van het vlees zijn gebruikt. Men is overtuigd dat, als dit ceremonieel is uitgevoerd, de zieke moet herstellen. Blijkt dit ritueel geen effect te sorteren, dan is het duidelijk dat kwaadwillende mensen er de hand in hebben en tegenover hen staat men min of meer machteloos.

Meermalen heb ik kunnen opmerken dat de patient zich na zijn herstel bijzonder verplicht voelde aan degene die hem heeft genezen. Deze verplichting zou men ook niet kunnen afkopen, zoals eens een oudere broer uitdrukkelij-k zei, toen zijn jongere broer in mijn huis van een ziekte was hersteld; geen schelpen, hoeveel ook, zouden daartoe voldoende zijn. Mijn informanten ontken-den dat andere *talmon kandonki* (mensen die vreemde voorwerpen verwijderen) na een behandeling schelpen vroegen. Heel lang heb ik vrij sceptisch gestaan tegenover beide verklaringen. De verklaring van de oudere broer, dat een genezing niet met schelpen kon worden afgekocht, klonk mij te christelij-k in de oren; de verklaring dat andere *talmon kandonki* geen schelpen vroegen, steunde meende ik op de vrees, dat ik naar hun voorbeeld dan ook betaling zou gaan eisen voor mijn behandeling. Achteraf gezien meen ik dat mijn scepticisme ongegrond was. Degenen, die ik geholpen had bij wonden en ziekten, voldeden in het algemeen aan hun verplichting door met een zekere regelmaat te komen werken aan het vliegveld — waarvoor ik ze overigens weer betaalde —, of door zich gemakkelijk ter beschikking te stellen zo ik mensen nodig had om met mij op tournee te gaan. Van de andere kant had ik echter niet het recht aan hen bijzondere eisen te stellen op grond van het feit, dat ik ze geholpen had. Als lid van hun gemeenschap had ik deze taak te vervullen. Kwam men aanvankelijk nog wel eens met een stukje varkensvlees om mij te laten delen in de slacht, na enige jaren deed men geen moeite meer om met een tastbaar bewijs zijn dank kenbaar te maken; dit laatste werd alleen nog gedaan door mensen van verderop, die niet tot de leefwereld van de Apmisibil behoorden. Ik herinner mij in het bijzonder een vrouw, afkomstig uit de Apmisibil, maar getrouwd in de Okbaap. Op aandringen van haar in de Apmisibil woonachtige broer kwam zij vanuit de Okbaap naar mij toe om zich te laten behandelen voor dysenterie. Maanden later stonden er opeens een man en een vrouw met een toebereide varkenspoot voor mijn deur. Toen ik hen verwonderd vroeg waarom dit mij zonder meer gegeven werd, zei de vrouw met een stralend gezicht: Weet je dan niet meer dat je mij genezen hebt? Blakend van gezondheid, zoals zij voor mij stond, had ik in haar niet meer de vrouw herkend, die eens mager tot op het bot bij mij was gebracht. Nu was zij

vergezeld van haar man. Gelet op het feit dat het mij later in het gebied van de Wisselmeren geen moeite kostte te achterhalen of en hoeveel soortgelijke functionarissen daar voor een behandeling eisen, lijkt mij de conclusie verantwoord dat men in de Apmisibil geen directe betaling kent, doch dat hun inbreng gewaardeerd wordt binnen het tussen verwanten gangbare patroon van *bane-dunon* (geven en nemen), waarop we verderop in deze studie terugkomen (p. 286).

Iemand genezen wordt aangeduid met de term *seron*. Op zich betekent *seron* maken, doen zijn, tot stand brengen. Niet in de zin van herstellen, daartoe heeft men de beschikking over verschillende, aan de situatie aangepaste termen. De term *seron* wordt ook gebruikt met betrekking tot iemand, die een van zijn varkens slacht en zonder iets ervan voor zichzelf achter te houden, het ter beschikking stelt van anderen. In beide gevallen wordt degene, die men genezen heeft of die men een varken ter beschikking heeft gesteld, gezien als het lijdend voorwerp van de handeling. Het verband tussen deze twee situaties, gesuggereerd door hetzelfde woordgebruik, is mij niet duidelijk geworden.

CONCLUSIE

De verklaring van een concreet ziektegeval doet ons verward aan. Nog verwarrender lijkt de situatie als ons van een bepaald geval verschillende verklaringen bereiken. Om ons een beeld te vormen van een bepaald ziektegeval of van de toedracht van een ongeluk zijn deze verklaringen vaak van weinig waarde, omdat zij aan de werkelijkheid voorbijgaan. Hun verklaringen blijken gebaseerd te zijn op een heel bepaald mens- en wereldbeeld. Hierbij gaat men uit van een harmonische ordening tussen de verschillende elementen waaruit het menselijk lichaam is opgebouwd, tussen de mens en zijn *bair*, tussen man en vrouw, tussen de mensen onderling op grond van voortbrenging en afkomst, etc.

Ziekte is een blijk van wanorde binnen deze veronderstelde ordening, waarnaar de mens zich dient te schikken. Demonen, die ondergronds en *okalut*, die buiten of boven de menselijke samenleving hun plaats hebben, mengen zich onder de mensen en verstoren het evenwicht tussen de mens en zijn *bair*. Men onderkent voorwerpen, die zo nauw met het voortbestaan van het menselijk lichaam zijn verbonden, dat zij door kwaadwillige geesten en mensen kunnen worden benut om vreemde voorwerpen, zoals stenen, hout en biezen in het menselijk lichaam te brengen.

De veronderstelde ordening is geen statische, maar een dynamische ordening, waaraan de mens zich heeft te onderwerpen. Moeders bloed is levendmakend, maar als het kind het bloed van moeders verwanten eet, openbaart

deze wandaad zich in het klonteren van zijn eigen bloed. De verstoring binnen de relatie tussen man en vrouw doordat iets van de vrouw of iets van zijn eigen sperma via de biezen schaamschort van zijn vrouw in het lichaam van de man binnendringt, openbaart zich in buikpijn. Klonteren van bloed en buikpijn moeten hier worden gezien in het perspectief van zwangerschap en bevalling. Aangezien deze ordening dynamisch is, kan de mens de verstoring opheffen door de juiste tegenmaatregel te treffen. Demonen en *okalut* laten zich weglukken, waardoor de weg geopend wordt voor de *bair* om naar de mens terug te keren. Ziekte als reactie op door de mens zelf veroorzaakte wanorde kan hij te boven komen door zich alsnog binnen de gegeven ordening in te passen. Het medium voor de dynamiek in deze ordening is het varkensvlees, hetgeen duidt op een speciale, maar nog niet te definiëren waardering van het varken in hun samenleving. Hoewel zelf ondergeschikt aan deze ordening heeft de mens deze ordening tamelijk wel in de hand, is hij in staat de wanorde terug te buigen.

Blijkt de mens te falen in zijn poging de verstoorde harmonie van de mens en zijn *bair* te herstellen, met andere woorden sterft de patient voortijdig, dan zal hij dit doorgaans wijten aan andere mensen. De wanverhouding tussen de mensen onderling wordt hem catastrofaal.

HOOFDSTUK VI GEBRUIKEN EN OPVATTINGEN MET BETREKKING
TOT DE GESTORVENEN

De voorafgaande analyses van termen, gebruiken en opvattingen zijn voor mij zelf bedoeld als een weg om klaarheid te brengen in het probleem, dat mij acht jaar lang heeft beziggehouden: wat is in hun ogen nu de mens? Hoe ervaart de mens zijn bestaan? Analyses zijn uiteraard onthutsend dor en nuchter. Achter deze ontleding staat bij mij de ervaring van het levend contact met de associaties en herinneringen die zich moeilijk laten overdragen. In al zijn scherpte drong dit probleem zich aan mij op toen Damfakan, de jongen die zijn scheen had opengehaald aan een scherp gepunte tak, uiteindelijk bij mij in huis werd binnengedragen in de hoop dat ik nog iets voor hem zou kunnen doen (p. 70).

Drie dagen en twee nachten had hij al bij mij in huis doorgebracht zonder dat ik zelf nog enige hoop had. 's Avonds laat, toen het buiten al lang donker was en de stilte nog beklemtoond werd door het gedruis van de regen op het dak en het geruis van de druklamp binnenshuis, riep hij me nog een keer. Zelf was hij vanwege de pijn aan zijn been niet in staat om zich te keren. Toen ik mij over hem heen boog, sloeg hij zijn armen om mijn hals en drukte mijn hoofd tegen zijn hoofd en toen was hij dood. Voor het laatst had hij zijn verlangen geuit om in dit leven te mogen blijven, zich aan het leven proberen vast te klampen. Ikzelf heb zijn armen van mijn hals moeten losmaken voordat zij in die houding konden verstijven. Later zijn zijn eigen mensen gekomen om het lijk weg te halen. Drie dagen was ik niet uit de kleren geweest. Het leven stelde weer zijn eisen. Die laatste middag hadden mensen van zijn dorp aan de buitenwand van mijn huis hem nog eens proberen te overtuigen, dat hij zich moest laten vervoeren om nog een andere ziener te kunnen consulteren. Ik van mijn kant had hem bekend niet in staat te zijn hem er nog bovenop te helpen en zo de beslissing in zijn eigen handen gelegd.

Hij had hen echter op de hun typerende, ontwijkende wijze geantwoord: 'Jullie kunnen beter snel naar huis gaan, het gaat straks regenen'. Op de een of andere wijze moet hij in mij meer vertrouwen hebben gesteld dan in zijn eigen mensen; op de een of andere wijze moet ik de dood voor hem menselijker hebben gemaakt.

DE HOUDING VAN DE GETUIGEN BIJ HET STERVEN

Hoewel zij het sterven verklaren als een heengaan van de *bair*, zien zij de tastbare werkelijkheid hierbij niet over het hoofd. Het proces van het eigenlijke sterven constateren de omstanders aan het koud worden van de ledematen en uiteindelijk aan het stil blijven staan van het hart. Het hart wordt beschouwd als het centrum van het menselijk leven. Toen het oudste zoonje van Tuki Uropmabin stervende was, had deze zijn kind op zijn schoot genomen. Telkens opnieuw boog hij zich voorover om zijn oor te luisteren te leggen aan het hart van het kind. Toen hij meende te constateren dat dit was blijven stilstaan en een andere man naast hem tot dezelfde bevinding kwam, begonnen meteen de rouwklachten.

Ik kan niet aan de indruk ontkomen dat de aanwezigen als het ware met spanning op dit moment wachten. Om beurten betast men zelf en laat men anderen de voeten en benen van de stervende betasten om te weten tot hoever de dood is ingetreden. De omstanders proberen of de stervende nog reageert op prikkels van buiten. Toen Damfakan, in het sacrale mannenhuis voor de eerste maal buiten bewustzijn geraakt, op geen enkele wijze meer reageerde, ook niet toen men hem hard met een pijl in zijn zijde stootte, had men de rouwzangen al ingezet en buitenshuis had men al rondgeroepen dat Damfakan dood was. Een half uur later bereikte mij in mijn huis het tegenbericht, dat hij nog leefde, weer bijgekomen was. Toen heeft men hem meteen naar mijn huis overgebracht. — Toen ik de woning van Bebopbaki Uropmabin was binnengegaan, waar diens vrouw op sterven lag, tilde deze zijn vrouw met twee handen bij haar hoofd op en als demonstratie dat zij al zo goed als dood was, aangezien zij haar eigen lichaam niet meer beheerste, liet hij het hoofd los, zodat het met een bons op de vloer terugviel. Is de zieke eenmaal in dit stadium gekomen, dan heeft men blijkbaar geen hoop meer op herstel. En — als ik hun gedrag juist interpreteer — men ziet geen reden meer om nog langer voorzichtig met de stervende om te gaan.

Toen Damfakan stervende was in hun sacraal mannenhuis, hadden zijn vaders-broers en vaders-broers-zonen zich het gezicht fel rood opgemaakt. Om hun ogen hadden zij strepen getrokken met gele klei en daaromheen nog weer kringen met houtskool. Deze felle, van varkensvet glanzende kleuren gaven hun een luguber uiterlijk. Damfakan daarentegen lag neer zonder enige opmaak of versiering. Zij zelf hebben nooit een verklaring willen geven van dit gebruik. Voor mij zelf heb ik het als volgt geïnterpreteerd: machteloos waren zij getuige van een onafwendbaar onheil, iemand die als oudste zoon behoorde tot de kern van hun dorpsgemeenschap werd uit deze kern weggetrokken. De dood was bij wijze van spreken tot in hun kern doorgedrongen. Om zichzelf veilig te stellen betuigden zij tegen de achtergrond van de gele strepen des doods met de felle rode kleur, symbool van het leven, dat zij geenszins voor

slachtoffer in aanmerking kwamen. Hoewel met pijn in het hart hem zonder verweer overlatend aan de macht van de dood, verschansten zij zich zelf achter het leven. Meerdere malen is mij opgevallen, dat de omstanders niet in staat zijn zich in de situatie van de stervende zelf in te leven. Zij zijn alleen toeschouwer, gefascineerd door hetgeen zich onder hun ogen afspeelt, zoals zij ook bij een ruzie of een gevecht op leven en dood tussen een vader en zoon gefascineerd toekijken, niet bij machte zelf in te grijpen, alleen gereed om zelf zo nodig snel weg te hollen. Bij hen staat ieder in het sterven inderdaad helemaal alleen. Ik vraag mij af of dit de reden was waarom Damfakan de voorkeur gaf aan mijn huis, nadat hij reeds eenmaal deze ervaring in hun sacrale mannenhuis had doorleefd.

DE ROUWKLACHTEN VAN DE NAASTE VERWANTEN

Zodra de in spanning wachtende omstanders is medegedeeld dat het hart niet meer wordt gehoord, ontlast de spanning zich in een hartstochtelijk gehuil. Eén van de aanwezigen neemt echter spoedig de leiding op zich zodat het huilen binnen zekere ritmische banen wordt geleid door binnen een door de traditie bepaald patroon de gevoelens van de omstanders te vertolken op een soort reciteertoon, waar de omstanders zich bij aansluiten door bepaalde woorden te herhalen bij wijze van refrein, of snikkend naar luisteren. Vanuit de traditie is, lijkt mij, ook bekend wie van de aanwezigen in deze de leiding zal nemen, bijvoorbeeld de grootmoeder in geval een kleindochter gestorven is.

Soms beginnen degenen, die affectief het nauwst met de dode verbonden waren. Tijdens de spanning van het wachten zijn zij ook wel zo vol geworden van hun leed, dat zij onder het zingen geen moment zullen haperen, integendeel de ene klacht roept de andere op. Toen bijvoorbeeld de oudste zoon van Tuki Uropmabin stierf, begon de vader zelf met de reciteertoon, soms samen met zijn vrouw, die hem dan met haar schelle stem ook helemaal overstemde. Toen ik na enige tijd afwezig te zijn geweest terug kwam, had niet meer de vader, maar diens vaders-zusters-zoon, Kuweldirban Setamanki, de leiding. Het verwoorden van de klachten wordt aangegeven met de term *kalindak-bimon*, lett. huilen met een niet te stuiten vloed van woorden.

De rouwklachten meteen na het sterven worden door de naaste verwanten geïmproviseerd, waarbij hun echter wel een bepaald patroon voor ogen staat. Als voorbeeld van een dergelijke improvisatie laat ik hier een samenvatting volgen van de rouwklachten bij de dood van een eerstgeborene zoon:

Onze eerstgeborene is dood, onze eerstgeborene is heengegaan. Hij was nog helemaal niet aan heengaan toe, hij zal wel met zwarte magie zijn gedood. Hij is niet meer bij ons, hij is voor altijd verdwenen. Ik zal hem niet meer

kunnen oppassen, hij zal niet meer achter mij aankomen. Ik hoef niet meer op hem te wachten, als ik naar de tuin wil gaan. Hij zal mij niet meer vergezellen als ik een bezoek breng aan een ander dorp. Hij komt nooit meer bij mij terug, hij is voorgoed heengegaan. Hij zal hier niet meer slapen, hij zal hier niet meer zitten. Hij zal mij niet meer om bataten vragen, hij zal mij niet meer water te drinken vragen. Hij zal mij niet meer tegemoet komen als ik thuis kom, zijn plaats heeft hij leeg achtergelaten. Hij zal niet meer bij ons zijn, hij is voor altijd uit ons midden vertrokken. Hij was nog jong, helemaal niet aan sterven toe. Men zal hem wel met zwarte magie hebben gedood.

Dit is een samenvatting van de rouwklachten gezongen door een vader en moeder. Wat bezongen wordt is niet het lot van de overledene, maar het lot van degenen die achterblijven. De vader verwoordde alleen zijn eigen leed, waarop de moeder antwoordde met de smart te uiten die zij gevoelde, als het ware verontwaardigd omdat door de man aan haar leed werd voorbij gezien.

Bij de dood van een jongen of van een man komt het spreekrecht in eerste instantie toe aan de mannen; bij de dood van een vrouw of een meisje aan de vrouwen. Iets grotere kinderen kunnen zich bij de rouwklachten aansluiten door te snikken of door snikkend deel te nemen aan het refrein. Kleine kinderen, beduusd door het plotseling misbaar van de volwassenen, zullen enige tijd verloren toekijken, maar daarna iedere aanleiding tot afleiding aangrijpen zonder dat de volwassenen hierover vallen. Eén van de grotere jongens zei mij eens naar aanleiding van de dood van zijn moeder: 'Ik was toen nog heel klein; toen moeder stond opgebaard, heb ik de hele tijd gespeeld'. Dit is inderdaad het beeld rond een in de gezinswoning opgebaarde dode.

De inzet van de rouwklachten door de naaste verwanten is het teken voor de omwonenden dat de zieke is overleden. Toen de zoon van Tuki Uropmabin was gestorven, kwamen op het inzetten van de rouwklachten de mannen uit de omliggende woningen één voor één naar binnen. De vrouwen met de babies op de arm en de peuters aan het been ('aan de schort') verzamelden zich buitenshuis op de vlonder voor de deuropening en op de begane grond. Toen de dochter van Eninki Nalsa was verdronken en het lijkje door de mannen in de gezinswoning was neergelegd, trokken zij zich terug in het sacrale mannenhuis, terwijl rondom het meisje zich de vrouwen met de kinderen verzamelden. Is een geïnitieerde of een lid van de cultusgroep in het sacrale mannenhuis overleden, dan zullen de vrouwen zich verzamelen in de gezinswoning van diens moeder of zuster; deze gezinswoning komt hiervoor eerder in aanmerking dan die waarin de vrouw van de overledene verblijft. De moeder of de zuster zal de rouwklachten inzetten; de eigen vrouw van de overledene is hiertoe pas gerechtigd als zij *umdopkur* (vrouw met een gezagspositie vanwege meerdere schoondochters) is geworden.

HET DOORGEVEN VAN HET DOODSBERICHT

Zodra door het inzetten van de rouwklachten aan de mensen in het dorp is bekend gemaakt dat de zieke is overleden, voelt ieder zich als het ware verplicht dit bericht zo snel mogelijk door te geven aan de mensen binnen zijn omgeving. Naar mensen op gehoorsafstand wordt het bericht overgeschreeuwd. Dit had tot gevolg bij ons werk aan het vliegveld, dat telkens als men ergens een bericht schreeuwend doorgaf, ieder zich stil moest houden opdat er geluisterd zou kunnen worden, want het zou een *bamorwenga* (noodzakelijk bericht) kunnen zijn. Vanuit de ene tuin wordt het bericht naar mensen in een tuin verderop geroepen. Het viel mij op dat een doodsbericht inderdaad snel was verspreid.

Enkelen van de dorpsgenoten zullen zich onmiddellijk op weg begeven om verwanten van de overledene in andere dalen te verwittigen en de voorbijgangers onderweg terloops op de hoogte brengen. Andere dorpsgenoten zullen bij het horen van het bericht meer knollen verzamelen dan voor hun eigen gezin nodig is om ook de gedupeerde, naaste familieleden van de gestorvene van eten te voorzien. Tegen de middag is bijna heel de dorpsgemeenschap wel verzameld. Ieder weet wat hem te doen staat. Naar gelang de graad van verwantschap begeeft men zich rechtstreeks naar het huis van de overledene of men zet zich aan het poffen van bataten om die daarna onopzichtig in een draagnet af te geven aan de deur van het huis van de overledene of bij de omheining van het sacrale mannenhuis, als de dode daar ligt opgebaard.

Heel de middag lang komen en gaan mensen van de omliggende dorpen om zich bij de dode aan te dienen. Er zijn mannen die zich geroepen voelen zich bij iedere dode aan te dienen die zij maar enigszins kunnen bereiken. In zoverre is ieder sterfgeval in het dal een sensatie. Het zijn ook vaak dezelfde mannen uit de dorpen in de omtrek, die samen met de naaste familieleden de nacht doorbrengen in het sterfhuis. Van de andere kant ken ik ook jongens, die zich tot het hoogst noodzakelijke beperken, die even hun gezicht in het dorp laten zien en daarna meteen weer verdwijnen. De mensen weten van elkaar wie van hen het tegenstaat met de gemeenschappelijke dodenzangen mee te doen en in zekere zin accepteren zij dat van elkaar. Niet ieder van hen zijn de door de traditie gegeven uitingsmogelijkheden even sterk op het lijf gesneden.

DE DODENWACHT

Helemaal verstek laten gaan zou echter gemakkelijk verkeerd kunnen worden uitgelegd. Men gaat namelijk van de veronderstelling uit, dat als degenen die aan deze dood schuldig zijn zich komen presenteren, het lijk op

hun komst zal reageren. Op het moment dat één van de schuldigen zich in de deuropening vertoont, zullen plotseling de ogen van het lijk beginnen te tranen, of uit mond, neus of oren zal bloed gaan vloeien; de mond van de dode kan in een grijns openvallen of de buik kan plotseling opzwellen. Zij die bij het lijk de wacht hebben betrokken worden verondersteld te letten op de reactie van de dode, telkens als er iemand binnenkomt. Aldus luidt de traditie, maar niemand van mijn informanten wist zich een geval te herinneren, dat men inderdaad op die wijze de schuldige had ontdekt. Toch weifelden zij niet mee te delen hoe op deze ontdekking zou worden gereageerd. Met maatregelen nemen zou men wachten tot na het bijzetten van het lijk op de dodenstellage. Daarna echter zou één van de leden van de dodenwacht de anderen met zijn ogen – niet met één oog zoals onze knipoog, doch met beide ogen – een teken geven. Na met de ogen te kennen gegeven te hebben dat zij zijn bedoeling begrepen, zouden zij de schuldige plotseling vastgrijpen, hem vragen of hij de hand had gehad in de dood van deze overledene, en zo hij hierop bevestigend zou antwoorden, zouden zij hem ter plaatse pijlen. Men kan de wraak ook door anderen laten voltrekken, die daarvoor voor- en nadien worden betaald. Men verwacht dus, dat de schuldige bij de dode zal terugkomen óf wanneer deze ligt opgebaard óf zodra deze is bijgezet op de dodenstellage.

Afgezien van de vraag of deze dodenwacht inderdaad functioneert in zake het opsporen van de schuldigen, blijkt men aan de dodenwacht in het sacrale mannenhuis grote waarde te hechten. Het eerste recht, zo een vader is overleden, komt toe aan de oudste zoon. Deze neemt plaats aan het hoofdeinde van het lijk. De tweede zoon neemt plaats aan het voeteneinde. Niet van belang is of deze zonen kinderen zijn van de eerste of tweede vrouw van de overledene. Sterft de oudste zoon, dan komt de dodenwacht niet toe aan de vader, zo deze nog leeft, maar aan de twee in leeftijd volgende broers van de overledene. Hun taak bestaat praktisch uit het weggagen van de vliegen en het wegblazen van de as die uit het vuur op het lijk neerdwarrelt. Mijn informanten brachten onomwonden naar voren dat dit betrekken van de dodenwacht nadien tastbaar voordeel zal opleveren. Met deze taak verwerft men zich de sympathie van de dode, die deze geste zal beantwoorden met succes in de tuin en op de jacht.

DE OFFICIELE DODENZANG

De dagen dat de dode in huis ligt opgebaard, zijn steeds enkele personen aanwezig. 's Middags wordt het drukker, anderen voegen zich bij hen om mede de nacht zingend bij het lijk door te brengen. Meteen na het sterven worden de rouwklachten geïmproviseerd, maar daarna maakt men gebruik van

bestaande liederen, eigen aan *bar* en *oksang*, twee soorten dans en niet van onmiddellijke betrekking op de dode. Volgens sommige informanten zou bij het zingen van deze liederen een bepaalde volgorde in acht worden genomen; door anderen werd dit tegengesproken. Ik veronderstel dat men verschillende handelwijzen kent, al naargelang één der ouderen in het dorp aan een bepaalde traditie vasthoudt of niet.

Om een indruk te geven noteer ik hier enkele van de dansliederen die mij werden gedictieerd. Men zal begrijpen dat liederen zich moeilijk letterlijk laten vertalen, terwijl elke nadere omschrijving reeds een bepaalde interpretatie inhoudt.

<i>Dumbon ok dirar o</i>	Het water reikt tot op het erf
<i>apbon ok a dinar o</i>	Het water reikt tot aan de overstek
<i>direp, daire</i>	van het dak; reik toe, opdat ik afdale.
<i>Belil-im bebil o</i>	De sneeuw van de mannelijke besneeuwde
<i>Win ta sakander</i>	top is door de berg Win afgesneden
<i>Mep a dojo kam a dojo</i>	Niet dichtbij en niet veraf
<i>Jamil oktumdon a</i>	De rots van de Jamil-rivier
<i>mep a dojo</i>	Niet dichtbij
<i>Borjot kulip o</i>	Men haalt uit huis en brengt naar een
<i>Senemjot kulip o</i>	holle <i>bor</i> -boom; men haalt uit huis en
<i>Kaka dipwoki kulip o</i>	brengt naar een holle <i>senem</i> -boom; een
<i>ne ma tama</i>	man met witte borst haalt men uit huis;
	laat ik gaan kijken.
<i>Atang sengki jo</i>	Oude vader,
<i>tibo ngin kopkulep</i>	Sta op en kijk
<i>damok o</i>	Opdat het licht worde
<i>Bi-kurija damar o</i>	Het daagt al weerkaatst door de helling
<i>Talbil kurija damar o.</i>	van de Bi; het daagt al weerkaatst door
	de helling van de Talbil.
<i>Em kabong a jo dojo</i>	De <i>kabong</i> op de Em-berg zijn er
<i>Em ta Jam ta manserik, donar o</i>	niet. Em en Jam heb ik tever-
<i>Em kabong a jo dojo</i>	geefs afgezworven. De <i>kabong</i> op de Em-
	berg zijn er niet.

Om deze dansliederen te kunnen interpreteren moet men op de hoogte zijn van de ligging van de genoemde bergen en rivieren en van de rol die elk in hun denkwereld speelt, van de vorm der bomen etc. Hoewel mijn informanten deze dansliederen vanuit hun geheugen dicteerden, toonden zij daarna zeer veel belangstelling alleen al om de woorden tot zich te laten doordringen. Hoewel zij de tekst kennen, is de betekenis en samenhang van de woorden niet tot hen doorgedrongen. De vraag is in hoeverre zij zelf iets vermoeden

van de ongetwijfeld vaak dubbelzinnige betekenis. In het eerste lied is sprake van water dat van boven en water dat van beneden komt; wanneer men daar nog het beeld oproepen door de volgende zin aan toevoegt: 'Reik toe', in de zin van 'kom tegen mij aan', 'opdat ik afdale', dan lijkt me als conclusie het beeld van de copula niet ver gezocht. In dezelfde zin ben ik geneigd het tweede lied te verstaan. Hierin is sprake van twee bergen. De sneeuwtop van de Julianatop of puntjak Digul wordt door hen zelf aangeduid met de term *Afom-Belil*. De toevoeging *im* duidt op iets mannelijks, bijvoorbeeld *kangim* betekent beer tegenover zeug. Win is de benaming van de lagere bergtop, opzij van de Julianatop. Het werkwoord *saklon* betekent doorbreken in intransitiieve zin, bijvoorbeeld het touw breekt door (*nong saklar o*). Beide bergtoppen spelen een belangrijke rol in de ontstaansgeschiedenis, en zijn op te vatten als symbolen van het mannelijk en vrouwelijk element. In het derde lied is sprake van de rivier Jamil, bekend vanwege de stenen bijlbeden die hier vandaan komen, en een rots in of nabij een rivier (*oktumdon*). Mijn informanten omschreven de inhoud van het lied met de zin: de Jamil-rivier en de rots liggen net te ver uit elkaar om elkaar te kunnen bereiken. Hoewel een betekenis in de trant van de boven behandelde liederen mag worden verwacht, is het beeld mij niet duidelijk. Verwondert ons enerzijds dat tijdens een dodenwake dergelijke, naar onze smaak pikante liederen worden gezongen, anderzijds dringt zich de vraag op of de ouderen wellicht door het pikante heen het mysterie vermoeden van dood en leven, oproepen door de copula. Ook de rode kleur van de gelaatsbeschildering der voornaamste rouwdragers wijst in die richting.

Behalve deze aan de dans ontleende liederen worden ook liederen gebruikt, die eigen zijn aan het initiatie-ceremonieel; voorbeelden konden mijn informanten niet verstrekken. Bovendien zijn er naar hun zeggen enkele mannen in de Apmisibil die liederen kennen in een de anderen onbekende taal, misschien een archaische taal, doch hierop kan pas antwoord worden gegeven na bestudering van de aangrenzende talen.

Theoretisch bestaat er een regeling betreffende het aantal dagen dat de dode in de gezinswoning of in het sacrale mannenhuis behoort te blijven opgebaard: een kind tot de derde dag, een afgeleefde vrouw of een volwassen vrouw tot de vierde dag, een grotere jongen of volwassen man tot de zesde, eventueel tot de zevende dag. Aan deze regeling is men niet gebonden. Toen de mannen de zoon van Tuki Uropmabin wilden bijzetten, verzette de moeder zich hiertegen, zodat men nog weer een dag heeft gewacht. Uit de tijdsduur dat een dode blijft staan, kan men aflezen hoe sterk de nabestaanden op het moment van sterven nog affectief met de dode verbonden waren. Toen de volwassen man Ikfakan Setamanki gestorven was, werd hij de derde dag al bijgezet. Hij was al lang sukkelend geweest en daarmee voor de gemeenschap tot een onbelangrijk lid geworden. Ik kon niet aan de indruk ontkomen, dat

zijn dood noch door zijn vrouw noch door zijn eigen broers werd betreurd. Dat men zelf prijs stelt op een waardige behandeling na de dood, blijkt al uit het feit dat diverse volwassen mannen bij het uitdelen van varkensvlees liever vrouwen dan mannen bedenken. Deze voorkeur wordt gemotiveerd met de uitspraak dat deze vrouwen hun heengaan ook werkelijk zullen betreuren.

HET BIJZETTEN VAN HET LIJK OP DE DODENSTELLAGE

In het voorafgaande heb ik reeds enkele keren de misschien misleidende term bijzetten gebruikt, misleidend omdat door deze term een bepaalde, uniforme gedragsregel wordt gesuggereerd. Wat ik met de term bijzetten bedoel, wordt duidelijk in het volgende. Naar men zegt is de op de oudste traditie teruggaande wijze van bijzetten het begraven van het lijk. Bij voorkeur doet men dit in een bos van pisang- of pandanusbomen. Ter verklaring van deze voorkeur wees men op het feit, dat de grond in het algemeen vanwege de vele stenen in de bodem zich slechts moeizaam laat verwijderen, zeker voor mensen die alleen de beschikking hebben over stokken om te graven. Pisang- en pandanusbomen behoeven een moerassige of humusrijke grond. Wanneer men de dode onder deze bomen neerlegde, had men enkel gemakkelijk bewerkbare aarde te verwijderen. Men maakte een ondiepe kuil om het lijk in neer te leggen, dat daarna met bladeren en dergelijke werd toegedekt. Of het lijk daarmee beveiligd was tegen de wroetende varkens, mag worden betwijfeld, maar dat lag ook niet — zoals nog zal blijken — zozeer in de bedoeling. Deze wijze van bijzetten wordt nogal eens vermeld in de verhalen. Tijdens mijn verblijf is het een enkele maal gebeurd; hierbij ging het om oude, afgeleefde vrouwen. Ik herinner me een geval, in Iburbakon vlak bij mijn huis. Zonder dat er aan haar sterven ruchtbaarheid was gegeven, zonder ook dat ik 's nachts had horen zingen, hadden de zonen een gat gemaakt en het lijk van hun moeder daarin neergelegd. Geruime tijd later pas kwam mij ter ore dat zij gestorven was.

Eveneens zonder ruchtbaarheid en ceremonieel wordt het lijk van een baby van enkele weken oud door de vader meegenomen naar de rand van het oerwoud, waar hij het laat wegglijden in een holle boomstam. De opening in de boomstam wordt met een stuk boomschors toegedekt. Van dood geboren kinderen of van kinderen die meteen na de geboorte — op dit onderwerp kom ik te zijner plaatse terug — door de moeder worden gedood, maken de vrouwen zich zonder enige plichtplegingen af door ze in het voor hen gereserveerde privaat te werpen. Ik besef dat dit in westerse oren cru klinkt; binnen het geheel van hun eigen mensopvatting is deze handelwijze tamelijk wel vanzelfsprekend. Dit pas geboren kind is nog geen mens, er is nog geen *bair* in aanwezig. Men kan in deze zelfs zo ver gaan, dat men zich op deze

wijze van een nog levend kind ontdoet. Zonder het vooraf te doden werpt de moeder het niet gewilde kind in de ondiepe kuil van het privaat. Hierbij rijst de vraag of de moeder om één of andere reden het niet durft te doden of dat het geen reden ziet om het wel te doden, temeer omdat het naar hun mening bij afwezigheid van de *bair* nog geen pijn kan hebben.

Enkele gevallen zijn mij ter ore gekomen waarin de dodé werd bijgezet in de woning waarin hij was overleden. Men had niet graag dat ik dit hoorde; waarom die vrees is mij niet duidelijk geworden, of het zou moeten zijn dat men zelf deze behandeling eigenlijk niet menswaardig achtte. Daartoe wordt het lijk in boomschors gewikkeld en geplaatst op het rek boven de vuurplaat, waarop normaal het brandhout te drogen wordt gelegd. Met rotan wordt het met boomschors omwikkeld lijk vervolgens vastgebonden aan de vier opstaande palen. In de twee gevallen, die mij ter ore kwamen binnen de Apmisibil, bleek dat meteen daarna de andere woningen van het dorp waren afgebroken en elders weer opgebouwd. Alleen het huis, waarin het lijk was bijgezet, liet men ongemoeid, zodat het spoedig aan het oog onttrokken was door het snel opschietend onkruid en struikgewas. In het eerste geval betrof dit het lijk van een oud man, Belilingning Lepki. Pas op hoge leeftijd was hij vanuit de Okbaap naar de Apmisibil gekomen. Hier woonde een dochter van hem, getrouwd door Nilfum Alwolmabin. Naar men mij zei had hij in zijn eigen dorp geen bloedverwanten meer, die zich om hem bekommerden. Vanwege zijn dochter werd hij in het dorp Jopmataip geduld en huisde hij in het vrije mannenhuis. Toch was hij vroeger in zijn eigen gebied een belangrijk man geweest, aan wie een bijzondere taak was toegekend in het ceremonieel beplanten van nieuw-geopende tuinen. Deze mededeling combineerden mijn informanten met het feit, dat het hem gegeven was de *kabong-enidoki* (lett. niet-eetbaar opossum) te eten. Over dit gegeven komen we nog te spreken (p. 160).

In het tweede geval betrof het een nog niet getrouwde dochter van deze zelfde Nilfum Alwolmabin. Hoewel Nilfum nog niet lang geleden verhuisd was na het bijzetten van bovengenoemde Belilingning, hebben hij en de man van zijn oudere dochter na het lijk van het meisje op het rek boven de vuurplaat in de gezinswoning bijgezet te hebben, zich elders opnieuw gezinswoningen gebouwd. In het licht van hun opvattingen over de geesten en hun offergebruiken dringt de volgende interpretatie zich op. De doden waren van geen betekenis voor de gemeenschap waarin zij hadden geleefd. Bezwaarlijk kon worden verondersteld dat zij het slachtoffer zouden zijn van kwaadwillende mensen, die door hen te doden Nilfum c.s. zouden hebben willen treffen; daarvoor waren zij van te weinig waarde voor dezen. Bij hun leven al van weinig waarde hoefde ook na hun dood niets meer van hen te worden verwacht. Hiermee viel het argument voor een waardige behandeling weg. Zij zouden alleen het slachtoffer kunnen zijn geworden van kwaadwillende gees-

ten. Om deze geesten tevreden te stellen liet men het lijk eenvoudig ter plaatse achter in de hoop zo zelf in de gelegenheid gesteld te zullen worden ongestoord elders hun dorp weer te kunnen opbouwen.

De meest gangbare wijze van bijzetten van een dode is het plaatsen van het in boomschors gehulde lijk op een van staken gebouwde stellage of in een afgeknotte boom op de rand van het dorp of iets hiervan verwijderd, maar toch nog gemakkelijk vanuit het dorp bereikbaar. Op de dag dat het lijk zal worden bijgezet, halen verwanten van de gedupeerde familie één grote en enkele kleinere platen boomschors. Opzij van de woning waarin het lijk ligt opgebaard, wordt een vuur ontstoken om de verse boomschors een weinig te laten drogen. Door de deuropening wordt de schors vervolgens naar binnen doorgegeven. De grote plaat schuift men onder het lijk. Op het voeteneind vouwt men de twee hoeken naar binnen; de punt die daarmee ontstaat, wordt naar binnen geslagen, waarna de verschillende lagen met rotan, getrokken door vooraf met een priem geboorde gaten, aan elkaar worden bevestigd. Nadat men op die wijze aan het voeteneind een soort opstaande rand heeft gemaakt, waar de voeten van het lijk tegen steunen, vouwt men de zijkanten van weerskanten over het lijk heen naar elkaar toe. Meestal is de plaat schors niet breed genoeg om de twee zijkanten tegen elkaar aan te kunnen brengen. Daarom legt men op het lijk eerst nog een smalle strook schors en daarna slaat men de zijkanten van de grote plaat naar elkaar toe, zodat het lijk zelf toch aan het oog onttrokken is. Vervolgens omwikkelt men de bundel met rotan. Op het gelaat wordt vaak een klein stuk schors neergelegd, dat zich gemakkelijk laat verschuiven.

Omdat de stervende meestal met opgetrokken knieën ligt, zoals hij zijn leven lang heeft gedaan, en men geen moeite doet om deze knieën meteen na de dood te strekken, laten de knieën zich moeilijk aan het gezicht onttrekken. Op deze vooruitstekende knieën concentreert zich onwillekeurig de aandacht, als de nabestaanden bij de dode komen huilen. Hier sluit de gewoonte bij aan dat van een gestorven lid van de cultusgroep alleen de knieschijven zichtbaar mogen blijven, de rest van het lijk moet vanwege de vrouwen geheel in schors gehuld zijn. Dit houdt in dat een moeder, zuster of echtgenote het overleden lid van de cultus-groep voor het laatst hebben gezien, toen deze zich terugtrok in het sacrale mannenhuis, omdat hij zich ziek voelde. Met het zichtbaar blijven van de knieschijven houdt de opvatting verband dat de *bangup-uk olki*, lett. knie-maantjes, d.i. de spierbundel waarmee het kniegewricht is toegedekt, zodra zij door ontbinding van het bot loslaten, veranderen in *nal-dimonim*, lett. berichten-vogels, vogels die de nabestaanden waarschuwen voor dreigend gevaar.

Voordat het lijk in boomschors wordt gehuld, moet de stellage gereed zijn. Het is de bedoeling dat het lijk in een soort zittende houding op de stellage komt. Voor een kinderlijk is de ruimte van een afgeknotte boom voldoende;

voor het lijk van een volwassene moet men naast de boomstam vaak nog staken aanbrengen, waarbinnen een soort leuning wordt gemaakt om de rug tegen aan te laten rusten, terwijl er een aparte steun wordt aangebracht voor de voeten. Uiteindelijk is het resultaat de aanzet van een zetel, gemaakt van ruwe, knoestige takken, op een twee á drie meter hoog staketsel. Tegen dit staketsel maakt men van enkele staken een ladder om het lijk hierlangs naar boven te kunnen trekken.

Meestal loopt het tegen het middaguur wanneer men met deze voorbereidingen klaar is, zodat het lijk kan worden gebracht. Onder hartstochtelijk gehuil wordt het in boomschors gehulde lijk door de deuropening naar buiten geschoven en door twee man op de schouder naar de stellage gedragen. Twee man beklimmen de ladder om het lijk naar boven te trekken, terwijl aan de voet van de ladder twee anderen het langs de ladder omhoog duwen. De mannen op de ladder plaatsen het lijk in zijn zetel en binden het met rotan aan de staken rondom vast. Na afloop wordt boven het lijk een soort afdak van pandanusbladeren gemaakt om de dode tegen zon en regen te beschermen. Men is overtuigd dat het toch al meer regent op dergelijke dagen dan normaal.

In het bovenstaande heb ik het algemeen stramien weergegeven, zoals het in de Apmisibil gebruikelijk is. Hierop zijn natuurlijk variaties mogelijk. Zo werd mij verteld van de clan Sipka in de nabij gelegen Okbaap-vallei, dat zij onder het bijzetten van het lijk zingen en het lijk niet in een zittende, maar staande houding met rotan vastsnieren op de stellage.

DE OFFERBLADEREN VOOR DE DODENSTELLAGE

Terwijl enkele mannen bezig zijn met de voorbereidselen voor het bijzetten van het lijk, moeten anderen een varken slachten en smoren in de smoorkuil. Zo althans wil de traditie het. Bij navraag of deze traditie inderdaad in acht genomen was bij de laatste sterfgevallen in het dal, bleek het antwoord vaker negatief dan positief te zijn. Toevallig betrof het in deze laatste gevallen steeds oudere mensen of jongeren, wier dood al lang voorzien kon worden; dat betekende dat er niet voldoende aanleiding was om het ceremonieel volkomen in acht te nemen. Toen de oudste zoon van Tuki Uropmabin was gestorven, een jongen van drie jaar, had Fotmatneng Setamanki, naaste buur van Tuki en zoon van Tuki's vrouws vaders broer, één van zijn varkens geslacht, maar vóór de dag dat het lijkje werd bijgezet. Hij had zijn handelwijze als volgt gemotiveerd: 'Mijn eigen vader is al lang dood; van nabij heb ik echter meegemaakt hoe jullie, mijn vader en mijn oudere zuster, jullie kind baarden en hoe het opgroeide; nu maak ik mee dat het is gestorven; hier hebben jullie van mijn varkensvlees, opdat jullie straks hen, die om vlees

zullen vragen, dat ook kunnen geven'. Tuki kreeg de helft van het varken ter beschikking. Bovendien kreeg Tuki bij die gelegenheid nog een groot stuk varkensvlees van de eerste vrouw van een vaders-vaders-broer; deze al oude vrouw woont in bij haar zoon Baman, eveneens behorend tot de naaste burens van Tuki. De verdeling van dit vlees was al geregeld voordat het lijkje werd bijgezet. Tuki's eigen vader, de grootvader van het gestorven kind, vroeg voor zich het hart van het varken. Het ribstuk verdeelde Tuki onder degenen die voortdurend aan de dodenwacht deel namen, o.a. aan de moeder van zijn vrouw. Een voorpoot gaf Tuki aan zijn jongere broer Bakonsonki, opdat deze daarmee de mannen zou betalen, die voor de schors en de stellage zorgden. Deze verdeling van varkensvlees vindt haar sluitstuk in het neerleggen van de voor het smoren gebruikte bladeren nabij de dodenstellage.

Na het bijzetten van het lijk op de dodenstellage worden enkele stokken in de grond gestoken, zodanig dat de uiteinden van de stokken elkaar boven kruisen. Zo ontstaat een soort korfje op ongeveer een meter hoogte, onbereikbaar voor de varkens. In dit korfje behoort ieder van de aanwezigen een stuk pisangblad neer te leggen, dat gebruikt is als verpakking van het vlees en dus doortrokken van varkensvet. Deze bladeren worden in de hand meegenomen, terwijl het lijk van de woning naar de dodenstellage wordt overgebracht. Gesteld wordt dat iedere dag opnieuw met vet doordrenkte bladeren op deze stokken moeten worden neergelegd, totdat het lijk tot ontbinding is overgegaan. In de praktijk bleek men zich hieraan niet zo strak te houden.

Deze offerstellage van stokken wordt geplaatst op de *wol-tamon*, lett. weg-holte, d.i. de piek waar het plein rond het dorp overgaat in de naar andere dorpen leidende weg. In geval van een dodenstellage op de rand van dorp en oerwoud is er geen sprake van een naar andere dorpen leidende weg, maar van een naar de dodenstellage aan de rand van het plein leidend pad. Door de offerstellage midden op dit pad wordt de doorgang van de dodenstellage naar het dorp verhinderd. De dit gebruik schragende opvatting is ambivalent. Door tezamen met het lijk de met vet doordrenkte bladeren in de hand mee te nemen wordt de *bair* van de overledene uit de woning en het dorp meegelokt naar buiten. Men vreest de aanwezigheid van de *bair* in het dorp. Enerzijds wil men de geesten, die op de geur van deze bladeren af komen, buiten de dorpskern houden, anderzijds verwacht men van het neerleggen van deze bladeren voordeel. De traditie wil dat men de eerste dag bladeren neerlegt waarin varkensvlees is gesmoord, een dag of wat later bladeren waarin *kabong*-vlees is bereid. Toen Ikfakan Setamanki was bijgezet, zijn de verwanten de volgende morgen op jacht gegaan met de bedoeling om bladeren doordrenkt met het vet van *kabong* neer te kunnen leggen. Negatief verwacht men tekort aan taro en bataten, zo men dit gebruik veronachtzaamt.

Men gaat van de veronderstelling uit dat de *bair* van de overledene naar het

dorp, waaruit hij pas vertrokken is, wil terugkeren, vergezeld van de geesten van eerder overledenen. De geest van de pas gestorvene voelt zich nog sterk aangetrokken tot het dorp, waar hij als mens heeft geleefd, en onwennig temidden van de geesten, met wie hij nu plotseling is komen te verkeren. Dit is de keerzijde van de opvatting die wij ontmoetten bij de behandeling van de herkomst van een *bair* van een pasgeborene. In die situatie moet de *bair* nog wennen aan zijn nieuwe status van mens en is hij geneigd terug te keren naar de geesten, zodat een moeder bij het verlaten van de tuin de *bair* van de baby mee moet terug lokken naar het dorp door hem daar varkensvlees voor te spiegelen (p. 26). Wanneer de *bair* van een pas gestorvene wordt opgenomen onder de andere geesten, wordt hij als het ware onder hen opnieuw tot een klein kind, dat moet worden opgepast door de andere geesten. Deze oudere geesten troont hij met zich mee naar het dorp waar hij net is uitgetrokken. Aserbir, de vader van Tuki, verwachtte dat met de geest van zijn kleinzoon ook de geesten van zijn eigen grootouders en vava broers zouden meekomen; zo verwachtte de moeder van Tuki de geesten van haar overleden ouders. Hun komst wordt verwacht, zij worden zelfs gelokt, maar tevens gevreesd, zodat hun nabestaanden hen steeds tegemoet komen, bang dat zij anders tot in het dorp zelf zouden doordringen. Hun aandeel zetten ze alvast klaar vlak bij het lijk, op de weg naar het dorp, maar zo dat zij weerhouden worden verder te gaan. Typerend voor hun opvatting aangaande de geesten is het klaarzetten van alleen bladeren, terwijl de mensen zelf de inhoud van deze bladeren, het vlees achterhouden. Reeds eerder werd opgemerkt, dat voor de geesten de dag de nacht is en de nacht de dag (p. 30); de geesten zijn tevreden met een bot of een veer, terwijl het vlees door de mensen wordt gegeten. Enerzijds wordt hun verwantschap en verbondenheid met de levende mensen erkend, anderzijds worden zij verhinderd tot in de kern van de menselijke samenleving door te dringen: hun plaats is aan de rand van het dorp.

Men kan zich afvragen welke opvatting inspireerde tot het gebruik het lijk van een dode bij te zetten op een stellage aan de rand van het dorp. Waarom niet meteen ver weg, duidelijk bevreesd dat men is? Er zijn aanwijzingen dat niet alleen de bladeren bedoeld zijn om de geesten tevreden te stellen, die samen met de *bair* van de pas overledene naar het dorp toekomen, maar dat ook het lijk zelf daartoe dient. Volgens de opvatting van de Basin komt de *i kaka onkor a* (oudere zuster der mensen) het lijk verslinden. Men hoort haar 's nachts tijdens de dodenwake fluiten in de omgeving van het dorp waar de dode ligt opgebaard. In de verhalen komt meerdere malen het thema voor, dat de *bair* van de overledene zich komt te goed doen aan zijn eigen lijk en hierbij tevens zijn eigen vrouw of zoon uitnodigt, hetgeen dezen in de verhalen blijken te weigeren. Moet men dit thema zien als een uitdrukking van de latente bekoring tot kannibalisme met betrekking tot verwanten? In feite kwamen in het Sterrengebergte voor kannibalisme alleen in aanmerking de

lijken van degenen, die zonder dat dit als bedoeling voorop stond door sluipmoord of in de oorlog waren omgekomen; zo echter één van de partijen hiertoe was overgegaan, mocht zij verwachten dat op gelijke wijze hierop door de tegenpartij zou worden geantwoord. Het lijk van een gepijlde ontvangt van zijn verwanten een oneervolle behandeling. Het door de vijand achtergelaten lijk wordt door de eigen verwanten meegedragen naar het dorp, en zonder ceremonieel meteen op een laag bij de grond aangebrachte vlonder neergelegd. Bekend in de Apmisibil is het geval waarin later dit lijk door de vijand van zijn vlonder werd weggenomen en meegedragen naar het vijandelijk gebied om daar te worden opgegeten. Hierbij hadden bloedverwanten van het slachtoffer onder de vijand zich afzijdig te houden, bijvoorbeeld zusters-zonen. Uit de gegevens van mijn informanten moet ik concluderen, dat de eigen verwanten geen voorzorgsmaatregelen namen om zulk een lijkroof te voorkomen. De vijand kon er echter verzekerd van zijn dat, zodra iemand van hen zou worden gepijld, dit slachtoffer hetzelfde lot zou ondergaan. Van de *bair* van een gepijlde wordt na diens dood geen voordeel verwacht; voor diens gebrekkige dodenstelling worden ook geen offerbladeren neergelegd.

Men maakt een scherp onderscheid tussen de *bair* van iemand, die een natuurlijke dood is gestorven en de *bair* van iemand, die is gedood. Deze laatste *bair* wordt aangeduid met de term *foleng*. Men stelt zich deze *foleng* vuurrood voor, gelijk nagloeiende houtskool, in tegenstelling tot de asgrijze *bair* van de een natuurlijke dood gestorvene (p. 23). De *foleng* begeeft zich niet naar de oorsprong van de clan, doch houdt zich op in de omgeving van het dorp waar hij heeft gewoond. Hij beweegt zich hierbij door de lucht en 's avonds maakt hij zijn aanwezigheid kenbaar door een bepaald gefluit.

Een probleem vormen degenen, die nog te jong waren voor het sterven van een natuurlijke dood, dus ontijdig gestorven zijn, maar niet zichtbaar gedood door een menselijke vijand. Hoewel men met betrekking tot deze laatste categorie steeds gebruik maakt van het werkwoord *alon* (gedood worden), blijkt men in de praktijk eerder te handelen vanuit de opvatting dat zij een natuurlijke dood zijn gestorven (*denon*) dan dat zij zijn vermoord (*alon*). Hun lijk wordt in schors gehuld op een dodenstelling geplaatst en hiervoor worden offerbladeren neergelegd. Waar in de verhalen sprake is van een *bair*, die zijn eigen lijk verslindt, is deze persoon geen natuurlijke dood gestorven, doch gedood, hetzij door zichtbare, hetzij door onzichtbare pijlen, dwz. door geweld of door toverij. Met betrekking tot deze laatste categorie verkeert men in onzekerheid.

Een andere nuance is te beluisteren in de verwachting dat niet de eigen *bair* zal komen om het lijk te verslinden, maar de moordenaar zelf in de gedaante van zijn *kaka-biski*. Deze was immers bij het leven van het slachtoffer reeds begonnen diens vlees te verslinden, zodat verwacht mag worden dat hij na diens dood deze handeling aan het lijk voort zal zetten. De moordenaar wordt

bij de dodenstellage verwacht in de gedaante van een varken of van een casuaris. Van verschillende informanten heb ik met vermelding van naam en toenaam vernomen, hoe op een avond in het dal van de Okngo, een rivier ten noorden van de Apmisibil, verwanten de wacht hielden bij een dodenstellage, toen opeens uit het duister een varken op de stellage afkwam. Zij schoten hun pijlen op het dier af, maar het varken maakte meteen rechtsomkeert en verdween in de duisternis.

Verondersteld mag worden dat inderdaad een varken toevallig die richting uitkwam; niet alle varkens worden 's avonds vastgezet. Zij echter concludeerden hieruit dat degene die zij verdachten de hand te hebben gehad in de dood van deze verwant, inderdaad in de gestalte van een varken op de dodenstellage was afgekomen om zijn onderbroken maaltijd te hervatten. Prompt zijn zij naar het huis van de verdachte gegaan, hebben de planken voor de deuropening weggerukt en de man, die bij het vuur zat, gepijld. Ik geloof dat mijn informanten zich niet bewust waren van de tragedie in deze gebeurtenis.

DE DODE ALS VERSTREKKER VAN MIDDELEN TOT MAGIE

Dat mensen 's nachts bij de dodenstellage op post staan, beantwoordt aan de opvatting, dat de zieners door bemiddeling van de doden in het bezit komen van hun middelen tot het bedrijven van magie. In het algemeen worden deze middelen aangeduid met de term *men-min* (lett. draagnettingen). De dagen volgend op het bijzetten van het lijk op de dodenstellage gaan de naaste verwanten in de namiddag naar de dodenstellage om de offerbladeren neer te leggen en om naar de dode te kijken (*kopkulon*). Aan deze gewoonte houden met name de vrouwelijke verwanten trouw vast. Toen Damfakan was bijgezet, heb ik enkele weken lang iedere middag opnieuw de moeder horen huilen. De mannen in het dorp daar vlakbij hebben ook moeten kunnen verstaan wat zij met haar schelle stem in de rouwklachten in woorden uitte. Op mij maakte deze vasthoudendheid de indruk, dat zij op die wijze de mannen van haar dorp wilde dwingen de dood van haar zoon te wreken. Dat dit ook de indruk van anderen was, kon ik onder andere merken aan mijn toenmalige huisjongen Sara (zou) Uropmabin. Tenawok Setamanki van het dorp Atungbon had in hun mannenhuis te Iburbakon verteld, gehoord te hebben dat tijdens de beraadslagingen in het sacrale mannenhuis te Sironaip ook zijn naam was gevallen als één van degenen, die in aanmerking kwamen gedood te worden uit wraak voor de dood van Damfakan. De dood van Damfakan was door diens verwanten o.a. in verband gebracht met de verdrinkingsdood van een jongere zuster van Sara, al minstens twee jaar geleden. Toen werden nl. de Kasipmabin verdacht hier de hand in te hebben gehad. Omdat zij sedertdien verwachtten dat deze dood op hen gewroken zou

worden, meenden zij dat deze te verwachten wraak nu ten uitvoer was gebracht in de dood van Damfakan. In het besef dat zij ten onrechte waren verdacht van de dood van de zuster van Sara, en dat dus Damfakan ten onrechte uit weerwraak was vermoord, voelden zij zich gedwongen Damfakan's dood te wreken op diens moordenaars. Sara en Damfakan waren ongeveer van dezelfde leeftijd geweest. Elke middag werden deze wraakgevoelens opgezweept door de rouwklachten van de moeder.

Tegen de avond keren de vrouwen terug naar hun woning voor het bereiden van de avondmaaltijd. De mannen echter van wie men veronderstelt, dat zij met de geesten van de doden in contact staan, blijven achter bij de dodenstelling of keren hierheen bij het vallen van de duisternis terug. Zo nu en dan betasten zij de stellage. Trilt één van de staken onder hun aanraking, dan weten zij dat de *bair* van de overledene zelf aanwezig is. De zieners klimmen langs de ladder naar boven. Wat de *bair* van de dode voor hen bestemd heeft, kunnen zij bemachtigen door het stuk boomschors voor het gelaat weg te schuiven.

Zij kunnen zich ook verdekt onder de stellage opstellen en wachten op de komst van de *bair* van de overledene samen met de geesten van eerder gestorvenen. Wanneer de ogen van één der geesten tijdens de maaltijd van de offerbladeren gaan schitteren, weet de ziener wie van de geesten iets aan *men-min* (middelen tot magie) bij zich heeft. Hij draagt dit onder de oksel. Zodra het vuur in de ogen van de geest dooft, besluit de ziener de geest en trekt ongemerkt de *men-min* onder diens oksel vandaan.

Het verhaal gaat dat, toen het lijk van Ilsil Kasipmabin was bijgezet, eens op een avond drie mannen samen naar het lijk zijn gaan kijken in de hoop iets te kunnen bemachtigen. Twee van hen, Anseripki Setamanki en diens zwager Binade Kasipmabin, zijn erkende zieners; de derde, Kasipalut Kasipmabin echter niet. Toen zij gedrieën langs de ladder naar boven geklommen waren en het schuifje hadden weggeschoven, bleek de dode zelf niet aanwezig te zijn. Toen zij zich omdraaiden, zagen zij het lijk van Ilsil, dat op die stellage thuis hoorde, met nog een ander lijk onder de arm de ladder opkomen. Anseripki en Binade wisten beiden zich snel onzichtbaar uit de voeten te maken, maar Kasipalut verkeerde in een benarde positie. Hij kon het lijk enkel ontwijken door langs de onderkant van de ladder naar beneden te gaan, terwijl Ilsil met het andere lijk onder de arm naar boven klom. Het was zo aardedonker dat Kasipalut niet wist hoe hij de weg naar het dorp terug zou kunnen vinden. Op zijn jammeren zijn toen enkele mannen van het dorp met fakkels naar hem toegegaan om hem bij te lichten. Mijn informanten verkneukelden zich nog, toen zij weer aan de benarde en beschamende positie van Kasipalut dachten, maar met een ernstig gezicht voegden zij er tenslotte aan toe dat het lijk, dat Ilsil onder de arm droeg, Serembak, de oudste broer van Binade Kasipmabin, moet zijn geweest, want deze was spoedig na dit voorval gestorven.

Wat verstaat men onder de *men-min*, die de zieners van de doden ontvangen? Er bestaan diverse vormen, en ter illustratie vermeld ik hier enkele. Het meest verspreid is de *omamen*, een aan een touwtje gebonden haarlok, gewoonlijk bewaard in een bamboekoker in het draagnet. Om verzekerd te zijn van succes op de jacht, neemt men de lok uit de koker en laat men de lok aan het touwtje ronddraaien. Op handelstocht kan men onderweg dank zij het bezit van die haarlok tegen een *ewen-alut* (sacrale pandanus) trappen met dit effect, dat degene die men iets gaat vragen geen weerstand zal kunnen bieden. Nongwok Kasipmabin van het dorp Fisilkop had bijvoorbeeld zo'n haarlok bij zich van zijn overleden zoon. Hij maakte er veelvuldig gebruik van, maar eens toen hij zijn draagnet met bataten leeg stortte om ze te wassen, was ook zijn *omamen* in het water gevallen. Toen hij zijn gemis ontdekte en terug gegaan was naar de bron, was de haarlok in het water reeds stijf geworden, zodat hij niet meer wilde draaien. Door de aanraking met het water was de bijzondere kracht uit de haarlok verdwenen.

Een andere vorm is het botje. Dank zij dit botje kan men op handelstocht veel *kulol-min* (lett. bot-dingen) verwerven: schelpen, pijlen, bogen, bijlen etc. Iemand die in het bezit is van zo'n botje mag verwachten dat op de jacht de geest die hem dit botje heeft bezorgd, zelf het wild voor hem zal vastbinden, zodat hij het gemakkelijk kan pijlen.

Deze poging om mensen en dieren naar eigen hand te zetten wordt weer tot in het bizarre doorgetrokken in de voorstelling die men heeft van de *mensengair*. Letterlijk betekent dit woord: zij met het grote draagnet. Uit de beschrijving, die mijn informanten gaven, bleek deze in zijn uiterlijk tamelijk wel overeen te komen met de *kaka-biski*, een verkleinde uitgave van de mens, in dienst staande van een mens, zijn meester (*umdopki*). Ook deze *mensengair* heet verkregen te worden van de doden. Voor al de andere mensen is hij onzichtbaar; zichtbaar is hij alleen voor zijn meester. Als men in één of ander dorp vlees in de smoorkuil heeft, baant de *mensengair* voor zijn meester een pad door het voor anderen ondoordringbare oerwoud. Aangekomen in het dorp zet de meester zich neer tussen de andere mensen rondom de smoorkuil. De *mensengair* — onzichtbaar voor de anderen — wroet zich door de stenen en bladeren heen, waarmee het vlees in de smoorkuil is toegedekt. Hij zoekt hier de beste stukken uit en brengt ze over in het draagnet van zijn meester. Hij zelf komt ook niets te kort, zijn lievelingsstukjes zijn de lever en de nieren. Dat hij deze stukken vlees uit de smoorkuil heeft weggehaald, zal nadien niemand merken, want de ontstane holten vult hij op met stenen en hout. Maken de mensen nadien de smoorkuil open, dan menen zij er vlees uit te halen, doch het zijn stenen en hout zonder dat dit wordt bemerkt. Terwijl zij menen zich te goed te doen aan vlees, eten zij hout en stenen.

Om aan te tonen dat dergelijke verhalen ook doorwerken in het dagelijks leven het volgende. In het dorp Benejakwol kwam ik eens een jongen tegen,

wiens wang sterk opgezwollen bleek te zijn. Ter verklaring van die opgezwollen wang zei hij mij: *tum-min werkosir*, ik heb iets van steen gegeten.

Binade Kasipmabin, de ziene van Sironaip, had zo'n *mensengair*, werd mij verteld. Maar tijdens een oorlog met de clan Kasipdana van Okbetel had hij hem op het slagveld verloren en is hij door de vijand opgeraapt.

Waarom al deze voorstellingen hier vermeld? Omdat zij klaarblijkelijk een belangrijke rol spelen in hun gedachtenwereld. Men hoeft maar een paar jongere informanten bij elkaar te zetten en dit onderwerp aan te snijden en men kan verzekerd zijn van een succesvolle avond. Het viel mij op dat juist deze bizarre voorstellingen tamelijk wel algemeen bezit zijn; hoewel afkomstig van verschillende dorpen vulde de ene informant de andere aan.

DE BETEKENIS VAN DE ONTBINDING VAN HET LIJK

Uit de wijze waarop het lijk van een gepijlde behandeld wordt, — het wordt niet opgebaard, maar zonder in schors gewikkeld te zijn neergelegd op een lage stellage, offerbladeren worden niet gebracht — blijkt de minieme waardering, die de gemeenschap heeft voor deze dode. Verondersteld wordt dat de *bair* van de vermoorde zijn eigen lijk zal komen verslinden. Hiertegenover staat de zorg voor het lijk van een verwant die een natuurlijke dood is gestorven. Hij is voor de gemeenschap nog van waarde. Welke waarde hem wordt toegekend kwam al enigszins tot uiting in de bespreking van de middelen tot magie voor de handel en de jacht. De diepere achtergrond van deze waardering werd toevallig eens naar voren gebracht door één van mijn jongere informanten, waarschijnlijk zonder dat hij zich bewust was van de waarde van zijn informatie. Pratend over de offerbladeren, die bij de dodenstellage worden neergelegd, citeerde hij een spreuk, die daarbij wordt uitgesproken: *kabong ta kauma sil serep, werenoknedo*, dit van de *kabong* maak jij tot vlees, opdat wij steeds weer opnieuw *kabong* zullen kunnen eten. In deze spreuk wordt niet gezegd, dat de dode de *kabong* met deze bladeren moet voederen; in dat geval zou een heel ander werkwoord zijn gebruikt. De dode moet deze bladeren door ze te eten veranderen in vlees, opdat de mensen steeds wild te eten zullen hebben. De betekenis hiervan zal duidelijk worden in het vervolg.

Met het vermelden van de bijzetting van het lijk op de dodenstellage is dit hoofdstuk nog niet beëindigd. Zoals vermeld wordt soms het lijk van een oude vrouw ondiep begraven. Een vrouw kan men echter ook bijzetten op een dodenstellage. Een tijdlang legt men bij deze stellage ook offerbladeren neer, maar daarna zal in vele gevallen niemand zich meer om dit lijk bekommeren. Wat hier volgt klinkt misschien luguber in de oren van degenen die hiermee voor het eerst worden geconfronteerd, maar door zich te verplaatsen in deze

wereld wordt het begrijpelijk. Wanneer het lijk op de dodenstellage tot ontbinding overgaat, laat het vlees los van de botten en er is niets dat het in de val tegenhoudt. Het valt ten prooi aan de mieren en dergelijke of het zal worden verslonden door de varkens. Men maakt rond de stellage geen omheining, m.a.w. men doet geen poging om de varkens te weren. Tenslotte vallen ook de botten naar beneden; deze vergaan of worden meegesleept door de honden en de varkens. Wanneer men een vrouw begraaft en slechts met bladeren toedekt, is het dan ook niet de bedoeling dat de varkens het lijk niet meer zullen kunnen bereiken. Daar varkens overal mogen worden verwacht, zou men tot dat doel andere maatregelen nemen.

Zoals vermeld kan men een kinderlijkje meteen definitief wegstoppen in een holle boom, of men legt het neer onder een overhellende steen in de buurt van een ossuarium. In de Apmisibil zijn twee erkende ossuaria. Eén is het eigendom van de clan Ningdana van Oktanglap; het andere is het eigendom van de clans Uropmabin, Kasipmabin en Alwolmabin. De andere clans in de Apmisibil zoals de Setamanki en Urfon maken gebruik van deze ossuaria. Het ossuarium van de Ningdana is een — naar men mij zei — diepe rotsholte onder een met bomen begroeide en door dicht geboomte omgeven heuvel nabij Oktanglap. Aan één kant van deze heuvel is de rotswand bloot komen te liggen. Tussen de rotsblokken is een ingang waar men kruipend op de buik naar binnen kan gaan. Binnen is een ruimte waar de botten gescheiden naar geslacht en leeftijd kunnen worden neergelegd, naar men mij zei. Omdat een hond met de botten aan het slepen was geweest, zodat er al vóór de opening lagen, verging mij de lust om nog nader te onderzoeken hoe de holte er van binnen uit zou zien. Het ossuarium van de Uropmabin bevindt zich te Uldopkot, een steile diepe rotswand nabij hun oorspronkelijke woonplaats Uldopfom. Langs de rotswand loopt een smalle richel, begroeid met struikgewas. Langs deze richel afdalend werd ik gewezen op een in boomschors gewikkeld lijk onder een uitstekend rotsblok, de plaats waar de botten van de leden van de cultusgroep worden gedeponeed, terwijl verder naar beneden een door rotsblokken overwelfde holte, vol met botten en vergane draagnetten, bestemd is voor vrouwen en kinderen. Voor een ossuarium is vereist dat de plek niet gemakkelijk bereikbaar is en dat er geen water in kan binnendringen. Zelf gebruiken zij voor ossuarium de term *jel-bali*, droge plek. Een ossuarium wordt allereerst geassocieerd met het gebeente van de leden van de cultusgroep; vervolgens zal men zeggen dat daar ook wel het gebeente van vrouwen en kinderen wordt verzameld.

Op de vraag wat hen kan hebben geïnspireerd over te stappen van het — naar men zei — oorspronkelijke gebruik van begraven naar het bijzetten van het lijk op de dodenstellage aan de rand van het dorp, heb ik mij onthouden van het voor de hand liggende antwoord: om de dode nog zo lang mogelijk bij zich te houden. Dit zou een reden kunnen zijn, zeker in het geval van een

zeer onverwacht gestorvene, met wie men zich affectief verbonden voelt, in tegenstelling tot babies, aan wie men zich nog niet heeft gehecht en tot oude mannen en vrouwen, die de gemeenschap niet meer tot nut zijn. Hoewel het gebeente van een jongeman als Damfakan maandenlang kan blijven staan op de dodenstellage, beweerde men — ik heb het nooit kunnen controleren — dat het gebeente van een lid van de cultusgroep tamelijk snel van de dodenstellage wordt verwijderd, eigenlijk nog voor alle vlees is vergaan. Wanneer het gebeente heel lang blijft staan is dat eerder op te vatten als een bewijs dat niemand zich werkelijk meer om de dode bekommert.

Wanneer men de drie gegevens begraven, bijzetten op een dodenstellage en het bewaren van het gebeente op een droge plek op hun onderlinge relatie onderzoekt, blijkt er een sterke verbondenheid aantoonbaar te zijn tussen de twee laatste gegevens, terwijl het eerste en de twee andere gegevens elkaar uitsluiten. Een noodzakelijke component bij de gegevens bijzetten op een dodenstellage en het bewaren van het gebeente op een droge plek, is de cultusgroep van het sacrale mannenhuis. In hun uiteenzetting waren de informanten geneigd dit gebruik voor te stellen als alleen van toepassing op deze speciale groepering binnen hun maatschappij. Men kan dus begraven enerzijds en bijzetten op een dodenstellage anderzijds niet eenvoudig tegenover elkaar stellen als twee gelijkwaardige gegevens; daarvoor is het bijzetten op een dodenstellage te sterk verbonden met een reeks andere gebruiken.

Het gebeente van de dodenstellage weghalen komt toe aan de twee die recht hadden op het betrekken van de dodenwacht bij het hoofd- en het voeteneinde van de dode. Aan deze handeling wordt vooral in het dorp geen ruchtbaarheid gegeven. Men stelt alleen de andere leden van de cultusgroep en de naaste vrouwelijke verwanten van de overledene in kennis, te weten de moeder, de zusters en dochters van de overledene. Hierbij werd door mijn informanten de weduwe niet genoemd. Op mijn vraag of zij dan niet in kennis gesteld werd, gaven mijn informanten een negatief antwoord. Met een stenen bijl, momenteel gereserveerd voor de cultus-handelingen, worden de pezen doorgekapt, zodat het gebeente uit elkaar genomen kan worden en in het draagnet past. Dit draagnet met botten wordt nog enkele dagen bewaard in het sacrale mannenhuis, opdat in de nabijheid van het vuur de botten verder zullen uitdrogen.

Mijn informanten benadrukten dat alleen zij aan wie men voordeel gunt van dit gebeuren mogen afweten. Zou er bijvoorbeeld in het mannenhuis iemand zijn die men niet goed gezind is, dan zou met het wegnemen van het gebeente worden gewacht totdat hij afwezig is. Zolang de botten in het sacrale mannenhuis worden bewaard, komen de mannen die het gebeente hebben afgenomen niet buiten de ruimte van het sacrale mannenhuis. Hun naaste vrouwelijke verwanten hebben zij ingelicht met de geheimzinnige woorden: *bangup takol morert nek*, . . . hetgeen vertaald moet worden met 'ik

heb mij zelf in de knieën gekapt, breng jij mij daarom mijn eten', maar in deze situatie behoort te worden verstaan als — grammaticaal eveneens juist — 'ik heb met de bijl de knieën van de dode geraakt, breng jij mij daarom mijn eren'. De dagen die zij in het sacrale mannenhuis doorbrengen, mogen zij hun bataten verwachten van hun vrouwelijke verwanten.

Wat betekent deze geheimzinnigheid? Ons valt op dat zij geen afkeer tonen van de botten van een dode, niet bang zijn in aanraking te komen met nog niet geheel ontbonden vlees of lijkvocht. De handen worden na afloop eenvoudig aan wat pisangbladeren afgeveegd. Deze pisangbladeren gooit men niet in het moeras opzij van het dorp — verondersteld dat deze handeling plaats vindt in het dorp Iburbakon — maar temidden van de taro rond het sacrale mannenhuis. Deze plaats is bewust gekozen; het is een uitdrukking van wat men van het vlees van de overledene verwacht. Tot de *bair* van een gestorven lid van de cultusgroep wordt gezegd, dat hij moet zorgen dat de taro zo groot wordt als zijn hoofd en de bataten zo dik als zijn dijnen. Het vlees van de overledene moet zich omvormen in knollen ten bate van degenen die de overledene nauw verwant waren, zijn zoons en dochters, zijn broers en zusters. Binnen dit kader moet ook het gegeven van de offerbladeren worden verstaan: van de dode wordt verwacht dat zijn vlees opnieuw vorm zal aannemen in varkens en wild. De lege bladeren die hem aangeboden worden zijn als het ware de huid waarin hij zelf tot vlees moet worden. Hoe dit proces zich voltrekt, staat hen zelf ook niet duidelijk voor ogen, is ook voor hen zelf een mysterie. Men is zich bewust van een nauwe relatie tussen dit mysterie van verval en groei en het ceremonieel dat voltrokken wordt aan het lijk, inclusief het gebeente van een lid van de cultusgroep.

Hier rijst meteen de vraag: en wat is dan de betekenis, die toegekend wordt aan de niet-ingewijden, aan het lijk en het gebeente van een niet-lid of van een vrouw? Doordat een *jel-bali* (ossuarium) geassocieerd is met het gebeente van een lid van de cultusgroep, zijn zij geneigd een tegenstelling te formuleren wanneer hen gevraagd wordt naar de betekenis van het gebeente van een niet-lid. Op grond van hun praktijk echter meen ik dat zij zichzelf tegen spreken, dat zij zelf geen exclusiviteit toekennen aan het gebeente van een lid van de cultusgroep. Wel wordt aan het gebeente van een niet-lid minder aandacht geschonken. Het wordt niet nog eens gedroogd in het sacrale mannenhuis, waarbij de betrokken mannen zich uit de maatschappij terugtrekken. In het ossuarium wordt het gebeente van de leden der cultusgroep gescheiden bewaard van het gebeente van de niet-leden; in het ossuarium van de Uropmabin c.s. wordt het gebeente van de leden van de cultusgroep boven, van de niet-leden onder in de rotswand neergelegd.

Tegenover de associatie gebeente en bewaren staat de associatie vlees en vergaan (*bakoton*). Men is geneigd de fase van het vergaan van het vlees te verbinden met de vrouw. In het spontane gesprek werd deze verbinding soms

zo benadrukt, dat het feit dat gewoonlijk ook haar gebeente wordt weggenomen en bijgezet in het ossuarium als niet ter zake werd genegeerd. Hierbij werd dan tevens voorbijgegaan aan het feit, dat men ook het vlees van het lijk van een man laat vergaan, voordat het gebeente naar het ossuarium wordt overgebracht.

Dit samengaan van een in gesprekken gesuggereerde tegenstelling enerzijds en een analoge, hoewel niet gelijke behandeling in de praktijk anderzijds, is geen uitzonderlijk fenomeen. Eenzelfde samengaan hebben wij reeds ontmoet bij de uiteenzetting over de zieners. Officieel waren er zes erkende zieners in de Apmisibil, maar daarmee had men niet uitgesloten, dat in de praktijk ook anderen wel eens als zieners konden optreden. Hoewel bij nadere bezinning alleen aan de mens en in afgeleide zin aan het varken een *bair* werd toegekend, werd spontaan ook over de *bair* van een hagedis gesproken. Terwijl een vrouw alleen al de gedachte dat zij een *awia-min* zou kunnen hebben als iets lachwekkends afwees, kapt in een verhaal de *awia-min* van een meisje de jongste der broers een halve voet af (p. 34).

Men kan zich echter wel afvragen of de neiging in tegenstellingen te denken het niet heeft gewonnen van de neiging in de praktijk de tegenstellingen terug te trekken ten gunste van een analogie in het uitzonderlijke geval dat een oude vrouw meteen na haar dood in de aarde wordt begraven zonder dat men zich nadien nog bekommert om haar gebeente. Hiertegenover staat het terloops vermelde geval dat ik vóór de rotsholte van het ossuarium der Uropmabin c.s. een in schors gehuld lijk zag liggen. Deze waarneming deed ik echter pas in April 1972 bij een kort bezoek aan de Apmisibil, toen bleek dat men op last van het bestuur op het begraven van doden was overgestapt. Was dit lijk vóór het ossuarium een bewijs dat men nog geen alternatief gevonden had voor de overtuiging, dat althans het gebeente van de leden der cultusgroep moet worden bewaard?

Opvallend is dat waar een tegenstelling gesuggereerd wordt tussen vlees en gebeente, deze tweedeling niet beantwoordt aan de onderscheiding naar geslacht, maar aan die van niet-leden en leden van de cultusgroep, alsof onder dit aspect de niet-leden gelijk gesteld kunnen worden met vrouwen. Daarnaast blijft dan nog de tegenstelling tussen hen, die een natuurlijke dood zijn gestorven (*denon*) en degenen, die gewelddadig gedood zijn (*alon*) en wier gebeente ook nadien niet wordt verzameld. Tussen beide categorieën in hangen de mannelijke leden, die voortijdig zijn gestorven en dus gedood (*alon*) maar die analoog aan degenen, die een natuurlijke dood zijn gestorven (*denon*), worden behandeld.

Dat het vlees na vergaan te zijn de nabestaanden ten nutte kan komen in de nieuwe gestalte van taro en bataten, van varkens en wild is een begrijpelijke opvatting. Hoe mysterievol overigens ook, de realiteit geeft zelf tot deze visie aanleiding. Waar een lijk begraven is, daar wordt de grond vruchtbaar. Var-

kens voeden zich met vlees in ontbinding. En tenslotte komt het in die verschillende vormen de mens ten goede. Minder duidelijk echter is de visie, die tot uitdrukking komt in de zorg voor het gebeente van de man, nadat het vlees is vergaan. Men laat toe dat varkens met het gebeente van vrouwen gaan slepen, doch het gebeente van de mannen wordt verzameld in een draagnet en droog bewaard in een rotsholte. In heel dit mysterieuze proces van verval en groei neemt het gebeente van de man een sleutelpositie in. Ik meen echter dat in het voorafgaande te weinig gegevens worden gevonden om daar nu reeds reëel over te kunnen reflecteren.

DE RITUELE MAALTIJD MET EEN ZUSTER

Na het draagnet met het gebeente van een lid van de cultusgroep in het ossuarium te hebben bijgezet kunnen zij, die deze taak hebben vervuld, zich niet meteen weer in het maatschappelijk leven begeven. Tijdens het volvoeren van deze taak zijn zij in zo'n hevige mate *alut* (sacraal) geworden, dat zij de anderen tot onheil zouden strekken en die anderen op hun beurt ook voor hen een bedreiging zouden vormen. Bij hun terugkeer van het ossuarium worden zij in de deuropening door andere leden van de cultusgroep met varkensvlees opgewacht. Na het eten van dit vlees gaan zij naar binnen en na besprenkeld te zijn met het vet uit de bladeren, waarin het vlees verhit was, eten zij samen met de anderen de rest van het vlees. Ter verklaring van het eten van vlees vóór de deuropening zei men dat — zo de *bair* van de dode de mensen van het ossuarium zou zijn gevolgd — deze door het eten van het vlees mild zou worden gestemd. Van hem wordt verwacht dat hij de groei van de gewassen zal bevorderen: 'als jij hier bent en luistert, zorg dan dat je voortdurend de taro en bataten aanvult, opdat wij daarmee in leven kunnen blijven; maak echter de mensen niet ziek'.

Een tweetal dagen blijven de mannen in het sacrale mannenhuis. Regelmatig worden zij door hun vrouwelijke verwanten van eten voorzien. Tenslotte laten zij 's middags weten dat zij willen terugkeren in het maatschappelijk verkeer. Hiertoe wordt de uitdrukking gebruikt: *ne jon aip burokner*, lett. ik wil mijn benen in huis onderbrengen. Voor de vrouwelijke verwanten is dit het teken dat zij in de gezinswoning alles in gereedheid moeten brengen voor een rituele maaltijd op de volgende ochtend. Bij het verlaten van het sacrale mannenhuis wordt eerst door de mannen nog weer varkensvlees gegeten. Met het pisangblad, waarin het vlees was bewaard, vegen zij over de posten en drempel van de voor de mannen bestemde deuropening in het huis van hun vrouwelijke verwante, waarna het blad wordt weggeworpen. Binnen staat alles gereed voor de rituele maaltijd. Deze wordt aangeduid met de term *jamin weron*, lett. groente *jamin* eten. Behalve deze groente moet er ook taro en

varkensvlees aanwezig zijn. De oudste van de betrokken mannen haalt het vlees uit het pisangblad en besprenkelt de aanwezigen met het daarin vervatte vet. Vervolgens neemt hij de taro, legt tegen de knol het stuk varkensvlees, snijdt met een bamboemes een stuk vlees af en samen met dit voorgesneden stuk vlees neemt hij een hap uit de taro. Deze taro en dit vlees reikt hij daarna over aan degene die naast hem zit. Alle aanwezigen nemen op deze wijze aan de maaltijd deel. Het laatste stuk tenslotte van de taro en het vlees moet door de vrouwelijke verwante worden gegeten. Aldus althans één versie. Andere informanten waren van mening dat alleen gegeten wordt door de twee betrokken mannen en één verwante vrouw. Dit laatste is inderdaad de kern van de maaltijd. Na het eten van taro en varkensvlees wordt de bundel met groente geopend en door de verwante vrouw uitgedeeld. Na deze gezamenlijke maaltijd kunnen de mannen zich weer vrij in het maatschappelijk verkeer begeven.

Het lijkt me zinvol hier reeds enkele belangrijke gegevens nader te beklemtonen. In deze situatie worden de betrokken mannen steeds gekwalificeerd als *alutki* (sacraal). Hoewel uit dit ritueel al naar voren komt dat de vrouw als de tegenpool van de man wordt gezien inzake sacraliteit, wordt zij toch niet expliciet gekwalificeerd als *sal* (vrij, profaan). Profaan zijn is de normale situatie, hoeft daarom niet apart te worden genoemd. In tegenstelling tot de bij het bijzetten van het gebeente betrokken mannen zouden ook al de andere leden van de cultusgroep, die niet direct bij het bijzetten van het gebeente betrokken waren, *sal* kunnen worden genoemd, hoewel zij in het algemeen worden aangeduid als *kaka-alutki* (sacrale mannen). Bij hun terugkomst in het mannenhuis wordt er ook door de mannen gezamenlijk gegeten; hierbij valt de nadruk op het gezamenlijk eten van vlees. Er is geen uitwisseling van eten. In de rituele maaltijd met de vrouw treft men naast het gegeven van het gezamenlijk eten tevens het gegeven aan van uitwisseling van eten, welk laatste gegeven benadrukt wordt in de benaming *jamin weron*, eten van de groente *jamin*. In tegenstelling tot taro en varkensvlees, die primair geassocieerd worden met de man, is de groente *jamin* primair een aan de vrouwen verwante groente. Beide gerechten mogen, lijkt mij, niet van gelijke betekenis geacht worden.

Als tegenpool fungeert niet de echtgenote van één der mannen; zij wordt in de uiteenzetting althans door de informanten geheel buiten beschouwing gelaten. Deze functie behoort te worden vervuld door een vrouwelijke verwante, een zuster in eigenlijke of classificatorische zin. Ter nadere duiding van de term *alut* (sacraal) gebruikten mijn informanten de term *teng* (hitte, heet). Bij hun terugkeer van het ossuarium zijn de mannen door het langdurige verkeer met het gebeente te zeer *teng* (hitte, heet), zodat onmiddellijk contact met anderen voor beide partijen dodelijk zou zijn. Daarom hebben zij zich eerst nog weer terug te trekken, zij hebben als het ware eerst af te

koelen. De kwalificaties *alut* (sacraal) en *teng* (hitte, heet) komen echter niet exclusief toe aan mannen. Zoals we nog zullen zien zijn ook vrouwen in bepaalde situaties *alut* (sacraal) en *teng* (hitte, heet), in welke omstandigheden contact tussen mannen en vrouwen eveneens voor beide partijen dodelijk zou zijn. Ter afsluiting van deze periodes — van menstruatie en bevalling — kent men echter geen rituele maaltijd. Het onderlinge gevaar verdwijnt vanzelf tegelijk met de deze periodes typerende verschijnselen. Het gevaar van de zijde der vrouwen kristalliseert zich in het bloed, dat bij menstruatie en bevalling vloeit; het gevaar van de mannen in het gebeente, toegespitst in het gebeente van een overleden lid van de cultusgroep. Deze combinatie van de elementen gebeente en bloed zullen we in het vervolg van deze studie opnieuw tegenkomen (p. 161v.).

Na het beëindigen van de periodes van menstruatie en bevalling staat het man en vrouw vrij elkaar weer te ontmoeten, waarbij speciaal gedacht wordt aan de ontmoeting in de copula. Ter beëindiging van de afzondering in het sacraal mannenhuis na het bijzetten van het gebeente wordt door de mannen eveneens een ontmoeting gearrangeerd met een vrouw, niet echter met de echtgenote, doch met een zuster of iemand die gelijk gesteld wordt met een zuster. Deze ontmoeting vindt plaats door het uitwisselen en tot zich nemen van eten. Zoals reeds wordt gesuggereerd door de compositie, meen ik dat beide ontmoetingen in elkaars perspectief moeten worden gezien.

CONCLUSIE

Enerzijds worden ziekte en pijn gezien als een inbreuk op de ordening, anderzijds weet men de dood wel in deze ordening te plaatsen, althans ten dele; de gedachten in deze zijn genuanceerd. Over de dood van een pasgeborene wordt geen beklag gemaakt. En hoewel de naaste verwanten doorgaans in de dood van een afgeleefde man of vrouw een hen aangedaan onrecht zien, zal men van enige afstand hun dood als een vanzelfsprekendheid beschouwen, ondanks de mythe van de steen en de worm. Hun dood is zinvol. De *bair* van een afgeleefd mens keert terug naar de oorsprong van de clan. Het vlees wordt opgenomen in het kosmisch proces van verval en groei. Het gebeente van een lid van de cultusgroep neemt op één of andere wijze een sleutelpositie in in deze mysterieuze overgang van het ene naar het andere stadium binnen dit proces.

Niet te plaatsen is de dood van iemand die gewelddadig van het leven is beroofd. De *bair* van de vermoorde verslindt diens eigen lijk. Wat echter te denken van degenen die voortijdig aan toverij gestorven zijn? Zij vormen een probleem, dat de nabestaanden dwingt tot een tweeslachtige handelwijze. Enerzijds zijn zij zich bewust dat voor het herstel van het verstoorde even-

wicht deze dood zou moeten worden gewroken. Anderzijds behandelen zij het lijk van de dode, alsof hij een natuurlijke dood gestorven is. Men is zichzelf van deze tweeslachtigheid bewust, aarzelt de dood te wreken en weifelt ten aanzien van de te verwachten voorspoed. Zo'n sterfgeval vormt een onderwerp voor eindeloze discussie.

Uit de vele distincties, die in een verhandeling over de dode moeten worden aangebracht, blijkt reeds dat er over de mens in het algemeen eigenlijk heel weinig kan worden gezegd. Binnen het mensdom is een sterk gelede ordening, op grond waarvan aan elk individu een bepaalde plaats en betekenis wordt toegekend. Plaatsbepalend binnen de groep zijn persoonlijke factoren als karakter en gezondheid, meer echter nog bovenpersoonlijke factoren zoals rangorde naar geboorte en naar generatie, met aan de basis het oppositionele onderscheid naar het geslacht. Mens zijn is deelhebben aan een gemeenschappelijk leven, maar in een niet voor allen gelijke mate; opgenomen zijn in het bovenpersoonlijk proces van groei en verval op basis van de geslachtelijkheid. De mate waarin ieder aan dit leven deelneemt wordt bepaald door ieders waarde en betekenis voor de gemeenschap. Werkelijke waarde en werkelijk nut of gefingeerde waarde en gefingeerd nut, wie maakt het uit? In het beantwoorden van deze vraag worden zij door de traditie op een bepaald spoor gezet ten gunste van de man; in het praktische leven blijkt de traditionele uitspraak een presumptie te zijn van problematisch gehalte.

DEEL II

MAN EN VROUW IN HUN GEZIN

HOOFDSTUK VII HET TOELEVEN NAAR HET HUWELIJK

DE RELATIE MAN-VROUW IN HET ALGEMEEN

Ter inleiding van het onderwerp van het tweede deel: man en vrouw in hun gezin, meen ik niet beter te kunnen doen dan met enkele opmerkelijke voorbeelden de sfeer in het algemeen te duiden.

Wanneer de vrouwen bij mij aan de deur kwamen om bataten te ruilen, lag voor de deur meestal wel de kat, die ik geïmporteerd had. Waren er vrouwen bij die voor de eerste keer kwamen, dan was hun eerste reactie op dit hun onbekende dier niet: 'hé, dat lijkt wel een kuskus' of iets van dien aard, maar de vraag 'wat is het, een *im* (mannetje) of een *kor* (vrouwje)?' Met mijn antwoord nog niet tevreden zouden ze de kat oppakken om, een zoen op zijn snuit drukkend, zich met een bescheiden oogopslag van zijn geslacht te vergewissen. Toen er geruime tijd later van elders een jonge kater bij gekomen was en ikzelf spontaan het tweetal onderscheidde met de termen oud en jong, nam niemand deze uitdrukking over. Zij spraken voortaan over *pus-im* (kater) en *pus-kor* (kat).

Om de vrouwen niet eenzijdig te benadrukken moet ik hier meteen aan toevoegen dat de mannen blijk gaven van dezelfde geestesgesteldheid. Niet dat zij veel aandacht schonken aan de katten. Maar als ik 's middags bij het uitbetalen voor het werk aan het vliegveld bijvoorbeeld tegelijkertijd twee bijlen uitgaf, dan gingen zij samen die twee bijlen onderling vergelijken. Aanvankelijk wist ik niet wat hiervan de bedoeling was. Bij navraag bleek dat zij wilden weten welke van deze twee bijlen *im* (mannetje) en welke *kor* (vrouwje) was. Omdat de door ons ingevoerde bijlen uniform seriewerk zijn en er moeilijk enig onderscheid aan te ontdekken is, vergde de discussie geruime tijd. Inzoverre had de natuur, die geen seriewerk aflevert, het hun gemakkelijker gemaakt. Kwamen bij het afgraven twee grote stenen van ongeveer een meter middellijn bloot te liggen, dan presumeerden zij een verhouding *im* (mannetje) en *kor* (vrouwje). In deze onderscheiding gingen zij uit van het verschil in grootte: de grootste was de *kor*, de kleinste de *im*. Kortom, bij levende en levenloze voorwerpen gaat hun belangstelling uit naar het geslacht.

Bij nader toezien blijkt echter, dat we distincties moeten aanbrengen. In de ontmoeting met een individueel mens of dier letten zij in eerste instantie op

het geslacht. Zoals één van de informanten uitdrukkelijk onder woorden bracht, dalen hun ogen eerst af naar de schaambedekking, vervolgens pas fixeren zij hun blik op het gelaat. Niet echter in de confrontatie met een enkel levenloos voorwerp; hier dringt zich het onderscheid naar geslacht pas op, als zij twee gelijksoortige exemplaren in elkaars nabijheid zien. Een eventuele derde, veel kleinere steen wordt gelijkgesteld met een *tena* (kind). Zien zij meerdere gelijksoortige voorwerpen bij elkaar — zag men bijvoorbeeld 's middags in het voorbijgaan de verzameling stenen, die 's morgens aan de oppervlakte gekomen was — dan gaan zij aan het onderscheid naar het geslacht voorbij.

Letten we in dit verband op de uitgangen van het werkwoord, dan blijkt dat men een onderscheid naar geslacht kan aangeven in de uitgang van de derde persoon enkelvoud. De vrouwelijke uitgang wordt alleen dan gebruikt, wanneer het vrouwelijke geslacht expliciet vaststaat; in de andere situaties houdt men vast aan de mannelijke uitgang. In de meervoudsuitgangen en in de meer tot de persoon gerichte uitgangen van eerste en tweede persoon enkelvoud wordt dit onderscheid niet uitgedrukt. In de bijvoeglijke en zelfstandig gebruikte bijvoeglijke bepalingen wordt het geslacht aangegeven in de toevoeging *-ki* (mannelijk) of *-kur* (vrouwelijk).

In de aanduiding van het geslacht gaat men bij mensen en dieren van een tegenstelling uit. Bij *kaka* in de zin van mensen denkt men in eerste instantie aan mannen; in tweede instantie maakt men binnen de *kaka* (mensen) onderscheid tussen *kaka* (mannen) en *wanang* (vrouwen). Bij dieren, bijvoorbeeld bij *kang* (varkens), denkt men het eerst aan zeugen, doch bij dieren beschikt men niet over een sexe-onderscheiding analoog aan die gebruikelijk voor mensen. Ter aanduiding van het geslacht van een dier bezigt men de suffixen *im* en *kor* achter de soortnaam, bijvoorbeeld *kang-kor* (zeug) en *kang-im* (beer). Bij het woord *tena*, nakomelingen (kinderen, jongen, scheuten) denkt men in het algemeen primair aan mannelijke nakomelingen, zowel bij mensen als dieren. Wanneer bijvoorbeeld in een verhaal de jager een kuskus met zijn jong schiet, denkt de luisteraar primair aan een moerdier met een mannelijk jong. Doorgaans grijpt men ter onderscheiding naar sexe bij jongen van dieren terug naar bovenstaand begrippenpaar *im* en *kor*; bijvoorbeeld *kang-tena* (biggen) zijn naar geslacht alleen te onderscheiden als *kang-im* en *kang-kor*. Ofschoon mijn kater nog maar net het nest verlaten had toen hij werd geïmporteerd, werd dit dier terstond in oppositie tot de kat aangeduid met *pus-im*; hierbij werd geabstraheerd van het feit dat het dier maar een jong was en nog niet geslachtsrijp.

Bij kinderen maakt men een distictie meest met behulp van het begrippenpaar *kaka* — *wanang*. Ongebruikelijk is de samenstelling *tena-im* voor jongen — in *tena* ligt het mannelijk geslacht opgesloten; mogelijk is de samenstelling *tena-kor* voor meisje, maar dan denkt men in eerste instantie

aan een huwbaar meisje. Doorgaans maakt men gebruik van het enkel voor mensen geldende begrippenpaar *kaka* - *wanang*, door ze te gebruiken als bijvoeglijke naamwoorden: resp. *tena-kakaki* en *tena-wanang*, bijvoorbeeld om het geslacht van een pasgeborene te vermelden.

Bij mensen reserveert men het begrippenpaar *im* en *kor* voor mensen die door huwelijk met elkaar verbonden zijn; in tegenstelling tot de dieren worden deze termen niet met de soortnaam *kaka* (mensen) verbonden, doch alleen vermeld. Doorgaans worden deze termen niet door de betrokken personen zelf gebruikt. Een man zal eerder zeggen: 'daar komt de moeder van Kobarweng', dan 'daar komt mijn vrouw (*kor*)'. De wijze waarop men dit begrippenpaar hanteert, doet vermoeden dat men er een pejoratieve bijklank in beluistert, vergelijkbaar met de bijklank in ons begrippenpaar mannetje en vrouwtje.

Het genuanceerde gebruik van de voorhanden terminologie doet een verder doorgevoerde distinctie vermoeden in hun visie op de geslachten der mensen dan op die der dieren. Terwijl zij bij de dieren alleen oog hebben voor de onderlinge betrokkenheid van beide geslachten in het perspectief van de voortplanting, onderscheiden zij bij mensen naast het aspect van de onderlinge betrokkenheid van twee individuen in het huwelijk het aan het huwelijk voorafgaande en veel wijdere aspect van de dichotomie in mannen en vrouwen. De mensheid is opgedeeld in twee oppositionele groeperingen, die der mannen en die der vrouwen. Zouden wij moeten uitmaken aan welke van

beide groeperingen de oppositie moet worden toegeschreven, dan zou ons oordeel de mannen treffen; de mannen hebben zich afgezonderd. Volgens hun eigen oordeel echter is deze afzondering slechts een vanzelfsprekende tegenhanger van de mysterieuze afzondering der vrouwen. Het duidelijkst komt deze dichotomie tot uiting in de wijze van wonen.

In de gezinswoningen zijn twee deuropeningen: een kleinere deuropening aan de voorkant van de woning, gericht op het mannenhuis en alleen bestemd voor de mannen, en een grotere deuropening aan de achterkant voor de vrouwen en voor hen die aan de zorg van de vrouwen zijn toevertrouwd: de kinderen en

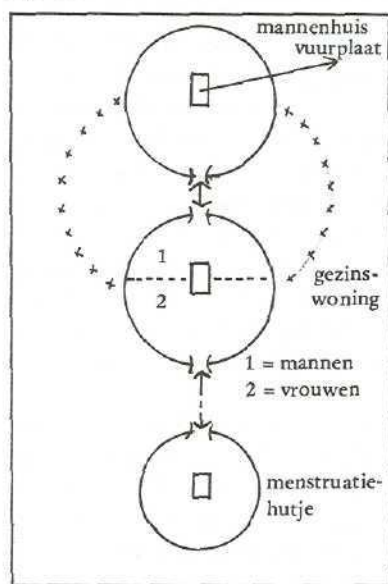


fig. 4 Grondplan van een Nalum-nederzetting.

de varkens. In de gezinswoning zijn als het ware zonder dat de scheidingslijn gemarkeerd is, twee helften te onderscheiden. Het voorste deel is voor de mannen, het achterste voor de vrouwen. In de gezinswoning verblijven ook de meisjes totdat zij worden uitgehuwelijkt. Alleen voor de duur van de menstruatie en de bevalling trekt de vrouw zich uit de gezinswoning terug en houdt zij zich op in een kleinere woning, gebouwd in het verlengde van de vrouweningang, apart van de gezinswoning. Uit de beperkte ruimte blijkt reeds dat deze woning slechts voor tijdelijk verblijf bedoeld is; deze verdient geen andere benaming dan ons woord hut.

Dit in tegenstelling tot het mannenhuis. Dit is gebouwd los van de gezinswoning in het verlengde van de voordeur. Het is de verblijfplaats voor de grotere jongens en veelal verblijven hier ook de getrouwde mannen. Het gebied rond het mannenhuis is duidelijk afgepaald. Uit zichzelf is de man bereid zich verre te houden van de menstratiehut achter de gezinswoning. Door middel van een omheining geeft hij aan wat zijn domein is, waar de vrouw zich buiten heeft te houden. Dit althans is het basisplan, welk model in de opbouw van het gehucht en het dorp verder is uitgewerkt. Op de wijze van wonen kom ik elders uitgebreid terug (pp. 304 vv.). Het voorafgaande dient slechts ter illustratie van de gescheidenheid der beide sexen.

De werkzaamheden voor het levensonderhoud zijn over de twee groeperingen verdeeld. Het openleggen van het bos en het omheinen van een tuin is het werk der mannen; het beplanten en wieden dat der vrouwen. Het vangen van boomkikkers en kikkervisjes komt toe aan de vrouwen, het jagen op *kabong* en vogels aan de mannen. De huizenbouw is de taak van de mannen; de vrouwen kunnen hierbij helpen met het aandragen van de door de mannen verzamelde dakbedekking. De mannen ook bouwen het menstratiehutje voor de vrouwen. Maar het uitsteken en aandragen van leem voor de vuurplaat is uitsluitend vrouwenwerk, ook als deze leem bestemd is voor de vuurplaat in het sacrale mannenhuis. Hoewel elk der sexen haar eigen taak heeft, werken zij samen aan hetzelfde object: het huis, de tuin etc. Hun werkzaamheden vullen elkaar aan: terwijl de mannen nog bezig zijn met het maken van de omheining rond de tuin, zijn de vrouwen reeds bezig met beplanten. Terwijl de mannen bij maanlicht op jacht zijn naar *kabong*, zoeken de vrouwen met behulp van fakkels langs de rivieroever naar boomkikkers. Zij ontmoeten elkaar weer in het bivak in het oerwoud.

Wanneer zij echter hetzelfde werk verrichten, dan is de bestemming verschillend. Mannen en vrouwen zijn bijvoorbeeld in dezelfde tuin bezig met wieden en met het uitsteken van bataten. De man wiedt zijn deel van de tuin en de door hem uitgestoken bataten neemt hij mee naar het mannenhuis; de vrouw wiedt het deel van de tuin, waarvan de opbrengst is bestemd voor haarzelf en de kinderen, de door haar gerooide bataten neemt zij mee naar de gezinswoning. Er zijn echter ook werkzaamheden, die strikt aan één van beide

groeperingen zijn voorbehouden. Oorlog voeren komt uitsluitend toe aan de man, alleen hij is gewapend met pijl en boog; de vrouw mag zich niet in de strijd mengen en zij vormt geen doelwit voor de vijand. Anderzijds zal men zelden een man bezig zien met het verzamelen van groenten; dit wordt uitsluitend vrouwenwerk geacht. In de praktijk blijken hun werkzaamheden elkaar aan te vullen, maar zij vloeien niet in elkaar over.

In het openbaar treden mannen en vrouwen gescheiden op. Komen zij gezamenlijk terug van de tuin, dan lopen de vrouwen voorop, de mannen volgen met pijl en boog. Begeeft men zich naar een dorp elders om te dansen, dan vormen de vrouwen samen een groep en de mannen samen een groep; de groep van de vrouwen gaat voorop, de groep van de mannen komt achter hen aan. Als zich toevallig op mijn erf tegelijkertijd meerdere mannen en vrouwen bevonden, vermengden zij zich niet; de vrouwen bleven op de achtergrond, de mannen traden naar voren. Als er geen mannen bij waren, kwamen de vrouwen uit zichzelf naar voren om met mij hun waren te ruilen. Waren er mannen bij, dan bleven zij wachten totdat hen door de mannen werd gezegd naar voren te komen, ook al bestond er geen speciale relatie tussen deze mannen en vrouwen.

In het openbaar zullen de vrouwen zich dus de minderen tonen van de mannen, hun bevelen afwachten. Deze ondergeschiktheid of dienstbaarheid is niet onbeperkt. Komend uit de tuin heeft de vrouw zeker meer draagnetten op de rug dan de man, maar wat de man voor zichzelf heeft gereserveerd voor in het mannenhuis, brengt hij zelf in zijn draagnet mee van de tuin; dit kan hij niet laten dragen door zijn vrouw. Beiden dragen hout aan voor het vuur in de gezinswoning, de vrouw bij voorkeur sprokkelhout, de man een stuk nog niet gekloofde boomstam. Verblijft de man echter in het mannenhuis en is hij van plan daar zijn eigen bataten te bereiden, dan moet hij zelf voorzien in het in het mannenhuis benodigde brandhout.

In het vervolg van deze studie zullen de hier terloops opgesomde aspecten van de samenleving in detail worden behandeld. Ik meen dat met deze vergelijking van beider woonruimte en werkzaamheden voldoende is aangetoond dat *kaka* (mannen) en *wanang* (vrouwen) twee werelden vormen, oppositioneel in zover hun werkzaamheden alleen dan elkaar aanvullen als de bestemming gemeenschappelijk is. Hun oppositie komt het sterkst naar voren in de tegenovergestelde positie van menstruatiehutje en mannenhuis.

Het gebied van de menstruatiehut wordt niet betreden door de mannen, het mannenhuis is verboden terrein voor de vrouwen. In deze twee werelden groeien jongens en meisjes op; binnen het kader van boven geschetste woon- en werkverdeling komen broers en zusters, te verstaan in classificatoire zin, tot een realisatie van hun onderlinge oppositie lang voor de huwelijksleeftijd is aangebroken. Wat mag men verwachten als twee individuen uit deze oppositionele groeperingen tot elkaar komen als *im* en *kor*, man en vrouw?

ERVARING VAN HET GESLACHT IN DE GEZINSWONING

Zodra een meisje te groot wordt om nog gedragen te worden in het draagnet, maakt de moeder een klein schaamschortje naar het voorbeeld van haar eigen schaamschort en van hetzelfde materiaal. In het Sterrengberge wordt de schaamschort gemaakt van een soort biezen, nauw aaneengeregen met touw, een gedeelte om de voorkant en een gedeelte om de achterkant van het lichaam te bedekken; de zijkanten van de heupen blijven vrij. Moeder zelf draagt meerdere van dergelijke schortjes over elkaar. Voor de dochter wordt voorlopig één klein schortje voldoende geacht, derhalve aanvankelijk meer symbolisch dan functioneel. Met de jaren neemt het schortje iets in lengte toe en wordt het aantal vermeerderd. De jongen daarentegen blijft voorlopig zonder enige vorm van schaambedekking rondlopen. Samen met zijn zusjes groeit hij op. In de gezinswoning zit de jongen rechts van moeder, zijn zusje links. Samen verblijven zij overdag bij moeder in de tuin en spelen zij met de kinderen van de andere daar werkzame vrouwen. Hoewel zij samen opgroeien, wordt vanaf het prille begin de onderscheidenheid naar geslacht aangeduid door de schaambedekking en de plaats in de woning.

Het eerste woord dat een kind leert spreken, is het woord dat moeder zelf voortdurend in de mond heeft, wanneer haar iets tegenloopt, wanneer zij verbaasd of kwaad is: *we-tamon* (vagina) met als variatie *we-lop* (clitoris) en *we-japi* (menstruatie-bloed). Is het kind halsstarrig, dan zet het zijn wil kracht bij met deze woorden, overigens zonder enig besef van hun betekenis. Oudere mannen zijn geneigd hierbij corrigerend op te treden: *alut-o* (lett. verboden, sacraal), welk woord waarschijnlijk door een kind wordt verstaan in de zin van: dat mag je niet doen. Een nadere verklaring van dit verbod wordt hem niet gegeven.

Zolang het kind aan moeders borst is, neemt moeder het kind mee wanneer zij zich terugtrekt in het menstruatiehutje. Is de jongen zo groot geworden, dat hij tijdelijk door anderen kan worden verzorgd, dan wordt hem geweigerd met haar mee te gaan en wordt hij zolang bij anderen uitbesteed. Slechts één van de grotere jongens wist te vertellen dat hij er zich van bewust was geweest, dat in zijn nabijheid geslachtsgemeenschap werd gehouden. Hij was toen in het huis van een moedersbroer en diens vrouw, die zelf nog geen kinderen hadden. Zo tegen de leeftijd van zeven á acht jaar krijgt een jongen zijn eerste schaamkoker, een verkleinde uitgave van de schaamkoker die door de volwassen mannen wordt gebruikt: *okbul* (de in het vuur geharde bast van een uitgeholde, komkommervormige vrucht).

KENNISMAKING MET HET GESLACHT IN DE KRING VAN LEEFTIJDGENOTEN

Met de leeftijd, waarop een jongen een schaamkoker krijgt, is de tijd aangebroken dat hij tamelijk abrupt door zijn vader van de gezinswoning

wordt overgebracht naar het mannenhuis. Deze overgang wordt soms gemarkeerd door de ceremonie van het rood-opmaken met *mer* (kleurstof van rode klei, aangemaakt met varkensvet). Na deze ceremonie wordt van hem verwacht dat hij niet langer de nacht zal doorbrengen in de gezinswoning bij zijn moeder en zusters, maar samen met de mannen in het mannenhuis. De eerste jaren wordt hier niet strikt de hand aan gehouden, maar meestal stellen de jongens het zelf op prijs. In het mannenhuis immers treffen de jongens uit het gehucht of dorp elkaar. Daar het aantal inwoners per nederzetting gering is, is bijgevolg ook het aantal bewoners van het mannenhuis slechts klein.

De oudere jongens, die de puberteit hebben bereikt, vormen spontaan, zonder enige formaliteit, een exclusieve groep, vier à vijf personen groot. Overdag trekken zij samen op, gaan jagen of sluiten zich gezamenlijk aan bij de volwassenen die een nieuwe tuin gaan maken. Karakteristiek voor hun groep is het *kor-wenga*, het samen van gevoelens wisselen over vrouwen als objecten waarop hun seksuele verlangens zich concentreren. Hierin zijn zij tamelijk wel exclusief. Jongens, die nog niet de puberteit hebben bereikt, worden niet gauw in deze gesprekken betrokken, evenmin als de volwassen mannen. In het mannenhuis verblijven gewoonlijk ook mannen, die niet geslaagd zijn in een harmonieuze samenleving met hun echtgenote. De jongens luisteren naar hen, lachen met hen mee als zij de vrouwen hekelen, maar pas als deze volwassen mannen verdwenen zijn, worden zij zichzelf. Een cynisch man, die in hun gezelschap zijn teleurstelling uitvoerig etaleert, wordt door hen als een dissonant ervaren. Hun *kor-wenga* (praten over vrouwen) verschilt naar sfeer en inhoud van het *kor-wenga* van de volwassenen. Zodra zij zelf proberen de inhoud van deze gesprekken weer te geven, blijkt dat er weinig te verwoorden valt. Hun gesprekken bestaan grotendeels uit een herhaling van steeds dezelfde opmerkingen, waar de een of ander toevallig weer eens een eigen variatie op ten beste geeft. Van de ouderen horen zij de ruim voorradige schuttingtaal, welke zij vervolgens onder elkaar uitproberen. Ieder die iets pikants durft te uiten, concreet in de trant van 'toen ik dat meisje met haar moeder voorbij zag komen, dacht ik, als ik die nu eens . . .' wordt met gelach beloond. Zij zijn zich bewust met iets bezig te zijn waarvoor zij zich in aanwezigheid van volwassenen zouden schamen vanwege gebrek aan ervaring. Deze opmerkingen worden uitgewisseld als zij samen in het mannenhuis verblijven, maar liever nog op een plek waar zij zich niet gestoord weten zoals de jachthut in het bos.

Dat zij in hun samen zijn verder gaan dan het uitwisselen van pikante gezegdes, durf ik betwijfelen, juist omdat ik wel van enige excessen hoorde, die door hen zelf als excessen werden gebrandmerkt en tot dezelfde persoon waren terug te voeren. Toen eens een jongen in het bijzijn van kleinere jongens om zijn kunnen te demonstreren, bij zichzelf een erectie opwekte, waren zij verschrikt weggehield. Twee andere jongens, die getuige waren hoe

twee grotere jongens — onder wie de bovenbedoelde — ‘elkaar om de middel grepen en samen wilden doen als man en vrouw’ hadden het op een lopen gezet. Hoewel mijn informanten tot verschillende mannenhuizen behoorden, wisten zij naast de bovengenoemde gevallen, waarvan zij beiden kennis droegen, geen andere voorbeelden te noemen; deze ene jongen vormde een uitzondering in hun midden.

In sommige publicaties wordt masturbatie gekenschetst als een probleem dat eigen is aan de vertechniseerde westerse wereld, waar de puber niet de mogelijkheid geboden wordt om harmonisch in zijn wereld in te groeien. Ik ben niet in staat een met getallen gestaafd overzicht voor te leggen; dit milieu was nog niet aan enquêtes toe. Daarom volge hier slechts een vermelding van de persoonlijke gegevens van enkele informanten. Allereerst valt op te merken dat de jongens eerder bereid zijn te spreken over hun ervaringen met meisjes dan over de veel meer als een zuiver persoonlijke aangelegenheid ervaren masturbatie. Vervolgens moet men dit verschijnsel plaatsen in hun situatie. Kleding ontbreekt. De sporen van nachtelijke pollutie zouden de goedlachse spot van de anderen opwekken. In deze context zou masturbatie voor hen kunnen gelden als een hygienische maatregel. Zij beleefden het overigens niet als zodanig. Dit blijkt reeds uit het verschil in frequentie. Een van de jongeren vertelde zonder omwegen dat hij het dagelijks deed. Het gesprek met zijn leeftijdgenoten over vrouwen vormde hierop de normale inleiding. Verder varieerden de antwoorden van eens per week, zo nu en dan etc. Oudere jongens waren in staat zich genuanceerder uit te drukken. Zij zeiden daartoe behoefte te gevoelen als zij geheel alleen waren, bijvoorbeeld als zij op hun ceetje achtergebleven waren in de jachthut in het bos of alleen zwerfend dagdroomden aan de oever van een bergstroom. Voor hen was het een uitingsvorm geworden van hun verlangen naar samenzijn met een vrouw.

Is het voor henzelf een probleem? Voorop staat dat het beleefd wordt als een punt, waarover men zich niet gemakkelijk uitspreekt. Op de man af gevraagd hoe men deze handeling moest kwalificeren, bleef men meestal het antwoord schuldig of men antwoordde: *tala ma edo* (slecht misschien). Hierbij moet meteen weer worden opgemerkt, dat de kwalificaties *jep* (goed) en *tala* (slecht) geen morele kwalificaties zijn in onze zin van deze woorden. In evenveel omstandigheden moeten zij worden vertaald met onze termen aangenaam en niet-aangenaam. *Tala* (slecht, niet-aangenaam) verbindt men met iedere handeling, die het daglicht niet verdraagt. Aanvankelijk kostte het me vaak veel moeite om in verband met buikklachten zoals dysenterie te achterhalen hoe vaak en met welk resultaat iemand ontlasting had gehad. Daar hen geleerd wordt deze handeling, bovendien herhaaldelijk aangeduid als *tala* (slecht), verborgen te houden zou ook masturbatie binnen deze sfeer kunnen worden verstaan. Uit de toevoeging *ma edo* (misschien) blijkt echter, dat zij hier persoonlijk niet zo zeker van waren en de vraag terugspeelden naar de

vraagsteller. Eén van mijn informanten probeerde zijn antwoord te nuanceren: 'het ervaren van *turoponon* (erectie) is *jep*, maar het wordt *tala* als dit tot pollutie leidt', in het midden latend of hier *jep* en *tala* met goed en slecht, of aangenaam en niet-aangenaam vertaald moest worden. Een ander zei: 'het is ons een behoefte (*dena-eron*), voldoe je hieraan niet, dan voel je je neerslachtig'.

Masturbatie is voor hen zelf een aangelegenheid, waarover niet gesproken wordt. Uit ervaring weten zij dat hun gesprekken over vrouwen tot orgasme kunnen voeren; zij vermoeden deze zelfde ervaring bij anderen, maar door dit aan te roeren zouden zij net over de grens van het toelaatbare in hun gesprekken heengaan. Zij ervaren elkaar als lotgenoten, delen samen hetzelfde onbestemde verlangen, waarvan de vervulling verwacht wordt in het huwelijk, maar als lotgenoten respecteren zij elkaars persoonlijke ervaringen.

GESLACHTELIJKE OMGANG VOOR HET HUWELIJK

Van slechts enkele jongens kan worden gezegd dat zij uit zichzelf er toe gekomen zijn nader contact te zoeken met de meisjes. Hiertoe is een bijzondere impuls van buiten nodig, die hen over hun schroom heen doet stappen. Louter weten dat iemand van hun leeftijdgenoten, zelfs iemand van hun informele groep, wel eens geslachtelijke omgang heeft gehad, is hiertoe niet voldoende. Deze impuls komt vooral van de vrouwen. Eén van de jongens vertelde dat hij benaderd was door zijn oudere zuster om met haar geslachts-gemeenschap te houden; hij zelf was toen echter nog niet geslachtsrijp. Hoewel hij nu wel geslachtsrijp was, was hij niet opnieuw tot een experiment gekomen. Een ander was benaderd door een volwassen vrouw, wier man al op leeftijd was. Tot een resolute weigering zijn zij niet in staat. Zo vertelde een andere jongen dat hij aanvankelijk, toen hij eens door een meisje werd benaderd, haar geweigerd had, doch enkele dagen later had hij zelf het initiatief genomen. Heeft een jongen eenmaal bij de meisjes naam gemaakt, dan zal hij vaker door huwbare meisjes worden aangezocht, zelfs als dezen met tweeën of meerderen zijn, mits hij maar alleen is. Hoewel de jongens beweren dat een buitenstaander nooit van meisjes zullen horen met welke jongen zij omgang hebben gehad, geven zij dit blijkbaar wel hun eigen leeftijdgenoten door. Ik ben van mening dat het initiatief tot toenadering zoeken eerder uitgaat van de meisjes dan van de jongens; in de mij bekende gevallen waren de meisjes meestal enkele jaren ouder.

Hieruit mag niet worden geconcludeerd dat elk meisje ervan gediend is. Toen de jongen, die na aanvankelijk geweigerd te hebben later zelf het initiatief had genomen, eens op weg naar huis door een meisje van zijn dorp werd aangeropen om haar te helpen met het neerschieten van een *kabong*,

meende hij dat hij hierna ook wel iets van haar mocht verwachten, temeer daar de uitnodiging bij haar in het struikgewas te komen verstaan kon worden als een verkapte uitnodiging tot iets anders. Toen hij zijn bedoeling kenbaar maakte, ging zij er verschrikt vandoor. Toen een ander meisje eens door een jongen werd aangeklampt, weigerde zij met de motivering dat zij van een andere jongen hield; deze andere jongen was al maanden uit het dal weg en zou nog maanden wegblijven bovendien. Mijn informanten poneerden dat in het algemeen meisjes of jonge vrouwen door het feit alleen dat zij niet in gezelschap zijn van andere meisjes of vrouwen, te kennen geven dat zij bereid zijn, en zelfs uitnodigen tot geslachtsgemeenschap. Zij waren echter ook van mening, dat meisjes in het algemeen beter in staat zijn om een uitnodiging af te wijzen en constanter waren in deze afwijzing dan de jongens.

Opvallend is dat jongens die kort na het bereiken van de puberteit gemeenschap hebben gehad met een meisje, dit meestal door vertellen aan leeftijdgenoten. Met evenveel plezier vertellen ze elkaar van welke meisjes ze de kous op de kop hebben gekregen. Grootspraak is een stimulerend element. Daar tegenover staat dat een knaap, die zonder voorzorgsmaatregelen tegen ontdekking te nemen contact onderhield met een getrouwde vrouw, hier ook meteen radicaal mee ophield toen hij gevoelig op zijn vingers werd getikt door de volwassenen in het dorp. De algemene opinie van het dorp durfde hij er niet om riskeren. De mogelijkheid tot *kor-wenga* met leeftijdgenoten was hem klaarblijkelijk ook voldoende.

Oudere jongens daarentegen, ook zij die geregeld elkaars gezelschap zoeken om over vrouwen te praten, weten heel weinig van elkaar af als het op feiten aankomt. Zij kunnen slechts vermoedens uiten inzake elkaars doen en laten. Zij weten bijvoorbeeld dat één van hen regelmatig een gezin bezoekt buiten hun eigen dorp; zij weten ook dat in dat gezin huwbare meisjes zijn; maar tot hoever de wederzijdse toenadering gaat weten zij niet. De vermoedens gaan, naar ik veronderstel, meestal verder dan de feiten. Zij achten hun vrienden in staat te doen waar hun eigen schroom hen van weerhoudt.

Zo'n frequent bezoeken van een bepaald gezin onder het mom bevriend te zijn met de vader van dat gezin, is bedoeld als een voorzichtig terrein verkennen, een verwijlen in de sfeer die de aanwezigheid van meisjes oproept. Om enig houvast te geven omtrent de frequentie waarin geslachtelijke omgang voor het huwelijk plaats vond, kan ik als een voldoende zeker feit vermelden dat van de zeven jongens tussen de zestien en twintig jaar, die bij mij zich in een soort dienstverband bekwaamden in een meer moderne wijze van tuinbouw, slechts één ooit een keer sexuele omgang met een meisje had gehad. Dit was onder hen algemeen bekend, maar voor de anderen was deze impuls niet voldoende om hen van *kor-wenga* tot initiatiefname te brengen.

DE REACTIE VAN DE OUDEREN OP VOORHUWELIJKSE OMGANG

Tussen de ouders en hun kinderen, althans tussen vaders en zoons, wordt niet gesproken over hetgeen verband houdt met het sexuele; in hoeverre een meisje onderricht ontvangt van haar moeder bij haar eerste menstruatie, is mij niet bekend. Tegenover haar zoon drukte een moeder zich eens als volgt uit, toen hij het onderwerp ter sprake bracht: 'over *we* (sex) mag je niet praten, zij heeft het immers toegedekt'. Gedoeld werd hier op de *unom* (schaamschort) en de *okbul* (schaamkoker). Niet echter werd hem uitgelegd, wie met de aanduiding zij werd bedoeld. Hij zelf vermoedde dat met deze aanduiding de vrouw bedoeld werd, uit wie alles is voortgekomen. Wanneer een jongen het woord *alut-o* (verboden, sacraal) hoort, weet hij, dat de weg voor verdere explicatie afgesloten mag worden verondersteld. In die situatie geldt het als een vanzelfsprekend iets, dat men niet op explicatie aandringt. Van hun kant zullen de jongens hun ouders niet in hun ervaringen en problemen betrekken. Een van de jongens bijvoorbeeld, die op jeugdige leeftijd werd geconfronteerd met homosexualiteit (p. 115v.) was naar zijn moeder gehold, maar hij had haar niets durven zeggen.

Een vader zal zijn zoon waarschuwen voor contact met meisjes, maar dan vanuit een heel bepaald standpunt. Een van de jongere informanten bijvoorbeeld vertelde, dat zijn vader hem en zijn vriend vaak zei dat ze maar naar het bos moesten gaan om te jagen, opdat zij niet in de verleiding zouden komen in het dorp moeilijkheden te veroorzaken over andermans varkens en dochters. Een andere jongen vertelde dat zijn vader hem bij voorkeur zag meewerken in de tuin, opdat er over hem geen praatjes zouden kunnen ontstaan. De jongens worden gewaarschuwd geen dingen te doen die moeilijkheden zouden veroorzaken als ze de moeder ter ore kwamen. Ik heb niets ontmoet dat zou kunnen wijzen op een sanctie, zoals het eisen van een vergoeding, als bekend werd dat een jongen omgang had gehad met een meisje. Hij kreeg een duidelijke berisping, omdat hij het verblijf van het gezin in de dorpsgemeenschap in gevaar bracht, zoals het verblijf van het gezin in het dorp ook in gevaar komt als één van de kinderen blijkt varkensvlees gestolen te hebben uit het mannenhuis. Niet de daad op zich, maar de daaruit voortvloeiende moeilijkheden vormen de reden om de daad af te keuren.

Ik meende een grote lankmoedigheid te kunnen constateren inzake onregelmatige sexuele verhoudingen. In het algemeen is men er niet op uit onregelmatigheden op te sporen; en weet men het, dan is men geneigd er het zwijgen toe te doen. Toen bijvoorbeeld eens een meisje, dat net de teleurstelling had moeten verwerken dat haar minnaar vertrokken was, en een man, die pas door zijn vrouw in de steek gelaten was, elkaar 's middags ontmoetten terwijl ik bezig was de mannen uit te betalen voor het werk, nam hij haar mee het struikgewas in. Ieder van de aanwezigen besepte wat zich in het struik-

gewas afspeelde, maar niemand voelde zich geroepen tussen beide te komen of op te spelen. Toen de man nadien – hoewel enigszins met zijn figuur verlegen – zich weer onder de mannen mengde om zijn betaling te ontvangen, zag ik niemand hoe dan ook de spot met hem drijven; zij toonden zich eerder enigszins met de situatie verlegen.

Een moeder die wist dat haar dochter regelmatig bezoek ontving van een getrouwde man, legde deze twee niets in de weg, totdat het duidelijk werd dat hij niet van plan was haar te huwen. Hem werd aangezegd dat verder bezoek niet op prijs werd gesteld, doch van één of andere wijze van betaling is mij niets ter ore gekomen. Een man wist te vertellen dat zijn vrouw voor hun huwelijk voortdurend door haar vader in het oog gehouden was; ik veronderstel omdat de vader bang was dat, als zij door anderen zou worden benaderd, zij verliefd zou kunnen worden, waardoor het door de vader beraamde huwelijk in gevaar zou worden gebracht. De moeilijkheden met de moeder, waarvoor de vader zijn zoon waarschuwt, berusten niet op de sexuele omgang zelf, maar op moeders vrees dat haar zoon dan spoedig zal willen gaan trouwen. Menig voorbeeld is voorhanden dat de moeder dit laatste zo lang mogelijk wil tegenhouden. Hierop komen we terug.

Zoals al eerder werd opgemerkt (p. 22) is men geneigd geslachtelijke bevrediging te zien in het verlengde van de bevrediging van andere, primaire levensbehoeften zoals eten en roken. Zoals eten om te voldoen aan de honger niet slecht is, zo is ook het voldoen aan de sexuele behoefte niet slecht. Iets eten wordt dan pas slecht, wanneer men dit heeft gestolen, omdat uit dit stelen moeilijkheden volgen. Hoe sterk vooral mannen sexuele gemeenschap beleven als een voldoen aan een eerlijke behoefte, blijkt bijvoorbeeld uit het volgende gesprek tussen een vader en zijn oudste, vijftienjarige zoon. De vader had al meerdere malen geprobeerd een tweede vrouw te nemen, maar telkens waren zijn pogingen gestrand op de onwil van zijn eerste vrouw. Hij vroeg tenslotte zijn zoon of deze bij zijn moeder wilde bemiddelen, opdat zij hem niet langer in zijn plannen zou dwarsbomen. De man hield van zijn eerste vrouw en achtte haar hoog. Hij wilde geen tweede vrouw ten koste van deze eerste, die had bedreigd zichzelf te zullen verdrinken als hij niet van zijn plannen afzag. Doch de vader zag niet in waarom hij niet met behoud van hun wederzijdse liefde een tweede vrouw mocht nemen, aangezien hij daar behoefte toe voelde.

Ik wil niet beweren dat zij sexuele gemeenschap uitsluitend zien als een voldoen aan een behoefte. Vraagt men aan de jongeren op de man af of het mag, dan zullen zij heftig hierop reagerend neen antwoorden. Hierbij herinner ik me hoe op dezelfde heftige, resolute wijze een jongen ontkende ooit van het hun clan verboden dier gegeten te hebben. Deze twee verboden mogen in elkaars perspectief worden gezien: hoewel het dier op zich eetbaar is en door anderen ook gegeten wordt, is het aan bepaalde clans verboden; zo ook is

sexuele gemeenschap op zich goed en wordt aan het verlangen hiernaar ook voldaan, mits een bepaalde ordening in acht genomen wordt. Door zich aan deze ordening niet te houden, vergrijpt men zich aan iets mysterieus, waarvan het welzijn van heel de gemeenschap afhangt. Geslachtsgemeenschap voor het huwelijk valt binnen het kader van *alut* (verboden, sacraal).

DE STELLINGNAME VOOR HET HUWELIJK

Bij de jongens viel mij op dat zij veel van het huwelijk verwachten. De nadruk mag dan in de gesprekken vallen op de mogelijkheid tot sexuele bevrediging, in hun hart verwachten zij meer, zoals toewijding, zorg, geborgenheid, etc. Zij laten het huwelijk echter veel meer op zich toekomen dan dat zij er zelf actief en doelbewust naar streven. Hun passiviteit komt vaak duidelijk naar voren in het afwerken van de bijkomende financiële besloemingen, het verzamelen van de bruidsprijs. Hoewel zij in het bijeenzoeken van de benodigde elementen altijd mede afhankelijk zijn van de medewerking van ouders en verwanten, zijn er velen die heel de afwikkeling hiervan aan de vader overlaten. Inzake het huwelijk vertonen de meisjes een veel grotere zelfstandigheid en vastberadenheid dan de jongens. Voor een meisje staat er ook meer op het spel. Huwen betekent voor haar meestal, dat zij haar eigen dorp en verwanten verlaat in ruil voor een vreemd dorp, waar de schoonmoeder haar niet altijd met open armen ontvangt. De jongen neemt veel minder risico, hij blijft in zijn eigen gemeenschap, kan terugvallen op het mannenhuis van zijn verwanten. Hieruit volgt, dat als iemand bereid is om voor de instandhouding van het huwelijk te vechten, dit meestal de vrouw is.

De meisjes staan in de gunstige positie dat zij zich actief op het huwelijk kunnen instellen. Van hen accepteert de gemeenschap ontplooiing van eigen initiatief. Beider stellingname komt duidelijk naar voren in de dans.

Hoewel naar mijn mening aan het dansen primair een religieuze betekenis wordt toegekend, blijkt de dans voor de jongens de gelegenheid te zijn zich aan de meisjes te vertonen. Ofschoon men onder invloeden van buiten zich gemakkelijk van het oorspronkelijke patroon af laat brengen, waarover aanstonds meer, past het in het kader van deze studie het oorspronkelijke patroon voorop te stellen. Om te dansen begeeft men zich naar een ander dorp. Men kent meerdere wijzen van dansen in het Sterrengebergte, doch in de Apmisibil heb ik slechts de *oksang* en de *lemne* meegemaakt. De *oksang* wordt binnen een danshuis (*oksang-aip*) uitgevoerd op een verhoogde, verende dansvloer. Een *oksang-aip* trekt bezoekers naar het dorp vanuit een wijde omtrek; meestal is er slechts één tegelijkertijd voor meerdere valleien tezamen. In het bezit van een danshuis wisselen de dorpen onderling. Zodra het danshuis in het ene dorp bouwvallig begint te worden, kan men zich in een

ander dorp gereed maken een danshuis te bouwen en tuinen aan te leggen, groter dan strikt nodig voor de bewoners van het dorp. Naast de aan een danshuis gebonden *oksang* kent men de *lemne*, een dans die buiten op een plein tussen de gezinswoningen of aan de rand van het dorp wordt uitgevoerd. Deze dans wordt meestal verbonden aan het officieel overhandigen van *kotsil* (bruidsprijs) of *abolmin* (schulden). Beide dansen worden door de mannen uitgevoerd, terwijl de vrouwen en meisjes fungeren als een soort koor op de achtergrond. Vóór het dansen zijn de mannen en jongens urenlang bezig met het aanbrengen van hun opschik. De meeste aandacht en tijd wordt opgeëist door de rode make-up, die op gezicht en hals wordt aangebracht. Deze make-up mag niet te licht en niet te donker uitvallen; de kleurstof moet egaal worden aangebracht zodat er geen korrels achterblijven van de poederklei en het varkensvet, de elementen waaruit hun kleurstof is samengesteld. In de nanacht of vroege morgen, tegen de tijd dat het dansen ten einde loopt, kunnen de meisjes hun reactie kenbaar maken. Begonnen wordt met het gooien van stokjes en dergelijke naar de mannen en jongens, maar uiteindelijk mengen zij zich onder de dansers, welk tumult zijn hoogtepunt vindt in pogingen de dansers de fraai gebogen danskokers af te rukken. Bij deze gelegenheid zijn de meisjes veel brutaler dan de jongens. Dagen lang kunnen de laatsten zich nog vermaken met eigen en andermans verlegenheid in de situatie en betreuren dat zij zelf niet stoutmoediger zijn opgetreden. Bij het aanbreken van de dag vertrekken de dansers echter meteen weer naar hun eigen dorp. Of op zo'n dans nog een vervolg zal zijn in de vorm van een huwelijk hangt veelal van de individuele meisjes af. Een jongen kan zich enkel zo bekoorlijk mogelijk vertonen tijdens de dans zelf.

De jongen moet zich verwant voelen aan de speelvogel in het oerwoud, die hij vanachter een scherm van riet en bladeren in zijn spel begluurt om hem te pijnlijk. Van achter dit scherm is hij getuige hoe in de middag het mannetje zich opstelt in zijn speelruimte, een door struiken overwelfde kale plek van een meter in het vierkant ergens in het bos. Het mannetje begint te fluiten, wippend van tak op tak, van de tak op de grond en van de grond op de tak. Het zet zijn veren uit en strijkt ze weer glad, ondertussen voorwendend niet de wijfjes te zien die aangelokt door zijn gefluit op een veilige afstand nieuwsgierig zijn bewegingen gadeslaan. Uiteindelijk zal één van de wijfjes steeds dichterbij komen, terwijl het mannetje simuleert geheel in de dans op te gaan. Maar zodra hij zijn vleugels spreidt en wegvliegt, wordt hij door het wijfje gevolgd. Zelf heb ik de speelvogel nooit bezig gezien, maar aldus was ongeveer de uitleg, toen enkele informanten mij een verlaten, maar nog intacte speelruimte in het oerwoud lieten zien.

In scherp contrast met de speelvogel, die in elk ander mannetje een mededinger ziet en geen ander in zijn speelruimte duldt, geven de dansers blijk eerder in elkaar geen mededingers te zien. Meerdere gevallen zijn mij

bekend dat jongens zonder enig blijk van afgunst meisjes, die hen waren gevolgd, overdeden aan clangenoten, wanneer zij zelf om wat voor reden dan ook van een huwelijk werden weerhouden. De afwezigheid van onderlinge naijver viel mij pas op toen zij blijk gegeven hadden ook verontwaardigd te kunnen zijn. Hun verontwaardiging uitte zich, toen ongehuwde mannen van buiten het Sterrengebergte, die daar als onderwijzer of bestuursfunctionaris te werk waren gesteld, mee gingen dingen naar hun meisjes. Temeer omdat dezen zich niet houden aan de spelregels, zoals zij die hebben geleerd en wel persoonlijk initiatief ontplooiën. Zij hebben geleerd dat zij zich slechts hebben op te tooien, zodanig dat ieders mannelijkheid zo voordelig mogelijk uitkomt, benadrukt door een fraai gebogen danskoker, die fel afsteekt tegen het glanzend rood van het lichaam. Zij stellen geen eisen aan de meisjes, zijn doorgaans bereid ieder meisje te accepteren dat hen meteen of geruime tijd later na de dans naar hun dorp volgt.

Opvallend is dat invloeden van buiten het Sterrengebergte de cultuur juist op dit terrein het eerst uit haar evenwicht hebben gebracht. Onder invloed van de expeditie van 1959 en de aanwezigheid van bestuursambtenaren en politie is men in de Oksibil ten zuiden van de waterscheiding vrij spoedig overgegaan tot dansen in het eigen dorp, los van de gebruikelijke motivaties. Vervolgens heeft deze wijziging zich op iedere plaats voorgedaan waar invloeden van buiten van betekenis waren, op plaatsen waar scholen werden opgericht of bestuursposten geopend. Na enige tijd vinden de ouderen de dans in het eigen dorp zonder de gebruikelijke motivatie niet meer de moeite waard om erbij aanwezig te zijn. De jongeren rekken de dans niet meer tot het morgenlicht, daar van hen verwacht wordt dat zij overdag werken. Verschillende jongens, van wie mij bekend was dat zij voor hun huwelijk sexueel contact met meisjes gehad hebben, bleken naar aanleiding van deze wijziging in de dans daartoe te zijn gekomen; hier betrof het bijna uitsluitend meisjes die zij reeds uit het dagelijks verkeer kenden.

Een wijziging in het voorhuwelijks contact valt eveneens te constateren in de dorpen waar scholen zijn opgericht. Eén gevolg van het schoolsysteem is het wegvallen van de ver doorgevoerde scheiding van de geslachten in hun eigen maatschappij. Bovendien bestaat het onderwijzend personeel veelal uit ongehuwde krachten van elders, ofschoon hun status van gehuwd of ongehuwd in deze van minder importantie blijkt dan men verwachten zou. De onderwijzers staan aanvankelijk misschien verwonderd, doch doorgaans niet afwijzend tegenover de toenaderingspogingen van de meisjes. Doorgaans blijven hun contacten niet verborgen voor de grotere schooljongens, die in deze onderwijzers spoedig concurrenten zien. Deze jongens vormen voor hen een gevaar, daar zij in staat geacht mogen worden het gedrag van de onderwijzer aan de betrokken instanties te melden. Om dit gevaar te bezweren staan de onderwijzers doorgaans niet afwijzend, soms zelfs stimulerend tegenover

pogingen van jongens die hun voorbeeld willen volgen. Wordt bekend dat schooljongens sexueel contact hebben met schoolmeisjes, dan is het vermoeden gerechtvaardigd, dat er tegelijkertijd iets aan de hand is tussen leden van het onderwijzend personeel en meisjes die nog onderricht genieten of reeds genoten hebben. Het was niet mogelijk bij ieder geval, dat in het voorafgaande bij de bespreking van sexuele omgang voor het huwelijk ter concretisering werd aangevoerd, nog na te gaan in hoeverre het terug te voeren was op de oorspronkelijke cultuur of beschouwd moest worden als een verandering op grond van invloeden van buiten. Ik ben geneigd de meeste gevallen te zien in nauw verband met de zich wijzigende cultuur. Geslachtelijke omgang voor het huwelijk in de oorspronkelijke cultuur acht ik minimaal.

HOOFDSTUK VIII HET INITIATIEF TOT HET HUWELIJK

HET OFFICIËLE AANBOD DOOR DE VADER VAN HET MEISJE

Officieel behoren de huwelijksonderhandelingen uit te gaan van de vader van het meisje en indien deze reeds is overleden, van diens representanten, de broers van het meisje. Hiertegenover staat dat men bij het formuleren van de huwelijksbeletselen gewoonlijk uitgaat van de positie van de jongen. Niet mogelijk is het een meisje van dezelfde clan te trouwen. Zoals we in de loop van deze studie nog terloops zullen aanstippen, bestaat er bovendien tussen bepaalde clans eveneens een huwelijksverbod, nauw verbonden geacht aan de oorsprong van deze clans. Niet geoorloofd ook is een huwelijk met vaders zusters dochter en moeders zusters dochter, die geacht worden tot hem in een relatie te staan gelijk aan eigen zusters, zoals in de verwantschapstermen is vastgelegd (p. 180v.).

De vader begeeft zich met zijn dochter naar het dorp van de jongen, aan wie hij dit meisje heeft toegedacht. Zo op dit aanbod wordt ingegaan, staat de weg open voor de officiële onderhandeling, aangeduid met *weng-baron* (lett. het gesprek openen). Deze is een zaak tussen de vader van het meisje en de jongen of man, aan wie hij dit meisje heeft toegedacht. Doorgaans vindt dit gesprek plaats in het vrije mannenhuis van de jongen. Dit sluit in dat officieel aan het meisje geen inspraak wordt toegekend, daar zij als vrouw geen toegang heeft tot het mannenhuis. De onderhandeling omvat het aanbod van de dochter en de vaststelling van de bruidsprijs.

Meestal worden de vader/broer en het meisje vergezeld door bloedverwanten zoals de moeder van het meisje, haar vaders broers, vaders broers zonen en dochters. Rechtens komt hen geen beslissende stem toe, doch daar zij recht hebben op een deel van de bruidsprijs, hebben zij meestal een belangrijke inbreng bij het vaststellen van de te eisen bruidsprijs. Bij aankomst in het dorp begeven het meisje en haar vrouwelijke verwanten zich naar de gezinswoning van de moeder van de bruidegom, of zij verblijven gedurende de beraadslaging van de mannen in het huis van een in dat dorp wonende verwante.

De mannen begeven zich naar het mannenhuis. Hoewel rechtens aan de jongen toekomt het huwelijksaanbod te aanvaarden of te weigeren, is hij in feite afhankelijk van de instemming van zijn vader, vaders broers, eigen broers etc., omdat hij aangewezen is op hun hulp bij het verzamelen van de bruidsprijs.

Dit zijn de wezenlijke elementen van de officiële procedure ter inleiding van een huwelijk. In de praktijk echter blijken er allerlei factoren te kunnen optreden, waardoor men gedwongen wordt van bovenvermelde, door mijn informanten als de officiële voorgestelde procedure af te wijken. In feite is een huwelijk geen kwestie die beslist wordt door de vader van een meisje en een jongen: zo gesloten huwelijken zijn in de minderheid.

DE ROL VAN DE VADER

Een huwelijk dat inderdaad berustte op het initiatief van de vader en de aanvaarding van diens aanbod door een jongen, is het huwelijk van Fenbumen Uropmabin van het dorp Iburbakon en zijn eerste vrouw. Fenbumen had blijk gegeven van een gezonde ondernemingslust. Door deel te nemen aan de werkzaamheden op het vliegveld had hij meerdere bijlen en kapmessen verworven. Daarom hoefde het niet te verwonderen dat een man in de zoveel verder gelegen Okbaap vallei in hem een waardevolle schoonzoon zag. Met zijn dochter kwam hij naar Iburbakon, hij en Fenbumen kwamen tot een accoord, waarop Fenbumen zijn dochter trouwde. Het meisje had zich in deze volkomen geschikt naar de plannen van haar vader. Uit haar vrij frequente, vaak langdurige afwezigheid nadien blijkt dat zij zich te Iburbakon bij Fenbumen niet thuis voelde. Eens, toen zij hem weer verlaten had, heeft Fenbumen een ander meisje tot tweede vrouw genomen. Nadien verklaarde Fenbumen dat zijn eerste huwelijk nooit door haar verwanten bevestigd was met varkensvlees.

Kasipdaloki Uropmabin van Iburbakon werd een meisje aangeboden door een man van het dorp Atungbonaip in de Apmisibil. Hij is op diens aanbod ingegaan, doch niet enthousiast, zoals nadien wel bleek uit de geringe moeite die hij deed haar bij zich te houden, maar meer op aandrang van zijn verwanten. Het meisje was door haar vader gedwongen. Bovendien was zij te jong, zodat zij niet door de andere vrouwen in Iburbakon werd geaccepteerd. Daar de uitwisseling van bruidsprijs en bruidsschat reeds voltooid was, werd zij iedere keer dat zij naar Atungbonaip terugvluchtte door haar verwanten naar Kasipdaloki Uropmabin teruggeleid.

In het algemeen geven de vaders blijk weinig oog te hebben voor de persoonlijke verlangens van de betrokkenen. Onder de jongeren in de Apmisibil was het geenszins een geheim dat het meisje Wengkulip Ningdana te Oktanglap geporteerd was voor een jongere broer van Bakonsonki Uropmabin, die wegens ziekte door mij naar de kust was gezonden. Voor haar vader en diens broers was echter alleen belangrijk dat zij zou trouwen met een lid van de clan Uropmabin om zo de traditionele banden tussen beide clans op grond van voorafgaande huwelijken met een nieuw huwelijk te versterken.

Meerdere malen was er duidelijk op gezinspeeld dat zij bij afwezigheid van diens jongere broer maar moest trouwen met Bakonsonki. Toen jongens eens uit speelsigheid bij hem aandrongen haar bij de pols te vatten ten teken dat hij haar zou willen trouwen, was hij huilend weggelopen. Hun aandringen zat hem klaarblijkelijk hoog. Toen een paar maanden na dit voorval de vader officieel hem zijn dochter kwam aanbieden, is hij naar mij toegekomen om te vragen wat hij moest doen. Een antwoord op mijn wedervraag wat hij zelf wilde, trachtte hij te ontwijken door te zeggen dat zijn vader wilde dat hij het meisje zou trouwen, dat ook het meisje zelf hierin had toegestemd, doch dat zijn moeder tegen een huwelijk was. Hij verkeerde inderdaad in een moeilijk parket. Gelijk ieder ander wist hij, dat dit meisje in haar hart voor zijn jongere broer had geopteerd. Hij voelde dat aan beide kanten aan hem getrokken werd. In de veronderstelling dat hij in zijn hart hoopte dat ik zou ingrijpen, ben ik met hem mee gegaan naar het mannenhuis in Iurbakon, waar men nog in vergadering bijeen zat. Hoewel zonder formeel gezag — Bakonsonki was noch gedoopt, noch katechumeen — heb ik hen gezegd minstens voorlopig met dit huwelijk te wachten, hopend dat Bakonsonki zelf ooit zijn mening zou durven uiten. Typerend voor de situatie is dat zij een drietal weken later zijn getrouwd met het strikte verbod mij hiervan in kennis te stellen. Bij de vader en vaders broers van bruid en bruidegom stond voorop dat de traditionele betrekkingen tussen de clans Ningdana en Uropmabin opnieuw bevestigd moesten worden; het middel daartoe is een huwelijk tussen twee leden van beide clans.

Voordat men overgaat tot het officiële *weng-baron* (onderhandelingen openen), bestaat er vaak reeds lang een accoord tussen de wederzijdse vaders en vaders broers. Dit accoord kan echter worden doorkruist door het optreden van de betrokkenen zelf. Tussen de vader van Tuki Uropmabin, oudste broer van bovengenoemde Bakonsonki, en de vader van het meisje Kolbakon Siktaop was al lang beslist dat deze twee elkaar zouden trouwen. Tuki echter werd benaderd door het meisje Tibip Setamanki. Toen men in Iurbakon geen toestemming wilde geven voor dit huwelijk, omdat de overeenkomst met de clan Siktaop hierdoor in het gedrang zou komen, heeft Tibip Tuki overgehaald met haar naar de naburige vallei van de Oktse te vluchten. Toen zij na daar twee weken te hebben samengeleefd schoorvoetend in de Apmisibil terugkwamen, is hun huwelijk door de beide betrokken families geregeld. Daarna heeft men er toch nog lang bij Tuki op aangedrongen om het hem toegezegde meisje Kolbakon bij wijze van tweede vrouw alsnog te huwen, hetgeen ik heb verhinderd. Dit meisje is tenslotte door een ander lid van de clan Uropmabin getrouwd.

Ook Baman Uropmabin doorkruiste het accoord van zijn vader en de vader van Asung Kasipmabin, toen hij van dansen elders met het meisje Faplep Taplor thuis kwam. Het huwelijk van Baman en Faplep werd door de beide

clans Uropmabin en Taplor geregeld. De vader van de hem toegezegde bruid slaagde er echter in Baman te bewegen meteen na het afhandelen van het huwelijk met Faplep Taplor zijn dochter Asung er als tweede vrouw bij te nemen. Deze Asung bleek evenwel niet van plan te zijn haar man met een ander te delen; door haar toedoen liep de eerste vrouw van haar man weg. Omdat bruidspijs en bruidsschat al waren uitgewisseld, kwamen de Uropmabin en Taplor voor een probleem te staan. Dit werd opgelost door het meisje Faplep Taplor op grond van de reeds betaalde bruidsprijs ten huwelijk te geven aan Baman's jongere broer Ngulanweng.

Het lijkt mij goed hierbij uitdrukkelijk te vermelden, hetgeen in het bovenstaande niet duidelijk naar voren komt, dat in de hier gegeven voorbeelden de ontstaansgeschiedenis van niet minder dan zeven huwelijken is vermeld van jongens, die allen behoren tot het dorp Iburbakon.

DE HOUDING VAN DE MOEDER

Tegenover de houding van de vader, die bereid is op elk aanbod in te gaan en daarna ook nog zijn medewerking verleent aan de realisatie van een reeds bestaand accord, staat de vaak afwijzende houding van de moeder van de betrokken jongen. Toen Damen Uropmabin op vijftienjarige leeftijd na een dans in de Kiwirok door een meisje werd gevolgd, maakte zijn vader geen bezwaren. Zijn moeder echter stemde niet met dit huwelijk in en deed zich zozeer gelden, dat men het verstandiger oordeelde het meisje naar de Kiwirok terug te laten gaan. Deze moeder verzette zich ook tegen het eerder vermelde huwelijk van haar zoon Bakonsonki, die mij tenslotte om inmenging vroeg. Men had verwacht dat zij moeilijkheden zou veroorzaken en daarom had men geprobeerd het huwelijk buiten haar om tot stand te brengen. Toen zij nadien hoorde, dat er zonder haar er in te kennen onderhandeld was, is zij als een uitzinnige in het dorp te keer gegaan. Toen een paar weken later het huwelijk toch doorgang vond, bleek zij er zich bij neergelegd te hebben.

Toen een vader zijn dochter ten huwelijk kwam aanbieden aan Bokno Kasipmabin, had zijn moeder de bijl gegrepen en gedreigd eigenhandig haar zoon hiermee te zullen neerslaan, als de vader niet onmiddellijk met zijn dochter hun nederzetting verliet. Deze handelwijze is haast stereotiep voor de moeder. Hiervan zou ik nog verschillende andere voorbeelden kunnen vermelden, alle uit de tijd dat ik in de Apmisibil verbleef.

De motieven voor deze conrasterende gedragswijze van de vader en moeder zullen elders in dit deel worden belicht in de context van de verwachtingen, die een vader en een moeder in het algemeen ten aanzien van hun kinderen koesteren.

DE REACTIE VAN DE JONGEN

In de boven vermelde voorbeelden is de houding van de jongens reeds tot uiting gekomen. Zij geven blijk zich door het aanbod van een meisje overrompeld te voelen, niet in staat te zijn zich op dat aanbod te bezinnen of persoonlijk stelling te nemen. Fenbumen Uropmabin en Kasipdaloki Uropmabin trouwden het hun aangeboden meisje zonder blijk te geven zelf overtuigd te zijn van de juistheid van deze handeling. Bakonsonki aarzelde op het aanbod in te gaan, voornamelijk op grond van het voorziene verzet van zijn moeder. Baman trouwde het meisje dat hem na een dansfeest elders was gevolgd. Toen zijn tweede vrouw Asung deze eerste vrouw wegjoeg, heeft hij zich hier niet tegen verzet. Zijn jongere broer accepteerde deze eerste vrouw, toen hem werd gezegd haar te trouwen, omdat de twee clans de bruidsprijs en bruidsschat reeds hadden uitgewisseld. Bokno zou het hem aangeboden meisje hebben gehuwd, als zijn moeder niet naar de bijl had gegrepen. Op grond van het accordo tussen zijn vader en de vader van Kolbakon Siktaop leek het Tuki iets vanzelfsprekends te zijner tijd Kolbakon te zullen trouwen; toen Tibip Setamanki plotseling beslag op hem legde, was hij wel verwonderd, doch hij verzette zich niet.

Als jongens zelf initiatief ontplooien, is het gevaar groot dat zij een meisje nemen uit het dorp zelf of uit een naburig dorp, dat zij reeds kennen vanuit het gewone dagelijkse verkeer, waardoor gemakkelijk inbreuk gemaakt kan worden op de geldende huwelijksrestricties. Deze neiging openbaart zich reeds als zij in de puberteit toenadering tot een meisje zoeken. Dit ligt voor de hand, daar zij juist dank zij deze verwantschap en de daarop gebaseerde vertrouwenssfeer haar durven vragen gemeenschap met hen te houden. Zou men dus in strijd met het traditionele cultuurpatroon de jongens stimuleren zelf initiatief te ontplooien, zelf een huwelijkspartner te kiezen, dan mag worden verwacht, dat hun keuzeveld niet verder zal reiken dan hun kennissen en daarmee vaak verwantenkring. In zijn keuze weet de jongen zich bovendien altijd afhankelijk van de instemming van zijn naaste verwanten, omdat zij hem moeten steunen in het bijeenbrengen van de bruidsprijs.

HET INITIATIEF VAN HET MEISJE

In een paar dorpen in de Apmisibil heb ik eens getracht na te zoeken hoe de vóór mijn komst gesloten huwelijken tot stand waren gekomen. Daar de uiteindelijke getallen niet alle berusten op controleerbare gegevens, onthoud ik mij van een in getallen uitgedrukt overzicht. Als conclusie is de volgende summier vergelijking gerechtvaardigd: het meerendeel van de huwelijken, althans met de eerste vrouw, berust op het initiatief van het meisje; in geval

van een tweede vrouw berust het huwelijk merendeels op het initiatief van de vader van het meisje of op het initiatief van de man, die haar trouwde; slechts een klein percentage op het initiatief van de betrokken vrouwen zelf.

Meestal komt het meisje tot ontplooiing van eigen initiatief in antwoord op het feit, dat een groep jongeren van elders in haar eigen of een nabij gelegen dorp is komen dansen. Zoals reeds vermeld (p. 122) mengen de meisjes zich tenslotte onder de dansers, met de bedoeling — zo lijkt mij — om hen beschaamd te maken. Een meisje echter dat tijdens de dans door een bepaalde jongen is gefascineerd, doet hieraan niet mee, zij zal zich althans niet richten tegen de jongen, die haar heeft weten te bekoren. Nog voordat de dansers de terugweg aanvaarden, begeeft dit meisje zich alleen of bij voorkeur vergezeld van een vriendin, die eenzelfde ervaring heeft ondergaan, veelal buiten weten van ouders en verwanten, op weg naar het dorp van de dansers. Onderweg laat zij zich door de dansers inhalen. Dezen hoeven niet te vragen waar haar reis heengaat; dat mag in deze omstandigheid als bekend worden verondersteld. Voor hen is alleen nog van belang wie zij op het oog heeft. Soms weet het meisje zelfs de naam van de jongen niet, kan zij hem alleen maar aanwijzen. Weten de dansers dat de moeder van de betrokkene toch niet zal instemmen, dan dringen zij er bij haar op aan ofwel een ander te kiezen, ofwel naar haar dorp terug te keren. Dat een meisje meteen teleurgesteld op haar schreden terugkeerde, is mij niet bekend. Voor de rest van de tocht sluit het meisje zich aan bij de groep van de vrouwen. Zo haar komst bij de moeder in goede aarde valt, zal deze haar opnemen in de gezinswoning. Niet ongevoon is dat zij toch in het dorp blijft, in het huis van een daar reeds getrouwde verwante, als zij door de moeder niet gastvrij ontvangen wordt.

Niet altijd wordt onmiddellijk na de dans door de meisjes gereageerd, sommigen blijken pas geruime tijd later tot een keuze gekomen te zijn. Van Alutwo Setamanki en zijn vrouw is bekend dat zij elkaar op een zeer originele wijze voor het eerst hebben ontmoet. Zij had hem gezien bij het dansen in haar dorp. Enige tijd later, toen hij bezig was een omheining te maken rond een nieuwe tuin, is zij onopgemerkt niet ver daarvandaan in een boom geklommen en heeft zij hem vanuit haar boom bespied. Toen Alutwo na het werk het pad naar zijn dorp insloeg, heeft zij zich plotseling voor zijn voeten uit de boom laten vallen. Zij hebben elkaar beet gepakt en bang dat anderen hun gedrag niet zouden kunnen appreciëren, zijn zij meteen samen naar het naburige dal van de Oktse gevluht.

DE EERSTE ONTMOETING ALS THEMA IN VERHALEN

Zoals uit bovenstaande anecdote blijkt kan de wijze waarop een jongen en een meisje elkaar voor het eerst ontmoeten stof leveren voor vele verhalen;

verhalen overigens die de gemeenschap de gelegenheid bieden om de gedachten van de jongeren te leiden en hen te laten profiteren van de in de gemeenschap aanwezige ervaring en wijsheid. Ter illustratie laat ik in zijn geheel het verhaal volgen dat mij is verteld onder de titel *Dawamki*. In de vertaling heb ik zoveel mogelijk de oorspronkelijke uitdrukkingen en verhaaltant gehandhaafd.

— Ik ga je het verhaal van Dawamki vertellen. Dawamki — zo moet je weten — was een *kabong*. Twee meisjes hadden bataten en groenten verzameld. Op weg naar huis, toen zij hun bataten aan het wassen waren, herinnerde de oudste zich dat zij nog geen bladeren hadden om de groente in te smoren. Zodra zij klaar was met het wassen van de bataten, ging zij naar een *buk*-boom om wat bladeren te plukken. Doordat zij bladeren plukkend de boom deed schudden, ontwaakte de *kabong*, die daar lag te slapen. Langs de stam rende deze naar beneden. Zij riep het andere meisje te hulp om het dier te vangen. Samen dreven zij hem op uit het hoge geboomte naar het struikgewas, maar telkens wist hij hen te ontsnappen. Tenslotte bereikten zij het dorp. Daar rende het dier langs een suikerrietstengel naar boven, volgde de rotanstengel, waarmee de rietstengel aan het huis bevestigd was, maar toen hij de deuropening bereikte, veranderde de *kabong* voor hun ogen plotseling in een jongeman, getooid met een *mafum* (lange dunne haarknots). Toen de meisjes hun vergissing bemerkten, keerden zij beschaamd naar hun bataten terug.

Je moet weten, dat een van de meisjes al regelmatig naar het menstruatiehutje moest, de andere nog niet. De jongen had een tuin aangelegd, en om de eerstelingen van de bataten te kunnen offeren was hij op de kuskusjacht gegaan. Toen hij met de buit in het dorp terugkwam, bleek overal het vuur uit gegaan te zijn. In elk huis probeerde hij of er misschien onder de as nog vuur smeulde, doch tenslotte, omdat er beslist nergens meer vuur was, begaf hij zich naar het menstruatiehutje, waarin het meisje zich teruggetrokken had. Bescheiden aan de buitenwand zei hij haar hem een stuk brandend hout te geven. Zij echter hield zich doodstil. Zelfs toen hij er haar om vroeg, reageerde zij niet. Toen kroop hij tussen het dak en de wand door naar binnen, nam een stuk hout mee en maakte vuur in het mannenhuis.

Buiten hun tweeen was er niemand in het dorp. Het meisje liep van de menstruatiehut naar de gezinswoning, waar haar vader zijn pijlen had staan. Zij nam één van de pijlen mee en verwondde zich daarmee zó, dat zij voor dood bleef liggen. Zo vond men haar. Op de vraag van haar vader, wie haar zo had toegetakeld, antwoordde zij: Dawamki. Overal maakte de vader dit bekend en vroeg hij hulp om Dawamki te doden. Terwijl de vader van het meisje kon rekenen op hulp van meerdere dorpen, had Dawamki alleen zijn moeders broer. Toen deze Dawamki wilde berispen, zei Dawam-

ki hem dat alles gelogen was. Getweeën sneden zij pijlpunten en dreven deze in rietschachten. Toen de strijdroep van de anderen weerklonk, begonnen zij zich snel rood op te maken. De make-up van Dawamki viel meteen goed uit, die van zijn oom echter wilde maar niet lukken. Hieruit concludeerde Dawamki, dat zijn oom zou sneuvelen, maar dat de strijd voor hem goed zou aflopen. De mannen waren al vlakbij, toen Dawamki nog snel zijn met vogelpennen versierd draagnet op zijn rug wierp. Door de voordeur konden ze niet meer naar buiten, die werd al met pijlen bestookt; daarom gingen zij achter uit. Dawamki weerde zich zo goed hij kon. Onder het wegschieten vlogen zijn pijlen in twee, drie stukken uiteen, zodat hij met elke pijl twee, drie man tegelijk trof. Tenslotte restte van de drie groepen, die gekomen waren, alleen nog de groep van de vader van het meisje. Deze stelde voor het hier maar bij te laten, daar duidelijk was geworden dat Dawamki niet schuldig was.

Dawamki's oom was toen echter al gesneuveld. Hem bewenend legde Dawamki hem neer onder de pisangbomen. Daarna trof hij voorbereidselen om te vertrekken. Hij maakte die middag nog taro, bataten en varkensvlees gereed, zodat hij de volgende morgen bij het aanbreken van de dag alleen zijn draagnet maar behoefde te vullen. Met de pijl op de pees van de boog stapte hij het dorp door. Het meisje kwam toen juist met slechts twee van haar biezenschortjes om naar buiten om een klein netje bataten leeg te gooien voor de varkens. Zij zag Dawamki voorbij gaan. Vlug gooide zij haar draagnetje voor de varkens leeg en met enkel dat kleine draagnetje bij zich zette zij hem na. Hij was haar echter al een stuk voor. Op de plek, waar de weg zich splitste in een zijweg naar beneden, veranderde hij zich in een jochie, dat met zijn speelgoed pijl en boog op hagedissen aan het jagen was. Op haar vraag, of hij iemand had zien passeren, antwoordde het jochie ontkennend en dus stevende zij meteen rechtdoor. Hij op zijn beurt veranderde zich weer in een jongeman en nam het pad naar beneden naar de rivier. Toen zij tot de ontdekking kwam dat op haar pad geen voetstappen waren, keerde zij snel op haar schreden terug om de weg naar beneden te nemen. Toen zij dit pad was afgehold, was zij nog net getuige, hoe hij zich in het water begaf en zich door de stroom liet meevoeren. Zij snelde opnieuw de helling op, volgde het pad langs de helling tot aan de volgende zijrivier, maar toen zij daarlangs bij de hoofdriever aankwam, dreef hij net voorbij. Zij holde opnieuw de helling op, volgde het pad langs de helling, doch toen zij de monding van het volgende zijrivierviertje bereikte, dreef hij daar net voorbij. Huilend holde zij weer de helling op en nu had zij een grote omweg te maken over de berghelling voordat zij langs het volgende zijstroompje naar de hoofdriever kon afdalen. Toen zij daar tenslotte aankwam, bleek Dawamki net klaar te zijn met zijn maaltijd en zijn tabak aan te steken in het vuur. Zij verging van de honger, want zij had nog niet

gegeten, toen zij hem in de vroege morgen achterna zette. Hij riep haar toe: Jij vuile leugenaarster, door jouw toedoen is mijn oom gepijld; denk dus maar niet dat ik jou wil. Met die woorden ging hij opnieuw het water in om zich door de stroom te laten meevoeren. Zij echter had het nu eenmaal in haar hoofd gezet en daarom holde zij weer de berghelling op naar de volgende zijrivier. Bij die volgende zijarm warmde Dawamki nogmaals taro en varkensvlees op en begon rustig te eten. Toen zij na een grote omweg te hebben moeten maken daar ook aankwam, at hij rustig verder. Zij had alleen maar rauwe, groene pisang om haar ergste honger te stillen.

Ondertussen liep het tegen de avond. Tenslotte voelde Dawamki medelijden en liet hij haar de rest van zijn eten opmaken. Hij zelf ging de berghelling op om een plek voor de nacht te zoeken. Hij vond een overhellende rots waaronder voor hen beiden ruimte was. Hij riep haar toe wat van het droge rivierhout mee naar boven te nemen; zij mocht daartoe zijn draagnet wel gebruiken. Hij zelf ging langs de berghelling op jacht en schoot twee varkens en een casuaris. Toen zij met het draagnet vol hout boven kwam, zei hij haar varens te verzamelen om een leger te spreiden. Daartoe stuurde hij haar de kant op, waar hij net de varkens had neergelegd. Zo stiet zij plotseling op een gepijld varken en zij schreeuwde het uit van vreugde. Hij antwoordde, dat zij het maar moest aanbrenge; voor haar alleen echter was het veel te zwaar, ze kon het nauwelijks optillen. Nadat zij het wild getweeën naar de grot hadden geslept, maakten zij twee kuilen, één om de varkens en één om de casuaris in te smoren. Toen zij genoeg gegeten hadden, wikkelden zij de rest in bladeren en legden deze bundels vlees achter boomwortels tegen de rotswand neer, vlak achter de straal van een waterval. In de koelte van de waterval zou het niet snel bederven.

Vervolgens legden zij zich neer om te slapen. Hij hield zich slapende, totdat hij hoorde dat zij inderdaad was ingeslapen, en verwijderde zich toen om boven op de overhangende rots te gaan slapen. Bij het ontwaken de volgende morgen zag zij, toen zij zich oprichtte, dat de plek naast haar leeg was. Zij stond op het punt in huilen uit te barsten, toen hij zelf voor haar stond om olijk te vertellen dat hij daar boven op de rots had geslapen. Hij nam haar mee en zij lieten zich door het water van de rivier meevoeren naar de plek, waar heel vroeger Dawamki's ouders hadden gewoond. Dezen hadden de plek verlaten omdat zij daar steeds door een demon lastig gevallen werden. Dawamki zei haar dat zij langs de zijarm naar boven moest gaan om onderweg in het water kikkervisjes te vangen. Hij zelf begaf zich rechtstreeks naar boven naar het terras op de helling om te kijken wat er nog van de vroegere huizen restte. De huizen stonden er nog, hij hoefde ze alleen hier en daar te herstellen. Eerst knapte hij de gezinswoning op en

daarna het mannenhuis. Ook de taro was er nog, de oorspronkelijke knollen waren wel verrot, maar de knollen van de daaraan ontsproten scheuten waren juist goed. Hij hoefde ze slechts vrij te maken van onkruid. Toen zij tenslotte boven aankwam, had hij het vuur in de huizen reeds ontstoken.

De volgende morgen gingen zij samen varkens vangen. De varkens van vroeger waren verwilderd, doch hadden zich in leven weten te houden met de achtergelaten bataten. Eerst moest hij echter omheiningen maken om hun tuinen. Zij vingden twee biggen, een zeug en een beer zodat ze daarmee konden gaan fokken. De volwassen varkens pijnde hij om ze op te eten.

Zij leefden van de jacht, totdat hij de eerstelingen van de taro en bataten had geofferd. Nu zij alleen vooruit kon, levend van de opbrengst van de tuinen, besloot hij een paar dagen op stap te gaan. Hij zei haar dat het niet nodig was dat zij mee ging, temeer omdat er van de demon niets te vrezen was en hij toch maar een handvol dagen zou wegblijven. Toen hij op zoek naar mensen van een hoge bergkam afdaalde, zag hij beneden zich een groot dorp. Aan de rand van het dorp stond één huis wat apart, daarin woonde een weduwe met haar dochter; na de dood van haar man waren zij naar haar verwanten teruggekeerd. Het dorp zelf liet hij liggen en in de gestalte van de jongste broer van die vrouw begaf hij zich regelrecht naar hun woning. In de mening de jongste broer van de moeder voor zich te hebben, toonden zij zich zeer verheugd over dit bezoek en zij waren erg blij dat hij voornemens was de nacht bij hen door te brengen. Tegen de tijd, dat zij zich te slapen wilden leggen, hoorden zij buiten een varken wroeten; dat was weer op weg naar hun batatentuin, zeiden zij, zij zouden hem zeer erkentelijk zijn als hij zijn vader wilde vragen eens langs te komen om dat beest te pijnen. Hij liet hen precies uitduiden, waar die batatentuin lag. En toen deed hij alsof hij sliep, totdat zij beiden ingeslapen waren. Met achterlaten van zijn draagnet, ten teken dat hij zich slechts even had verwijderd zo één van beiden wakker zou worden, nam hij zijn pijl en boog mee. Hij schoot het varken, dat nog even doorholde en toen dood op het pad neerviel. Hij ging naar de woning terug en legde zich te slapen.

Toen de moeder en haar dochter 's ochtends alles gereed hadden gemaakt voor het eten en zij, nadat zij hem hadden gewekt, gedrieën gegeten hadden, vroeg hij het meisje hem de plaats aan te wijzen waar het varken in de tuin placht te komen. De moeder mocht wel thuis blijven, de dochter kon het hem wel laten zien. Onder het voorwendsel dat het varken op de vlucht zou kunnen gaan, stelde hij voor, dat hij een omtrekkende beweging zou maken en dat zij het pad zou volgen om het varken naar hem toe te drijven. Zo vond zij het gepijlde varken. Samen droegen zij het varken naar beneden. De moeder werd uitgestuurd om groenten en bladeren te verzamelen voor de smoorkuil; hij zou het varken wel slachten. Dat ging hem

veel vlotter af, dan de moeder van haar jongste broer eigenlijk had mogen verwachten. Toen het vlees in de kuil was gesmoord, gaven zij de moeder de kophelft om het onder haar verwanten te kunnen verdelen, voor zichzelf behielden zij het hart en de staarthelft van het varken. De verwanten van de moeder waren maar wat verbaasd, toen zij hoorden dat die eigenlijk nog maar kleine jongen dit varken had weten te pijlen.

Die nacht zou er gedanst worden. De moeder en dochter spoorden hem aan gebruik te maken van hun *wos* (trommel), een al heel oud erfstuk. Hij deed heel aarzelend, alsof hij er niets van terecht zou brengen, maar op hun aandringen nam hij toch de *wos* (trommel) mee. Zodra hij zich daarmee naar buiten begeven had, verdween hij snel achter de woning om daar weer de gestalte aan te nemen van een jongeman. Onder het dansen maakte de dochter zich bezorgd over de afwezigheid van moeders jongste broer; toen ook bij hem navraag werd gedaan, zei hij dat die wel thuis zou liggen te slapen. Net voor het daglicht verdween hij van het dansplein, zette de trommel op zijn plaats en in de gestalte van de kleine jongen legde hij zich te slapen. Toen hij plotseling van het dansplein verdwenen was, miste men hem. Door zijn wijze van dansen had hij aller aandacht op zich gevestigd.

Pas toen hij de volgende morgen wilde vertrekken, hadden de moeder en dochter echt door, dat hij niet de jongste broer van de moeder was. Hij vroeg hen enkel om een bijl en een draagnet; die gaven zij hem. Vervolgens haalde hij in de gestalte van een vogel overal, huis voor huis, de bijlen en draagnetten weg en verzamelde deze in het struikgewas buiten het dorp. Hij had zich net opgemaakt om naar zijn eigen gebied terug te keren, toen de dochter opdaagde. Ondanks zijn tegenwerpingen ging zij met hem mee. Zo bracht hij zijn tweede vrouw thuis en zijn eerste vrouw toonde zich opgetogen, toen hij weer thuis kwam en nog een tweede vrouw met zich mee bracht.

Na een tijdlang zorg te hebben besteed aan de tuinen besloot hij weer op stap te gaan, ditmaal om de demon, die vroeger die streek geteisterd had, neer te slaan. Omdat de mensen daar weggetrokken waren, had de demon ook zijn operatieterrein verlegd. Hij woonde in een holle boom. Toen Dawamki bij de holle boom aankwam, was de demon op mensenjacht. Alleen diens dochter was thuis, zij woonde in een huis aan de voet van de boom; zij was geen demon. Hij zag haar de taro en bataten, die zij uit de tuin gehaald had, in huis neerleggen, het varken voeren en toen zij opnieuw naar buiten kwam om hout te gaan sprokkelen, glipte hij ongemerkt de woning binnen. Bij terugkomst zag zij hem bij het vuur zijn tabaksblad in gereedheid brengen. Zij schrok heel erg hier iemand aan te treffen, zei hem snel weg te gaan omdat de demon zo thuis zou kunnen komen. Hij antwoordde dat die hem niets zou kunnen maken. Zij vond dat

hij zich dan ten minste moest verbergen. Toen zij tweeën, nadat zij het eten had klaar gemaakt, samen hadden gegeten, kwam de demon. Als buit bracht hij een bleekgezicht (man met lichte huid, een lijk) mee en hij riep het meisje hem te komen helpen. Zij liep af en aan om de versiering van het slachtoffer in huis neer te leggen, om haar vader vuur te brengen en sprokkelhout aan te dragen. De jongeman zag dat alles aan door de spleten in de bewanding van het huis. Hij zag hoe de demon zijn slachtoffer toebereidde, smoorde in de smoorkuil en tenslotte met zijn slachtoffer verdween in de holle boom, waar hij achter zich de toegang afsloot.

Toen het meisje weer binnen kwam, vroeg hij haar of zij er iets op tegen had, dat hij de demon doodde. Zij had hier niets op tegen, temeer omdat zij dan zelf met hem zou kunnen meegaan. Toen begon hij droge bladeren en takken te verzamelen, en op te stapelen rondom de holle boom totdat hij de top van de boom had bereikt. Doordat die demon in die boom huisde, was de stam reeds indroog geworden. Daarna draaide hij in huis een tabaksblad, stak dit aan in de vuurplaat, stapte rokend naar de boom en stak met zijn brandende tabak op verschillende plaatsen de brand in het dorre materiaal. Weldra laaiden de vlammen hoog op, zo hoog dat de mensen in de omtrek het wel moesten zien en zich verwonderd afvroegen, wie zich tot in het hol van de demon had gewaagd. Toen de vlammen de boom zelf aantastten, plofte daarbinnen de demon uit elkaar zoals een steen in het tuinvuur uitéén spat. Toen alles opgebrand was, legden hij en de dochter van de demon zich te slapen.

De volgende morgen begaven zij zich op weg naar de plaats waar hij zijn twee vrouwen had achtergelaten. Voor deze laatste vrouw hoefde hij geen bruidsprijs te betalen, omdat er geen vader en moeder waren om die in ontvangst te nemen. Hij begon met de betaling af te doen van het meisje dat hij als eerste hierheen had gebracht. Toch in zijn dorp, nodigde hij zijn eigen moeder uit ook bij hem in huis haar intrek te nemen. Op de terugweg namen zij het vlees mee, dat zij verstopt hadden achter de straal van de waterval; het was nog helemaal goed. Een tijd later ging hij met zijn tweede vrouw naar het dorp van haar moeder, vanwaar hij haar na afloop van zijn bezoek had meegebracht. Toen hij daar de bruidsprijs had betaald, gaf men hem als tegenprestatie een gesmoord varken, dat zij getweeën meenamen naar hun huis om zich eraan te goed te doen.

Dit was het epos van Dawamki, de jongeman die door drie meisjes werd gevolgd. Het eerste meisje dringt zich aan hem op; haar trouwen ervaart hij als een verraad aan zijn eigen verwanten, maar tenslotte zwicht hij voor haar aandringen. De tweede vrouw heeft hij welbewust geïmponeerd door een varken te pijlen en door zijn wijze van dansen. De derde vrouw heeft hij op haar vader veroverd. En tenslotte neemt hij zijn moeder nog bij zich in huis.

De rol, die in dit verhaal aan de meisjes wordt toegeschreven, is naar het leven gecomponeerd. De rol die de jongeman vervult, komt me onwerkelijk voor, maar de vraag is of een jongen zichzelf toch niet als een held ervaart, wanneer een meisje hem volgt. Ik kan me voorstellen, dat Tuki Uropmabin zichzelf een Dawamki heeft gevoeld, toen volkomen onverwacht Tibip Setamanki in zijn leven opdoemde en zich niet meer liet weggagen. Tuki zelf had zich al helemaal ingesteld op een huwelijk met Kolbakon Siktaop en meende verplicht te zijn de beschikking van zijn en haar vader na te komen. Toen Tibip op een avond hun verblijfplaats binnendrong, was Tuki echter niet zoals Dawamki in staat geweest haar te trotseren, ofschoon hij zelf later wel zo'n voorstelling van de situatie trachtte te geven. De getuigenissen van zijn makers, die zich — typerend overigens voor hun houding in deze — voor de rest van de nacht terugtrokken om de twee alleen te laten, waren onweerlegbaar. Toen hun huwelijk na hun terugkeer uit de Oktse door de twee clans geregeld was, nam Tuki zelf het initiatief om meteen ook het hem toegezegde meisje Kolbakon te trouwen door varkensvlees te gaan aanbieden aan haar vader en moeder. Wekenlang liep Tuki met zijn hoofd in de wolken. Hij dacht inderdaad een geheel nieuw bestaan te zullen opbouwen los van zijn verwanten, ver van het dorp, ook toen hun huwelijk reeds was erkend, zoals Dawamki een nieuw bestaan opbouwde op de achtergebleven puinhopen van het huis zijner ouders. In feite was hij geheel in de ban van Tibip; deze had hem overgehaald met haar te vluchten naar de Oktse en nadien alleen met haar buiten de dorpsgemeenschap hun gezinswoning en een eigen mannenhuis te bouwen. Later is Tuki hiervan terug gekomen (p. 195).

Zijn broer Bakonsonki wist van ellende niet wie hij om raad zou vragen, aan wie hij zich vast zou klampen. Een man als Titan Kasipmabin tenslotte bleek niet uit zijn gewone doen te zijn, toen hem na een dansfeest te Kukding in de Oksibilvallei een meisje was gevolgd. Hij was dan ook jaren ouder dan bovengenoemde twee broers Tuki en Bakonsonki. Hij had — zoals de traditie dat wil — reeds een volledige baard; dit in tegenstelling tot de twee broers, die volgens de opinie van derden nog te jong waren om te kunnen trouwen.

Het zou interessant zijn op details van het verhaal *Dawamki* in te gaan. Waarom achtervolgen de twee meisjes aanvankelijk een *kabong dawam*, overigens een soort, die ik niet verder in verhalen of mythen ben tegengekomen, en zien zij pas later de jongeman met een *mafum*? Er zijn verhalen, waarin duidelijk wordt uitgesproken, dat meisjes soms in de man alleen maar een wildjager zien en die vluchten zodra blijkt dat de wildjager zich openbaart als een man. Waarom is er alleen nog vuur in het menstratiehutje, een vraag die opgeroepen wordt door de mythe over het ontstaan van het vuur (p. 334v.). Het van schroom getuigende gedrag van Dawamki is volkomen te begrijpen en mag rekenen op de goedkeuring van de luisteraars; de reactie van het meisje daarop — hoewel naar het leven getekend — zit vol tegenstrijdigheden.

Enerzijds is zij het zedige meisje, dat zich doodstil houdt als een man haar benadert, anderzijds is zij het beledigde meisje, omdat Dawamki geen oog voor haar heeft. Uit wraak verwondt zij zich, opdat anderen zullen denken dat Dawamki haar heeft verkracht. Daar een detailonderzoek ons te ver zou voeren, laat ik het verhaal verder rusten.

Uit de in het begin van dit hoofdstuk gegeven voorbeelden blijken alleen al in het dorp Iburbakon drie jongens een meisje getrouwd te hebben, alleen omdat hun oudere broers daartoe niet kwamen. Dat onder hen toch de gedachte leeft, dat een jongen niet verstandig doet met zich te koppelen aan het eerste het beste meisje, dat binnen zijn bereik komt, blijkt uit het volgende fragment van het verhaal *Mopturuktamonki*.

— In dit verhaal gooit een jongen, die bovenstrooms een varken aan het smoren is, de darmen in de rivier. Meegevoerd door de stroom blijven deze darmen hangen in een soort fuik van bladeren, die meisjes benedenstrooms in de rivier hebben aangebracht voor het vangen van kikkervisjes. Zodra zij de darmen uit de fuik hebben gehaald, zegt het oudste meisje te willen weten, waar die darmen vandaan gekomen zijn. Zij doet de darmen in haar draagnet en loopt stroomopwaarts tot de plek, waar varkensvlees in een smoorkuil ligt te smoren. De jongen zelf heeft zich verborgen in het hoge gras. Zij legt de darmen op de hete as om ze te bereiden, maar als zij iets hoort knisperen in het hoge gras — veroorzaakt door de veren van de hoofdtooi van de jongen — vergeet zij de darmen en gaat op zoek. Zij zoekt zolang dat, als zij zich later de darmen op de hete as herinnert, deze reeds zijn verkoold. Even later komt de jongeman uit het hoge gras te voorschijn, vermomd, in de gestalte van een jochie. Hij haalt het vlees uit de smoorkuil, geeft haar de helft en daalt vervolgens af naar de hoofdruiver beneden. Het meisje blijft nog treuzelen totdat zij, wanneer het jochie de rivier oversteekt, ziet dat het een flinke jongeman is. Zij zet hem meteen na. Vlak bij zijn dorp gekomen gaat de jongen water drinken bij de bron uit de bergwand. In deze bergwand zijn meerdere pandanusbladeren gestoken om het water te leiden, voor ieder der broers is er een apart blad. Terwijl de jongeman nog aan het drinken is van de straal uit zijn eigen pandanusblad, buigt het meisje zich al om te drinken aan het blad van één van zijn broers. Hij wijst haar de gewone weg naar het dorp, maar zelf neemt hij snel een veel korter pad. Wanneer het meisje daar aankomt, is een jochie spaanders aan het verzamelen, waar door volwassenen hout is gekloofd. Zij negeert dit jochie, zoals mocht worden verwacht, loopt door tot in het dorp en laat zich huwen door de oudste broer. Komt zij later weer langs het pad, dan staat op de plek met de houtspaanders een flinke jongeman hout te kloven. Zij begrijpt, dat hij haar heeft bedrogen, maar voorlopig laat zij het zo.

De volgende dag herhaalt zich dit hele gebeuren. Nu is het echter de

tweede van de gezusters, die zich laat beetnemen. Omdat zij tenslotte bij de waterbron net zo handelt als haar oudste zuster, laat de jongen ook dit meisje passeren; zij wordt getrouwd door zijn oudere broer.

De derde dag brengt de jongste van de meisjes de darmen mee stroomopwaarts. Zij laat zich echter niet afleiden door het knisperen van de veren in het hoge gras, bij haar verkolen de darmen niet. Bij het drinken aan de bron drinkt zij niet van het blad, dat toebehoort aan een van zijn broers, doch zij vangt met haar mond het water op, dat bij zijn kin langs loopt, wanneer hij aan zijn eigen blad drinkt. Haar laat hij niet verder lopen, haar neemt hij zelf tot vrouw.

Tot zover dit verkorte fragment uit het verhaal *Mopturuktamonki*. Het is hier niet de plaats in te gaan op de verschillende details zoals darmen, meegevoerd door de stroom en gevangen in een fuik, die men laat verkolen in de as of niet laat verkolen, zoals laten delen in het vlees, water drinken aan het pandanusblad van een man, etc. In dit verband verdient de aandacht, dat de jongen in staat blijkt meisjes te laten passeren en te laten trouwen door zijn broers, diegene afwachting die volkomen bij hem blijkt te passen.

In hoeverre is men echter zelf in staat de scherpzinnige psychologische trekken in hun verhalen te verstaan? Van enkele verhalen heb ik versies afkomstig van oudere informanten en van jongere informanten. Bij vergelijking blijkt, dat in de versies van de ouderen details voorkomen die in die van de jongeren ontbreken. De jongeren zijn geneigd de feiten van het verhaal door te vertellen, de ouderen echter verstaan de kunst om deze feiten tot iets levends te maken door tevens mee te delen hoe deze feiten door de verschillende personen worden ervaren.

In de praktijk blijkt echter maar al te vaak dat de jongens niet in staat zijn geduld te oefenen, nodig voor het maken van een keuze. Toen bijvoorbeeld meerdere meisjes van de Apmisibil na afloop van een politie patrouille meegingen naar de hoofdbestuurpost te Mabilabol om zich daar te laten trouwen, hebben de jongens aldaar zich niet op de vraag bezonnen, waarom deze meisjes niet in de Apmisibil maar in Mabilabol wensten te huwen. Velen werd te laat duidelijk, dat deze meisjes niet zozeer om hen waren gekomen maar om de rijst, die de jongens werden verondersteld met hun geld te kunnen kopen, zodat zij vrij zouden zijn van tuinwerk. Vaak ook wordt de jongen niet de gelegenheid gegeven om het meisje te leren kennen. Als de vader van het meisje en de toekomstige man tot overeenstemming zijn gekomen, behoort het meisje achter te blijven in het huis van zijn moeder. Overdag gaat zij samen met haar toekomstige schoonmoeder en de andere vrouwen uit het dorp naar de tuin. Zij behoort de bataten uit te steken, die bestemd zijn voor haar zelf en haar toekomstige man, en onder het oog van zijn moeder heeft zij ze hem over te reiken. Onder het oog van zijn moeder

hebben zij elkaar te leren kennen in het uitwisselen van het eten van iedere dag. Ioka Kasipmabin van het dorp Sironaip bijvoorbeeld had zo zijn toekomstige vrouw nog maar twee dagen meegemaakt, toen zijn vader besloot dat de huwelijksceremonie moest worden voltrokken. In die twee dagen was Ioka door een vaders broers zoon en diens vriend terloops verteld wat voor gedrag en houding hij tegenover zijn vrouw had aan te nemen, met name hoe hij zich had te gedragen bij de huwelijksdaad. Uit de diverse opmerkingen, links en rechts opgevangen, had hij zich reeds een voorstelling kunnen vormen zonder dat hij uit zichzelf tot het stellen van vragen was gekomen. Deze twee namen het op zich hem gedetailleerd in te wijden of al pratend hem opnieuw alles voor de geest te brengen.

HOOFDSTUK IX DE HUWELIJKSSLUITING

Een erkend huwelijk is het resultaat van verschillende, elkaar aanvullende ceremoniën: de huwelijksluiting in de gezinswoning, een bezwering door de vader van de bruid met betrekking tot de kinderen, het overreiken van de bruidsprijs aan de verwanten van de bruid en het overhandigen van een tegengift door de verwanten van de bruid aan de bruidegom en diens verwanten. Welke betekenis aan de hiervoor gebezigde termen in het Sterrengberge wordt toegekend, zal in de verhandeling zelf duidelijk worden. De bovengenoemde ceremoniën zijn niet van gelijke aard; de eerste twee hebben vooral betrekking op het echtpaar zelf, de twee laatst genoemde zijn veeleer uitingvormen en realisaties van de door dit huwelijk ontstane relaties tussen twee clans. Vandaar dat ik op de bruidsprijs en de tegengift of bruidsschat pas dieper inga in het volgende deel, waarin de clans en de onderlinge betrekkingen tussen de clans worden behandeld.

HET CEREMONIEEL VAN DE HUWELIJKSSLUITING

De handeling huwen wordt verwoord met de term *dundon, don*. Naar de kern betekenen beide termen nemen, in *dundon* vindt men de nuance, die wij aanduiden met de term op-nemen, in *don* die van mee-nemen, verder te nuanceren met in of bij de hand meenemen, dit in tegenstelling tot *buron*, in het draagnet meenemen. Normaal wordt *dundon* of *don* gezegd van de man. Slechts bij uitzondering hoorde ik deze termen op de vrouw toegepast, terwijl het wederkerig gebruik in de zin van elkaar nemen wel heel uitzonderlijk genoemd mag worden, maar niettemin toch mogelijk. Concreet wordt de handeling *dundon, don* wanneer de jongen een meisje bij de pols beetpakt ten teken dat hij haar wil huwen. De hierin tot uitdrukking gebrachte handeling wordt door de gemeenschap pas erkend, als de man de traditionele ceremoniën in acht neemt.

De onderscheiden waardering van de vier elkaar completerende plechtigheden wordt zichtbaar in het onderscheid der situaties, waarin dit ceremonieel wordt gecist en waarin het gedeeltelijk mag worden weggelaten. Een tweede huwelijk van de man vereist alleen de uitwisseling van bruidsprijs en bruidsschat. Eigen aan het eerste huwelijk dat de man aangaat, is de ceremo-

nie van de huwelijksluiting in de gezinswoning. Hierbij is van geen belang of de vrouw al eerder dit ritueel heeft ondergaan. Toen bijvoorbeeld Faplep Taplor na eerst ceremonieel door Baman Uropinabin te zijn getrouwd later door diens jongere broer tot vrouw werd genomen (p. 128), hadden deze twee het ceremonieel in de gezinswoning in acht te nemen. Of in geval van een nog niet eerder getrouwde, tweede vrouw wel de rituele bezwering door de vader over de bruid wordt uitgesproken, is mij niet bekend. Soms echter wordt ook bij het tweede huwelijk van de man het hele ceremonieel uitgevoerd, de ritus in de gezinswoning inclusief. In het algemeen kan worden gesteld dat de belangstelling verflauwt naarmate een man vaker trouwt.

De kern van de ceremonie in de gezinswoning van de moeder van de bruidegom wordt aangeduid met de term *jakan-nikron*, lett. naar elkaar toe en over elkaar heenschuiven. De plechtigheid vindt plaats in de late namiddag, zodat na afloop de deuropening van de woning meteen voor de eerste huwelijksnacht kan worden gesloten. Enkele uren tevoren wordt begonnen met de voorbereidingen.

Ter voorbereiding van dit ritueel trekt de *im* (bruidegom) zich terug binnen de ruimte van het sacrale mannenhuis. Het hier volgend overzicht van de ceremonie is een compilatie van meerdere verslagen, mij verstrekt door mannen die dit ritueel hadden ondergaan. Uit deze compilatie zal blijken dat er in het ritueel kleine, naar mijn mening niet belangrijke variaties mogelijk zijn.

In het sacraal mannenhuis te Sironaip werd Ioka Kasipmabin eerst een stengel suikerriet aangeboden van de soort *kit-mo*. Vooruitlopend op hetgeen verderop uitvoeriger zal worden behandeld kan hier reeds worden vermeld dat het sap van het suikerriet in nauwe relatie wordt gezien tot moedermelk en sperma. Terwijl hij dit suikerriet aan het uitkauwen was, werd zijn gezicht rood opgemaakt met *mer* (rode poederklei aangemaakt met varkensvet). Het hoofd van de bruidegom wordt felrood gekleurd tot net onder de hals en de sleutelbeenderen. De rest van zijn lichaam wordt ingewreven met wat er nog aan *mer* rest, zodat de huid rood is getint en glanst van het varkensvet. Het aanbrengen van deze rode make-up gaat vergezeld van spreuken. In het geheel van de spreuken kunnen twee categorieën worden onderscheiden, resp. *masop-moron* en *alut-boron*. De spreuken van de eerste soort beogen een zekere desacralisatie, de spreuken van de tweede soort daarentegen een sacralisatie. Verondersteld wordt hier een verschil in de aanvangssituatie, want iets is van zichzelf sacraal of van zichzelf profaan. Dit verschil zal ik met voorbeelden toelichten. Het bovengenoemd suikerriet *kit-mo* is van zichzelf profaan, zodat het vrij door iedereen kan worden gebruikt; door een spreuk van de categorie *alut-boron* kan een bepaalde stengel van dit soort suikerriet aan de profane sfeer worden onttrokken en voor sacraal gebruik worden gereserveerd. Dit houdt in dat deze stengel niet door vrouwen of niet-

geïnitieerden mag worden gegeten. Bataten echter uit een nieuwe tuin zijn uit zichzelf sacraal en mogen derhalve niet zomaar worden uitgestoken en gegeten. Pas nadat de eersteling ceremonieel is gerooïd en in het sacrale mannenhuis gegeten onder het uitspreken van spreuken van de categorie *masop-moron*, mogen vrouwen en niet-geïnitieerden vrij van deze tuinopbrengst gebruik maken. Door de spreuken van het type *masop-moron* wordt de sacraliteit, die in de bataten aanwezig wordt geacht – en gezien in nauwe relatie tot de voorvader *Seramki* – getemperd, bezworen en gereguleerd. Op soortgelijke wijze is de bruidegom uit zichzelf *alut* (sacraal, verboden); als zodanig is hij gevaarlijk voor het meisje, maar tevens het meisje voor hem. Door sexueel contact zouden ze elkaar in een onheilssituatie brengen. De jongen moet dus worden gedesacraliseerd door spreuken van het genre *masop-moron*.

Bij voorkeur wordt deze handeling van desacralisatie aan de bruidegom verricht door de oudste van de cultusgroep van het sacrale mannenhuis; maar deze handeling kan door ieder lid van de cultusgroep worden voltrokken. Tuki Uropmabin bijvoorbeeld werd rood opgemaakt door zijn vaders broer Kangfungmut, niet door de oudste van de cultusgroep; Baman Uropmabin door zijn vabrzo Jolweng. De huwelijken van deze twee hadden waarschijnlijk niet de volledige instemming van de oudste van het dorp Iburbakon, zij waren met veronachtzaming van vooraf aangegane accoorden tot stand gekomen (p. 127). Aan de jongere broer van Tuki Uropmabin, Bakonsonki, werd de handeling wel verricht door de oudste van het dorp, de oude Kangfung Uropmabin. Daar zijn ogen slecht zijn, liet hij de rest van het ceremonieel in de gezinswoning voltrekken door zijn tweede zoon Kangfungmut. Met deze handelingen van suikerriet *kit-mo* kauwen en rood-opmaken is de voorbereiding in het sacrale mannenhuis voltooid; de bruidegom moet nu wachten tot men elders ook gereed is.

De andere voorbereidingen worden getroffen in de gezinswoning waar het eigenlijke ritueel voltrokken wordt. Toen Tuki Uropmabin zou gaan trouwen, kwam hij van een pisangboom van het soort *jop-tawa* nabij mijn huis enkele grote, groene bladeren halen. Op het gedeelte van de huisvloer, dat door bruidegom en bruid zal worden ingenomen, behoren eerst wat twijgen van de *kakba*-boom te worden neergelegd; over deze bebladerde twijgen worden de pisangbladeren gespreid. Toen zijn broer Bakonsonki zou gaan trouwen, had men niet zo gauw twijgen van het soort *kakba* bij de hand; weinig enthousiast als hij zelf was, zal hij daar ook weinig moeite voor hebben gedaan. Men heeft zich toen beperkt tot het uitspreiden van de pisangbladeren van het soort *jop-tawa*.

Vervolgens is er varkensspek nodig. In het geval van Bakonsonki Uropmabin was voor het huwelijksritueel de bruidsprijs overgebracht naar het dorp van het meisje, Oktanglap. Van het voor deze gelegenheid geslachte varken

had men de *asum* (spekachtig buikstuk) opzij gelegd voor de huwelijks-sluiting. Deze *asum* wordt, in bladeren verpakt, gesmoord in de gezinswoning der moeder van de bruidegom. Zodra de *asum* uit de as kan worden gehaald, duwt men taro en in bladeren verpakte groente in de as. Het pas verhitte spek wordt gebruikt om de uitgespreide pisangbladeren af te sponzen. De betekenis wordt in de handeling zelf aangegeven: de helft waarop de bruid zal plaats nemen, wordt in de ene richting, de helft bestemd voor de jongen in de andere richting afgesponsd. De eenkennige geesten van de bruidegom en bruid, nl. de *awia-min* (p. 33) van de jongen en een soortgelijke geest, verbonden geacht aan de Oudste Zuster, van het meisje worden bezworen zich niet in hun samenkomen te mengen, zich er buiten te houden. Met deze handeling zijn de voorbereidingen in de gezinswoning voltooid, de bruid kan op haar helft plaats nemen om de komst van de jongen af te wachten.

Ioka Kasipmabin werd door de oudste van Sironaip, Kitokmena, en door zijn vader Binade van het mannenhuis naar de gezinswoning van zijn moeder geleid. Voordat hij zijn voet op de drempel in de deuropening zette, werd deze drempel door de oudste van het dorp afgesponsd met voor het smoren van vlees gebruikte bladeren. In het geval van Bakonsonki Uropmabin te Iburbakon werden ook de deurposten afgesponsd, waaraan men zich gewoonlijk optrekt om door de hoger gelegen deuropening naar binnen te kunnen gaan. In beide gevallen werden de hiervoor gebruikte bladeren weggegooid. Mochten geesten zijn gevolgd, dan zouden zij door de geur vóór de deuropening worden opgehouden. Zodra de bruidegom naar binnen is gestapt, wordt hem gezegd plaats te nemen op de pisangbladeren naast de bruid.

Hierna volgt de handeling waaraan dit ceremonieel zijn naam ontleent, *jakan-nikron*: de bruidegom en bruid worden tegen elkaar aan geplaatst, en de linkerknie van de jongen wordt gelegd op de rechterknie van het meisje. In deze houding blijven zij gedurende het ceremonieel zitten. Vervolgens reikt de oudste de bruidegom taro met daar tegenaan *kang-asum* (buikstuk van het varken) aan. Na een hap van beide tegelijk genomen te hebben geeft de bruidegom dit door aan het meisje. Deze geeft het na op haar beurt er een hap van afgebeten te hebben, door aan één der aanwezigen. De oudste zelf echter eet niet mee. Deze wijze van eten, *takup-defon*, meestal taro en *kang-asum*, houdt in een tegelijkertijd iets droogs en iets vochtrijks eten. Het is in zekere zin het equivalent van ons eten en drinken.

Nadat Bakonsonki een hap van beide genomen had, reikte hij taro en vlees door aan zijn bruid; de bruid gaf het door aan Wengfarip, een jongere zuster van de bruidegom; deze reikte het aan vaders zuster Mibakur; Mibakur tenslotte gaf het aan een andere zuster van de bruidegom, Kakaunip. Kakaunip werd verondersteld het resterende op te eten; zij vond het teveel en liet eerst haar broer, de bruidegom er nog maar eens van nemen. De moeder van de bruidegom was niet aanwezig; hoewel zij zich tenslotte bij het huwelijk had neergelegd en

beloofd had aanwezig te zullen zijn, had men tevergeefs op haar komst gewacht.

Na het eten van taro en vlees kwam het aan een zuster van de bruidegom, Kakaunip, toe de bundel groente open te maken en ieder een deel hiervan uit te reiken. Bakonsonki, de bruidegom, had hier geen trek in gehad en zijn deel aan anderen laten geven. Hierna was de oudste, Kangfung, uit de woning verdwenen.

Toen de broer van Bakonsonki, Tuki, trouwde was ook diens vavabrzo Alutbali bij de rituele maaltijd aanwezig zonder er overigens aan deel te nemen. Na de maaltijd had hij met een papegaaiëveer rond Tuki's hoofd gedraaid en zo *Seramki* of de *awia-min* bezworen hem naar buiten te volgen. Deze veer had hij vastgestoken in de achterwand in het mannenhuis. Als laatste was de plaatsvervanger van de dorpsoudste, diens tweede zoon Kangfungmut, het huis uitgegaan en van buiten had hij twijgen van het soort *kakba* in de deuropening aangebracht, welke met planken door de bruidegom van binnenuit verder was afgesloten.

Toen Bakonsonki trouwde, bleven voor de nacht behalve hijzelf en de bruid, zijn beide zusters Kakaunip en Wengfarip in de woning achter; toen Ioka Kasipmabin trouwde, zijn moeder en zijn getrouwde zuster Alemkor. Zoals uit het verslag hierboven reeds blijkt, komt in dit ritueel een opvallende functie toe aan de zuster van de bruidegom. Bij het huwelijk van Bakonsonki Uropmabin trad diens jongere zuster Kakaunip als zodanig op; bij Ioka Kasipmabin diens oudere, reeds getrouwde zuster Alemkor; toen Baman Uropmabin trouwde, werd deze functie met voorbijgaan aan zijn eigen zuster, die niet geheel capabel genoemd wordt, gegeven aan vabrdo. Vereist is dat er tussen de jongen en deze 'zuster' een relatie bestaat, welke wordt gedekt door de wederkerige verwantschapsterm *malner*. Spreekt men over de *malner* van een jongen, dan bedoelt men hiermee diens zuster; spreekt men over de *malner* van een meisje, dan wordt hiermee haar broer aangeduid. De termen moeten hier in classificatoire zin worden verstaan. Niet van belang is of deze zuster al of nog niet is gehuwd.

Wanneer het paar zich te slapen legt in de gezinswoning, wordt van de *malner* van de bruidegom verwacht, dat zij aan de andere kant van de bruid zal gaan liggen. De bruid ligt tussen broer en zuster in. Bakonsonki vertelde over zijn eerste huwelijksnacht: Toen ik tenslotte na heel lang te hebben gearzeld gemeenschap hield met mijn bruid, was mijn zuster Kakaunip al ingeslapen en in de slaap had zij zich ver van mijn bruid verwijderd. Verlegen lachend voegde hij hieraan toe: Ik was heel gauw klaar.

Bij het krieken van de dag of — volgens hun uitdrukking — bij het zingen van de vogels verlaat de bruidegom de gezinswoning en begeeft zich naar het sacrale mannenhuis. Toen Ioka Kasipmabin zich bij het mannenhuis meldde, haalde zijn vader uit de gezinswoning de pisangbladeren, waarop zij geslapen

hadden en wreef daarmee Ioka's huid af. Vervolgens had hij buiten bladeren van de pisangboom genomen, nat van de dauw, en hem daarmee nog eens helemaal afgesponsd. Toen Bakonsonki Uropmabin bij het mannenhuis kwam, had de oude Kangfung hem met natte pisangbladeren her en der op zijn lichaam geslagen en hem daarna met droge bladeren afgewreven.

Vervolgens begeeft de bruidegom zich opnieuw naar de gezinswoning, waar zijn bruid hem wacht met de bataten voor het ochtendeten. De kern van het huwelijksritueel is hiermee voltooid, zij kunnen zich samen aan de tuinarbeid zetten.

Resumerend kan worden gesteld dat in het huwelijksritueel aan vier personen een rol is toegekend: de bruidegom en bruid, de oudste van het dorp in zijn functie van oudste van de cultusgroep, en de *malner* van de bruidegom. Het ritueel omvat de volgende belangrijke momenten: onder *masop-moron* (desacraliserende spreuken) wordt de bruidegom in het sacrale mannenhuis rood opgemaakt door de oudste van de cultusgroep; in de gezinswoning neemt hij plaats naast zijn bruid op pisangbladeren van het soort *jop-tawa*; door de oudste worden zij tegen elkaar aangezet en de linker knie van de jongen wordt gelegd op de rechter knie van het meisje; in deze houding ontvangt de bruidegom van de oudste taro en *kang-asum* met de bedoeling dat hij na hiervan gegeten te hebben deze zal overreiken aan de bruid, terwijl de rest moet worden opgegeten door de *malner* van de bruidegom; deze *malner* reikt ieder *jamin*-groente toe, op een blad of op de hand; van haar wordt verwacht dat zij tijdens de huwelijksnacht links van de bruid verblijft; na de huwelijksnacht begeeft de bruidegom zich naar het sacrale mannenhuis om zich daar door de oudste te laten afsponzen.

Welke opvattingen liggen aan de basis van dit ritueel? Aan het eind van het hoofdstuk over de behandeling van de doden (p. 102v.) hebben we eenzelfde rituele maaltijd ontmoet, iets eenvoudiger in zoverre daar resp. de oudste der broers en de zuster het eten uitdeelden. In de huwelijksmaaltijd heeft men een gecompliceerder vorm. De oudste der cultusgroep reikt taro en vlees over zonder er zelf van mee te eten. De *malner*, die daarna de groente uitdeelt, eet van beide gerechten zelf mee. Wat het uitdelen betreft, correspondeert de zuster aan de oudste van de cultusgroep; in het eten echter correspondeert de *malner* aan haar broer, de bruidegom. De bruid heeft enkel tot taak mee te eten en op haar beurt over te reiken.

Volgens mijn informanten werd met de rituele maaltijd na het bijzetten van het gebeente een bezwering van een tweeledig gevaar beoogd: het gevaar, dat de sacraal geworden broer opleverde voor de dorpsgemeenschap en het gevaar, dat deze gemeenschap vormde voor de broer. In de rituele huwelijksmaaltijd moet ook een tweevoudig gevaar worden bezworen. Tijdens het rood opmaken van de bruidegom wordt over hem de volgende bezwering uitgesproken: 'Maak jij die vrouw, zijn *kor* (bruid), niet ziek; kom te voorschijn uit

deze jongen en neem op onze rug plaats, opdat zij tweeën in gezondheid blijven (*balnon*) en geen van beiden door jou wordt ziek gemaakt; opdat hetgeen wij aan gewassen hebben geplant, door haar verzameld kan worden voor onze maaltijd'. Dat er iemand verre gehouden moet worden van de gezinswoning waar de bruid vertoeft, wordt opnieuw beklemtoond in het afsponzen van drempel en deurposten, voordat de bruidegom zich naar binnen begeeft en tenslotte in het gebaar met de papegaaiveer. Degene die verwijderd moet worden, is de *awia-min*, in nauw verband gezien met *Seramki*. Op grond van diens aanwezigheid vormt de bruidegom een gevaar voor de bruid. Onder welk aspect de maatschappij, nader te duiden als de wereld der vrouwen, gevaar oplevert voor de sacraal geworden mannen na het bijzetten van het gebeente, werd door mijn informanten niet nader gepreciseerd. In de rituele huwelijksmaaltijd wordt op dit gevaar gedoeld in het afsponzen van het als zitplaats bestemde pisangblad, waarbij behalve de *awia-min* van de man ook iets analoog daaraan, nu echter in nauw verband gezien met de Oudste Zuster der mensen, werd bezworen zich verre te houden van de twee jong-gehuwden.

Dat de jongen zich in een gevaarlijke situatie heeft begeven, wordt — meen ik — beklemtoond in het afsponzen met natte bladeren van diens huid na de huwelijksnacht. In dit ritueel wordt een frequent gebruik met ceremonieel omgeven. Sommige mannen zijn gewoon zich bijna dagelijks met *mer* (rode kleipoeder met varkensvet aangemaakt) op te maken; voordat 's morgens zich opnieuw rood verven, wordt de kleurstof van de vorige dag met natte pisangbladeren verwijderd. In één voorbeeld werd hierbij eerst gebruik gemaakt van de pisangbladeren, waarop zij geslapen hebben en daarna van bedauwde bladeren van buiten. In het tweede voorbeeld werd alleen melding gemaakt van doornatte bladeren van buiten. Het gegeven, dat de bruidegom met deze bladeren werd geslagen, zodat het water langs zijn lichaam vloeide, zullen wij opnieuw tegenkomen in één van de overgangsriten (p. 361). In het algemeen wordt aan water bij het afwassen een onheilzame invloeden vernietigende kracht toegekend.

Dat de mens zich in een gevaarlijke situatie begeeft in de huwelijksact, nu meer te zien onder het aspect van vijandig gezinde mensen, komt tot uiting in het gebruik van de *kakba*-twijgen onder hun leger en voor de deuropening. Deze twijgen zijn bedoeld als een versperring van de toegang voor de *kaka-biski* in de concrete vorm van wespen en vogels.

Het zou niet juist zijn als we enkel het gevaar zouden constateren dat voortvloeit uit het samenkomen van man en vrouw. Het hiermee beoogde goed doet hun juist die gevaren trotseren. Het is nauw verwant aan elkaar voeden en tezamen eten en drinken. Daarom blijft het des te opvallender dat niet bruidegom en bruid onder elkaar eten uitwisselen, maar broer en zuster over de bruid heen. De zuster heeft tot taak de rest van de taro en het vlees

op te eten, dat haar door haar broer via de bruid is overgereikt; de zuster opent het blad met groente en deelt het uit. Dat zij het niet via de bruid, doch rechtstreeks haar broer toereikt hoeft niet te verwonderen, daar *jamin*-groente zich niet leent voor manipulaties. Ik beluister in dit ritueel een bepaalde suggestie. Misschien is het verantwoord deze suggestie als volgt onder woorden te brengen: terwijl de man copuleert met zijn vrouw, bedoelt hij in gemeenschap te treden met zijn zuster. Uit het vervolg van de studie zal moeten blijken of deze formulering gerechtvaardigd is.

DE ZEGENING VAN DE BRUID DOOR DE VADER

Viel in de ceremonie van de huwelijksluiting de nadruk op de bruidegom en zijn verwanten, in het volgende ceremonieel is de aandacht geconcentreerd op de bruid en haar vader. Toen Bakonsonki wilde gaan trouwen, werd vóór de ceremoniële huwelijksluiting door de bruid aan haar moeder een toebe-reide en aan haar vader een nog niet toe bereide *kabong* overhandigd, een *kabong kamil janop*, met zijn haren, d.i. zonder dat de haren zijn afgeschroeid, een *kabong japi janop*, met zijn bloed, d.i. nog niet opengesneden en van de ingewanden ontdaan. De soort *kabong* doet niet ter zake, evenmin het feit door wie de *kabong* is gepijld. Bij aankomst in het dorp (de bruid verblijft dan al in het dorp van de bruidegom) treedt de bruid op haar vader toe, de *kabong* met gekruiste armen tegen haar borst geklemd, samen met een soort moerasplant, waarvan de as bij wijze van zout (*enim*) wordt gebruikt. De vader trekt de *kabong* achter haar gekruiste armen vandaan en draait hiermee onder het uitspreken van bezweringen rond het hoofd van de bruid. Nadat Aman Ningdana, de vader van de bruid, deze handeling aan zijn dochter had voltrokken, begaf hij zich samen met de oudste van het dorp naar het sacrale mannenhuis, de *kabong* en de zoutplant meenemend in de hand. In het sacrale mannenhuis wordt de *kabong* opengesneden, de lever eruit gehaald en neergelegd op de smeulende houtskool in de vuurplaat. De in elkaar gedraaide en meermalen dubbelgevouwen stengel van de moerasplant wordt in de vlam gehouden, totdat hij zelf vlam vat. Na het uitblazen van de vlam wordt de lever tegen de as gedept en door de vader gegeten.

In de bezweringen wordt de wens uitgesproken dat de bruid kinderen zal baren, liefst veel kinderen, die allemaal zullen gelijken op haar vader. Maar vooral wordt benadrukt dat deze kinderen niet het slachtoffer mogen worden van *Seramki*. Men gaf mij enkel omschrijvingen van de inhoud der spreuken, niet de spreuken zelf. Dat de nadruk op het tweede deel van de bezweringen valt blijkt uit de sanctie die men vreest, als dit gebruik niet in acht wordt genomen. Als voorbeeld van iemand die dit gebruik achterwege gelaten had, noemde men de in de Okbaap getrouwde zuster van Ngangantamen Uropma-

bin, een vrouw die ik eens heb behandeld tegen dysenterie: haar eerstgeborene leeft nog, doch de tweede is spoedig na de geboorte gestorven, terwijl het derde kind dood geboren werd. De achtergrond van het gebruik zullen we tegenkomen bij de behandeling van de oorsprongsmythen.

Deze bezwering door de vader van de bruid kan worden gecombineerd met het overreiken van de bruidsprijs, maar kan ook los daarvan geschieden. Naar hun aard zijn het twee verschillende handelingen: de bezwering geschiedt evenals de ceremonie van de huwelijksluiting in nauwe relatie met het mannenhuis, de overreiking van de bruidsprijs staat los daarvan. Door de ceremonies van huwelijksluiting en bezwering wordt het huwelijk verankerd in de (religieuze) oorsprong, door de bruidsprijs en de tegengift van de verwanten der bruid wordt het opgenomen in de wijdere band van beide clans.

HOOFDSTUK X SEKSUELE OMGANG, MENSTRUATIE EN BEVALLING

DE BETEKENIS EN ERVARING VAN SEKSUELE OMGANG

In het hiervoor geciteerde verhaal *Dawamki*, de jongeman die successievelijk drie vrouwen trouwt (pp. 131vv.), zal men tevergeefs zoeken naar een vermelding van seksuele activiteit. Wanneer Dawamki tenslotte voorstelt, nadat hij een dag lang heeft geprobeerd het meisje tot andere gedachten te brengen, om samen onder een overhangende rots te gaan slapen en de toehoorder een zekere climax verwacht, laat het verhaal de opgeroepen spanning onvervuld; het spot als het ware met de opgeroepen opwinding zoals de jongen de spot drijft met het meisje: hij legt zich te slapen boven op de overhangende rots, buiten bereik van het meisje. Het vervolg van het verhaal gaat over hun gezamenlijke activiteiten betreffende de behuizing, de tuinen en varkens, maar iedere aanduiding van seksuele activiteit wordt ontweken. Wanneer in de volgende episode de jongen verblijft in het huis van de weduwe met haar dochter, wordt de luisteraar bij het begin al elke verwachting ontnomen, omdat hij zich voordoet als de jongste broer van de moeder. Zich hiermee verzoenend in de veronderstelling straks de climax te zullen horen wordt de luisteraar opnieuw teleurgesteld: hij neemt het meisje met zich mee, omdat het daarop staat en brengt haar naar zijn eerste vrouw. Verteld wordt alleen, dat zij zich toeleggen op de tuinen. Nadat de jongen de demon in zijn holle boom uiteen heeft doen spatten en de toehoorder getuige mag zijn van de vertrouwelijke sfeer tussen de jongen en de dochter van de demon, wordt zonder dat het verhaal hier tot een climax komt volstaan met de vermelding, dat zij zich beiden in het huis van de dochter te ruste leggen en dat hij haar de volgende morgen, omdat zij nu toch alleen op de wereld staat, mee neemt naar zijn andere vrouwen. In het Nederlands kan men aan de term slapen nog een dubbelzinnige betekenis hechten; ik meen echter dat *ison* (zich te ruste leggen, slapen) voor hen niet die dubbelzinnige betekenis heeft. Zo er misschien één van de gebruikelijke termen dubbelzinnig mocht zijn, dan eerder de term *dundon*, *don* (op-nemen, mee-nemen), naar zijn figuurlijke betekenis het equivalent van huwen, trouwen.

Wanneer in het verhaal *Mopturuktamonki* de jongen het oudste meisje laat passeren, omdat zij drinkt van het pandanusblad van zijn broer, zodat zij in de armen van deze broer loopt en later ontdekt door de jongen om de tuin te

zijn geleid, laat zij dit voorlopig zo zitten (p. 138). Later echter – aldus het verhaal – wanneer het werk in de tuin haar opnieuw met hem samen brengt, tracht het meisje zijn aandacht te trekken door een tak te breken en omdat hij niet reageert, door nogmaals een tak te breken met de in het verhaal uitgesproken bedoeling: 'opdat hij zou komen'. De jongen trekt zich echter niets van haar aan en zij zint weer verder op wraak. Wat haar bedoeling is, is de volwassen toehoorder duidelijk, maar gaat men de woorden na die deze gedachte hebben opgeroepen, dan blijkt enkel het ogenschijnlijk onschuldige woord 'dat hij kome' gebruikt te zijn. Dit fragment van het verhaal roept een bepaalde suggestie op, doch de suggestie zelf wordt niet verwoord.

Zoals het niet passend zou zijn dat de verteller verder zou gaan dan tot het oproepen van een suggestie, zo ook is in het gewone verkeer een directe, onomwonden aanduiding van seksuele verlangens of activiteiten niet passend. Waar in de verhalen duidelijk sprake is van seksuele verlangens of activiteiten, is bijna altijd sprake van demonen; demonen staan nu eenmaal op een lager peil dan mensen. In het openbare leven zullen man en vrouw geen liefdesbetuigingen uitwisselen; een buitenstaander zou ze voor een broer en zuster kunnen houden. Hieruit zal duidelijk geworden zijn dat het voor een buitenstaander moeilijk is hun seksuele opvattingen en ervaringen te peilen. Hoewel er legale termen bestaan om de diverse geslachtelijke vermogens en activiteiten te duiden, roept het onomwonden gebruik van deze woorden bij de toehoorders een zekere gêne op: de spreker is te duidelijk. Men zal dus gebruik moeten maken van niet duidelijke taal zoals symbolen en van allerlei dubbelzinnige termen, die dan ook volop aanwezig zijn, bijvoorbeeld 'geef mij een draagnet', 'geef mij een pisang-stengel', 'je mag wel wat nemen van wat op mijn erf groeit', 'ik heb dorst, ik zal maar eens water gaan drinken', etc.

In de legale termen wordt onderscheid gemaakt tussen het paren van dieren en de coïtus van man en vrouw. Voor dieren gebruikt men een dualisvorm van een werkwoord, *kopronon*, dat ik niet in andere vormen ben tegengekomen. Voor mensen is de neutrale term *danmon / danoron*, de wederkerig gebruikte dualisvorm van het werkwoord *daron* (lett. afvegen, afwrijven). Niet passend is het werkwoord *wopdaron*, dat enkel wordt gezegd van de man. Juist wat de geslachtsdaad tot een menselijk passende act maakt, wordt in het gebruik van dit werkwoord veronachtzaamd; een demon zou het ook zo doen. De letterlijke betekenis van het eerste lid der samenstelling *wop-daron* is mij overigens niet duidelijk geworden.

De geslachtelijke vermogens, eigen aan man en vrouw, worden in hun algemeenheid aangeduid met de term *we*. De *we* is datgene dat bedekt hoort te zijn. Zo niet, dan spreekt men van *we-isop* (met ontblote schaamte), in waarde gelijk aan ons woord naakt. Zoals reeds vermeld (p. 114) bestaat de schaambedekking van de volwassen vrouw uit verschillende lagen biezen rokjes, opgehouden door de heupen en neerhangend tot net onder het

genitaal. Deze rokjes voldoen aan hun functie, zolang de vrouw staat of loopt; gaat ze zitten, dan eist dit van haar dat zij haar schortjes schikt. Hoewel de meisjes hiertoe worden opgevoed, zijn zij volgens de informaties van de jongens hierin nogal eens nonchalant, hetgeen bij dezen niet zonder effect blijft.

De penis van de man wordt bedekt met een daarover heen geschoven, naar boven spits toelopende, licht gekrulde, in het vuur verharde bast van een komkommer-vormige vrucht, die speciaal hiervoor wordt geteeld, meestal naast het mannenhuis. Tijdens de groei proberen de mannen de vorm van de vrucht te beïnvloeden; gewenst is een smalle, licht gebogen vrucht. In het einde, dat over de penis geschoven wordt, worden twee gaatjes gestoken. Door elk gat haalt men een dun stuk touw. Via de liezen komen de touwtjes op de rug samen, waar ze in elkaar gedraaid worden. Elders, buiten de Apmisibil, heeft men nog wel eens een touwtje onder het scrotum doorgehaald en soms een touwtje in het midden van de koker, waarvan de twee uiteinden op de rug aan elkaar worden bevestigd, zodat de koker schuin omhoog komt te staan. Doorgaans volstaat men in de Apmisibil met de twee stukken touw door de gaatjes aan de onderkant van de koker, die op de rug samenkomen. Dit heeft tot gevolg dat bij hard lopen of bij heftige bewegingen de koker gemakkelijk van zijn plaats schiet en opnieuw over de penis geschoven moet worden. Loopt men hard, dan heeft men in de ene hand de pijl en boog en de andere hand aan de koker. Het over de penis gestoken uiteinde is verstevigd met fraai vlechtwerk van dunne rotan. Het gebruikte touw munt niet uit in stevigheid, het breekt vrij gemakkelijk, hetgeen de man dwingt zich van de anderen af te wenden en de twee uiteinden op één of andere wijze opnieuw aan elkaar te bevestigen. Een platte knoop of zo kent men niet.

De verschillende delen van de geslachtsorganen worden aangeduid met een samengesteld woord, waarvan het eerste lid oestaat uit de bovengenoemde term *we*, bijvoorbeeld *we-tamon* (lett. genitaal-holte, vagina), *we-lop* (lett. genitaal-klein rond voorwerp, clitoris), *we-don* (lett. genitaal-roede, penis), *we-abol* (lett. genitaal-hoofd, eikel). Hieruit kan worden afgeleid wat volgens hun opvatting direct tot de geslachtsorganen behoort; aldus niet het scrotum, dat dan ook niet wordt bedekt.

Welke delen van het lichaam worden door hen als erogeen beschouwd? Als de jongens een meisje willen nabootsen, zullen zij gebruik maken van de peer-vormige *tek*-vrucht, een suggestie van de vrouwelijke borsten. De vrouwen doen geen poging om op hun borsten door versiering of dergelijke de aandacht te vestigen. Hun lichaamsversiering concentreert zich op hoofd en hals. De erogene zone van de man is de *watak*, onderbuik. De onderbuik wordt door de man beaccentueerd door een getwijnd, zwart koord, dat meerdere malen om het middel of nog iets lager, om de buik wordt gewikkeld. Als hij dan bovendien zijn onderbuik nog enigszins rood-glanzend maakt met *mer*, met als

gevolg dat het geel van de koker sterker afsteekt, kan dit — meen ik — moeilijk zonder effect blijven. De man maakt soms bovendien nog gebruik van een snoer hondentanden om de heupen, iets beneden het om de buik gesnoerde zwarte koord.

Tot de erogene zone behoort ook het scrotum, hoewel het niet is bedekt. Wanneer de man zit of hurkt, is hij geneigd onopvallend het scrotum met zijn hand of arm aan het zicht te onttrekken. Zij verraden hun gevoelens in hun spontane reactie bij het zien van een foto van zichzelf; daarop zien zij eerder het scrotum dan de peniskoker. Ook in de verhalen komt het scrotum meerdere malen ter sprake. In één verhaal wordt een jongen gezegd in een boom te klimmen, daar ligt iets moois voor hem klaar, maar dan moet hij met de ogen dicht naar boven klimmen. Onder het klimmen, wanneer hij zijn hand om de volgende tak meent te zullen slaan, grijpt hij in het scrotum van een lijk. Met een schreeuw van afschuw laat hij zich uit de boom vallen. Hier mag men zich afvragen of met de term scrotum niet bij wijze van *pars pro toto* heel het genitaal is bedoeld. In een ander verhaal verliest een demon onderweg zijn scrotum, zodat de testikels over de grond rollen. Een vrouw, die in de nabijheid bezig was reptiel-eieren te rapen (reptiel werd niet gepreciseerd), raapt snel de testikels op. Thuis gekomen verdeelt zij de reptiel-eieren onder haar kinderen; de testikels houdt zij voor zichzelf. Wanneer de kinderen haar horen eten en ook van die eieren wensen mee te eten, antwoordt zij dat zij deze voor zichzelf heeft gereserveerd, zonder hen de ware aard van hetgeen ze eet te openbaren.

Het scrotum wordt aangeduid met de term *bukol*. De oorlel noemt men *sirong-bukol*; *sirong* betekent oor. Voor testikels bezigt men de term *bukol-lop*; *lop* is een algemene aanduiding voor een klein rond voorwerp. Voor het sperma van de man en het uitvloeijsel van de vrouw tijdens de copula gebruikt men de term *we-ok* (lett. genitaal-vocht). Niet duidelijk is in hoeverre men een relatie ziet tussen sperma en testikels. Een scheldwoord luidt: *we-sin men a daloki*, lett. 'grote sperma-zak'; hiermee wordt niet op het scrotum, doch op de buikholte van de man bedoeld. *Sin* of *si* in bovengenoemde uitdrukking wordt onderscheiden van *ok*: *ok* verdampt, *sin* is datgene dat niet mee verdampt, bijvoorbeeld *muk-si*, de aan de tepel achtergebleven sporen van moedermelk. In dit verband is een geïsoleerd fragment van een ontstaansmythe van betekenis. Hierin wordt de volgende verklaring gegeven van het mannelijk sperma: aanvankelijk kwam de man in de ontmoeting met de vrouw niet verder dan erectie; de coïtus leidde niet tot ejaculatie, zodat de man gedwongen was in de toestand van erectie te blijven rondlopen. Dit duurde tot hij eens een stuk van de slingerplant *dupnong* afsneed en daaruit wit vocht zag druppelen, dat hij in zijn geërecteerde penis liet lopen. Toen hij daarna opnieuw omgang had met zijn vrouw, volgde ejaculatie, waardoor hij van zijn voortdurende erectie werd bevrijd. Misschien mag men in dit frag-

ment een toespeling zien op het verschijnsel dat in het begin van de puberteit de jongens bij het zien van het vrouwelijk genitaal of onder invloed van *kor-wenga* (praten over vrouwen) tot erectie komen zonder dat er echter ejaculatie op volgt. Dit vermoeden berust op het gebruik van de *dupnong-ok* (vocht van soort slingerplant) tijdens een initiatie- of overgangsrutus van de jongens. Dan wordt dit vocht echter op generlei wijze in contact gebracht met hun *we-abol* (eikel), doch op hun *abol* (hoofd) gewreven.

Dat zij wel een zekere relatie kennen tussen sperma en testikels blijkt uit de gewoonte beren te castreren. Alle mannelijke 'tamme' varkens worden voor het bereiken van hun volwassenheid gecastreerd. Voorop staat bij deze handeling niet dat de beer nu de zeugen met rust zal laten, ook niet dat hij minder gevaarlijk zal zijn, maar het motief dat het dier nu eerder groot en dik zal worden omdat het minder zwerft. Op de koop toe, zou men bijna kunnen zeggen, accepteert men dat het dier tengevolge van deze ingreep ook niet meer tot voorttelen in staat is. De testikels vallen na de castratie toe aan de vrouwen, die ze opeten. Men acht het echter tevens noodzakelijk een gedeelte van de oorschelpen van het varken te verwijderen, niet bij wijze van herkenningsteken, maar ook ter bevordering van de groei. Hun verklaring wekt de indruk alsof tussen beide ingrepen een relatie bestaat en alsof zij beide even belangrijk zijn. Castratie is mannenwerk, maar ook enkele vrouwen zijn er in bedreven.

Men is zich bewust, dat men als gevolg van deze ingreep voor de fok aangewezen is op in het wild levende beren. Toen men eens een wilde beer had gepijld en vervolgens constateerde dat er geen zeug meer drachtig werd, besefte men hier zelf schuldig aan te zijn door het pijlen van die beer. Ofschoon in het verhaal *Dawamki* gezegd wordt dat het jonge paar zich ging toeleggen op fokken van varkens (p. 134), lieten zij de fok in feite aan het toeval over, afwachende of er een nieuwe beer zou komen in de gedaante van een uit een toom tamme biggen weggelopen beertje. Men constateert dat een gecastreerde beer geen belangstelling toont voor zeugen; dat de beer door castratie niet meer tot paring in staat is, is een conclusie die formeel niet wordt uitgesproken. Uiteindelijk constateert men zelf ook dat een ernstig zieke impotent kan zijn zonder dat er ogenschijnlijk iets aan zijn testikels mankeert.

Men legt een nauw verband tussen copula en zwangerschap. Vrouwen weigeren te copuleren omdat zij niet zwanger willen worden. Sommige informanten waren geneigd een verband te leggen tussen de copula en de eerste menstruatie, alsof de menstruatie door de copula zou worden opgeroepen. Deze zienswijze is verklaarbaar, daar sommige meisjes reeds voor de eerste menstruatie trouwen. Deze opinie was echter geen gemeengoed. Welk verband ziet men dan tussen beide? Een vaststaande uitdrukking is 'zij hielden gemeenschap, zodat zij zwanger werd'. Dat het sperma hierbij een rol speelt,

blijkt bijvoorbeeld uit de volgende zin uit één der verhalen. 'Een demon urineerde op een *akup* (gelijk een maiskolf met bladeren toegedekte vrucht van een rietplant); toen kwam een vrouw, zij plukte de *akup*, at hem op en werd zwanger'. Het door de *akup* opgeroepen beeld is het mannelijk lid in erectie. Urineren is hier gebruikt als een symbool van de ejaculatie.

Dat een niet-getrouwd meisje, waarvan bekend was dat zij met verschillende mannen omgang had gehad (met name met ambtenaren van buiten) niet zwanger werd, verklaarde men uit een bezwering door haar moeders broer. Zo kan men ook een vrouw voor heel haar leven vervloeken: 'welke man je ook trouwt, je hele leven lang zul je geen kinderen baren'. Anderzijds werd mij van een jongen verteld, dat hij een *we-sek-tena* was, lett. genitaal-heimelijk-kind; zijn vader wist men mij niet te noemen. Men vond het pikant, maar overigens werd de jongen niet als uitzonderlijk behandeld. Dat iemand uit ongeoorloofde geslachtsgemeenschap is geboren, volgt uit het feit dat de moeder niet was getrouwd. Maar ook kan een man een kind van zijn vrouw weigeren te accepteren, (hetgeen inhoudt dat hij haar aanzet om het kind te doden) omdat hij om welke reden dan ook al lang geen omgang met haar heeft gehad.

Zwangerschap duidt men aan naar hetgeen men constateert, *kumdul-non* (een buik krijgen). Het begint volgens hun opinie met een klonteren van het bloed in de moederschoot. Men weet dat er een relatie is tussen copula en zwangerschap, maar constateert tevens dat niet op elke copula zwangerschap volgt. Volgens één verklaring zou de copula dan pas effectief zijn als hieraan ook door *Atangki* wordt deel genomen (p. 45). Volgens een genuanceerder verklaring zou uit de gemeenschap van man en vrouw slechts een heel klein menselijk wezen ontstaan; door de bemoeienis van *Atangki* zou dit uiterst kleine wezen tot de vereiste grootte uitgroeien.

Tot de raad die mannen met ervaring aan een jongehuwde geven behoort, dat hij zijn vrouw als zij zwanger is niet aan haar lot mag overlaten. Hij moet regelmatig met haar gemeenschap blijven houden, opdat zij niet zal 'verhardden' (*ngortnon*), opdat haar schoot soepel zal blijven en de bevalling des te voorspoediger kan verlopen. De zwangere vrouw heeft in deze situatie recht op haar man; mannen met meerdere vrouwen wordt nogal eens verweten dat zij dit recht van de vrouw niet hebben gehonoreerd.

Om hun visie op de aard van de relatie tussen copula en zwangerschap te verduidelijken kunnen we terugrijpen op de termen *im* (man) en *kor* (vrouw) (p. 109v.). Wat is precies het criterium dat het ene tot *kor*, het andere tot *im* maakt? Men kent twee soorten op elkaar gelijkende pandanus, die tot elkaar als *im* en *kor* staan, omdat de ene soort wel vrucht draagt en de andere niet. Onvruchtbaarheid van de vrouw wordt aangeduid met de termen *tena-im-non*, man zijn ten aanzien van kinderen, en *tena-imkur*, lett. vrouwelijke man ten aanzien van kinderen. Bataten, die geen vrucht zetten, zijn *im*. De term *im* duidt op iets negatiefs, op een in gebreke blijven ten aanzien van vrucht-

dragen. In de voortplanting worden man en vrouw niet gezien als twee elkaar aanvullende partners, maar als iets negatiefs en iets positiefs. Typerend voor hun visie op *im* en *kor* is hun opvatting van een bepaald soort rups, *abitngok*. In het stadium van rups onderscheidt men *im* en *kor*; in het volgende stadium, waarin beide zich inspinnen, zijn zij zolang zij in de cocon verblijven beide enkel *im*, terwijl zij vervolgens in het stadium van vlinder weer worden onderscheiden in *im* en *kor*. Inzake de voortplanting is de man duidelijk de mindere van de vrouw; hij blijft in gebreke, hij is de onvruchtbare.

Hierbij komt het criterium, dat bijvoorbeeld tot uiting komt in het vaststellen van het geslacht van twee stenen, het onderscheid in groot en klein (p. 109). Zij menen te kunnen constateren dat meisjes zich lichamelijk veel sneller ontwikkelen dan jongens. Soms is het voor een buitenstaander moeilijk te geloven, dat een bepaald meisje jonger is dan haar broer, en jonger zijn betekent hier een verschil van minstens twee jaar. Zo op het oog afgaande zou men juist de omgekeerde volgorde veronderstellen. Van meisjes wordt in het algemeen door de jongens gezegd, dat zij groeien als kikkers, terwijl jongens *ngortnon* (lett. verharden), geen groei vertonen. Verschillende jongens ziet men pas uit de kluiten schieten, wanneer ze al getrouwd zijn, zodat uiteindelijk de mannen in het algemeen toch iets groter zijn dan de vrouwen. Ik kon niet aan de indruk ontkomen dat mijn informanten meenden de groei van hun getrouwde makers in verband te moeten brengen met hun seksueel contact met hun vrouw. Hierin moet worden verdisconteerd wat is gezegd over de seksuele activiteit als voldoen aan een levensbehoefte, parallel aan eten bij honger. Bovendien is men van mening dat een man eerder ziek is dan een vrouw. Een vrouw werkt regelmatig door, terwijl de man na enige dagen arbeid zich *bam* (zacht, slap, moe) voelt, behoefte heeft aan rust en verstrooiing. Men weet dat in zekere opzichten de man energiever is dan de vrouw, maar des te sterker trekt het de aandacht wanneer hem deze energie ontbreekt. De jongere informanten schrokken er niet voor terug de bewondering die zij in hun hart voor een vrouw hebben, ook te openbaren. In hun situatie van niet gehuwd zijn betekende dit in concreto bewondering voor hun moeder en zusters.

Een getrouwd man ervaart de vrouw in een heel andere situatie. Zijn bewondering slaat gemakkelijk om in een gevoel van afgunst en onmacht. Van hem wordt als man verwacht dat hij boven zijn vrouw staat en dat zijn vrouw aan hem ondergeschikt zal zijn, terwijl de vrouw in feite maar al te vaak niet in dit patroon past. Zij draagt in zich een geheim, dat hij niet kan bemeesteren. De reactie hierop ervaart hij in zijn libido. Een zieke man of iemand die zich bijvoorbeeld echt gehinderd voelt door een beenwonde, zal zich van omgang met zijn vrouw onthouden en zich terugtrekken binnen de omheinde ruimte van het mannenhuis. De ervaring niet tot erectie of ejaculatie te kunnen komen schrijft hij toe aan zijn vrouw. Onder het aspect van de copula gaat de

man veel meer onder ziekte en dergelijke gebukt dan de vrouw. Juist hierin voelt hij zich door zijn vrouw bedrogen. Hij heeft haar gehuwd, zeker de eerste vrouw, niet zozeer vanuit economische motieven; voor deze laatste staat zijn moeder borg zolang zij zich kan bewegen. Hij heeft een vrouw getrouwd vanuit de verwachting aan zijn seksuele verlangens te kunnen voldoen.

Hoe is de ervaring van de vrouw zelf? Officieel moet het initiatief uitgaan van de man, en zolang er nog geen kinderen zijn is haar reactie waarschijnlijk ook positief. Een enkele uitlating zoals 'waarom gaat zij van mij weg, ik behandel haar niet als een hond' zou op een passieve houding kunnen duiden. Maar een vrouw verlangt ernaar iets meer te zijn dan het doelwit van haar mans seksuele verlangens: 'denk niet dat ik je getrouwd heb, omdat jij een penis hebt; ik heb jou getrouwd om je helemaal'. De jongeman, van wie ik deze uitspraak heb, liet blijken, dat deze visie van zijn vrouw voor hem zelf geheel nieuw was; zo had hij hun huwelijk eigenlijk nog nooit gezien. Wanneer er echter reeds kinderen zijn, speelt de angst opnieuw zwanger te kunnen worden bij vele vrouwen toch wel een grote rol. Hoe zij het ook kunnen beleven wordt verwoord in verhalen, waarvan ik enkele fragmenten laat volgen.

In één verhaal belagen demonen een dorp, maar de mensen hebben zich in hun huizen teruggetrokken en de deur gegrendeld. Wanneer de demonen geen mens te voorschijn zien komen, valt hun oog op het menstruatiehutje aan de rand van het dorp. Daarin vertoeven twee vrouwen. Zij gaan naar het hutje toe, dringen naar binnen en onthoofden de twee vrouwen met hun *samang* (mes met gebogen lemmet, kromzwaard; zie beneden). Zij stropen hen de huid af en slepen ze mee naar buiten. De mannen in het dorp zien hoe de demonen te keer gaan, maar aangezien dezen zich op het terrein van het menstruatiehutje bevinden, durven zij niet in te grijpen. Onder hun ogen worden de vrouwen door de demonen verslonden.

Tot zover dit fragment. Uit de literatuur is bekend dat de mannelijke kracht in de ogen van een vrouw monsterachtige vormen kan aannemen, in dit verhaal de gestalte van demonen in de zin van on-mensen, en dat het mes of het kromzwaard beeld kan zijn van het vreeswekkende mannelijke lid. Hoewel men in het Sterrengebergte praktisch alleen over bamboemesjes beschikt, waren mijn informanten in staat om de louter in de mythologie en verhalen voorkomende *samang* te omschrijven als een gebogen mes. Prompt zagen zij een realisatie van hun mythische *samang* in de sikkels, die ik van elders meebracht voor het maaien van het gras op het vliegveld.

In het verhaal *Mopsiwokom*, waarin een meisje wordt opgevoed door de geest van haar overleden grootmoeder, komt het meisje in een volgende episode terecht bij een groep broers, die zij verschillende vormen van beschaving bijbrengt. Na haar als een zuster behandeld te hebben zwichten

zij uiteindelijk voor de aandrang van een man, die haar wil huwen. De twee jongsten van de broers, die haar in hun groep hebben binnengeleid, zijn het niet eens met deze beslissing, maar hun wordt het zwijgen opgelegd: 'hij zal haar niet opeten: hij zal ons eten komen brengen; laat haar met hem mee gaan'. Het meisje zelf wordt niet gehoord, zij gaat met de man mee. Wanneer zij in zijn dorp aankomen, doet hij zich uiterst vriendelijk voor, hij veronderstelt dat ook zij honger zal hebben van de reis en daarom zal hij wat eten uit de tuin halen. Het meisje maakt van deze gelegenheid gebruik om het dorp te verkennen. Als zij vanuit het dorp een blik naar beneden werpt, ziet ze onder hun terras nog een tweede terras, waar allerlei grillig gevormde bomen, doorstrengeld met lianen als het ware een tweede dorp vormen. Vanuit die bomen klinkt haar het geroep en getjilp van allerhande vogels tegemoet. Na zich ervan vergewist te hebben dat de man zich inderdaad naar de tuin heeft begeven, daalt zij snel af naar die huizen, het eerst naar een huis, waarvan het dak nog nieuw is. In dat huis hoort zij steunen. Zij kijkt naar binnen en ziet twee vrouwen omsnoerd door slangen. Om elk van beide vrouwen heeft zich een slang gewikkeld. Hun koppen steken vanover de schouder van de vrouwen haar tegemoet. Gestoord door het meisje hebben zij hun kop net losgemaakt van de tepels, waaraan zij zich vastgezogen hadden. Verschrikt vragen de twee vrouwen wat zij komt doen. Op haar antwoord dat zij hierheen is geleid door die man, raden zij haar aan onmiddellijk te vluchten. Het meisje echter heeft medelijden met hen en stelt voor hen te bevrijden. Wanneer zij naar buiten gekomen zijn, neemt het meisje een plank van de deuropening, wringt deze tussen het slangelijs en de vrouw en met een bijl hakt zij één voor één de kronkels van het slangelijs tegen de plank door, zodat de slang in stukken op de grond valt. Wanneer zij ook de tweede vrouw heeft bevrijd, stellen de vrouwen haar voor terug te gaan naar haar dorp. Het meisje echter vindt het raadzamer met de vrouwen naar hun dorp te gaan.

Tot zover dit fragment. Wanneer men weet dat in het Sterrengtebergte geen slangen van de hier gesuggereerde lengte voorkomen, is het niet moeilijk meer het hier opgeroepen beeld te verstaan. Vanuit de veronderstelling dat deze verhalen gecreëerd zijn door mannen verwondert het mij, hoe dezen tot een dergelijk indringend beeld zijn gekomen. Of moet men veronderstellen dat ook vrouwen verhalen componeren? Vanuit terloopse informatie is mij bekend, dat vrouwen soms blijk geven een meer dan oppervlakkige kennis te hebben van deze verhalen. Toen men mij de namen noemde van geroutineerde vertellers, waren dit allen mannen. Tegen de achtergrond van de in deze verhalen opgeroepen beelden valt het des te sterker op dat er geen beelden gegeven worden van een harmonische samenleving. Hoe belangrijk en tegelijkertijd hoe mysterieus het gebeuren van de copula voor hen is, zal hopelijk in het vervolg van de studie steeds duidelijker worden.

DE BETEKENIS VAN DE MENSTRUATIE

Gedurende de menstruatie verblijft de vrouw in en nabij het *ap-dikip*. In het woord *dikip* vallen de nuances 'verborgen, aan het oog onttrokken, verwarrend, dubbelzinnig' te beluisteren. Het woord *ap-dikip* laat dus verschillende vertalingen toe, afhankelijk van de situatie. Bij een gezinswoning hoort een *ap-dikip*, zoals er ook een mannenhuis bij behoort te zijn (p. 111v.). Het staat achter en iets lager op de helling dan de gezinswoning. In een dorp of gehucht heeft niet elke woning een *ap-dikip*, maar heeft men één of twee van deze hutjes voor het gehele dorp, meestal half verborgen tussen het hoog opschietende struikgewas en onkruid. Het is hoogstens twee meter in doorsnee, van welke lengte meer dan een derde door de vuurplaat wordt ingenomen.

Overdag kan de vrouw buiten zitten, zich bezig houden met de peuter of met het knopen van schaamrokjes en draagnetten. 's Nachts trekt zij zich in de hut terug. Tijdens haar verblijf brengt een verwante haar eten en brandhout.

Aan het feit dat een meisje zich voor de eerste maal in het *ap-dikip* terugtrekt wordt geen bijzondere aandacht geschonken. Wel moet iedere volwassene in het dorp hiervan op de hoogte worden gesteld, zoals steeds wanneer een vrouw zich in het *ap-dikip* terugtrekt, omdat er die dag niet door de mannen aan de tuin mag worden gewerkt. De vrouwen beperken hun werkzaamheden tot het halen van de dagelijks benodigde bataten, een gebruik dat alleen kan worden nagekomen zolang een dorp niet te talrijk is. (Naderhand bleek dat onze zondagse rustdag aanleiding gaf tot de veronderstelling dat de vrouw van de katechist zich wel teruggetrokken zou hebben.) Op één of andere wijze legt men dus verband tussen het verschijnsel menstruatie en de groei van de gewassen.

De menstruatiehutten zien er in het algemeen slecht onderhouden uit. De man zal het gebied van het *ap-dikip* niet betreden, zeker niet als hij weet dat er een vrouw vertoeft. Ook de varkens moeten van het *ap-dikip* worden geweerd. Iedereen in het dorp weet dat een vrouw zich daar ophoudt vanwege de *we-japi* (lett. genitaal-bloed), het meest verboden en het meest gebruikte stopwoord. Varkens zouden zich kunnen voeden met de grond onder het *ap-dikip*, waarin het bloed is weggevlóeid en zo indirect de mannen hiermee in contact kunnen brengen.

Dit zijn zo ongeveer de feiten die in verband met het *ap-dikip* kunnen worden vermeld. Des te uitgebreider moeten wij ingaan op de verklaring, die de mannen aan dit verschijnsel geven. Volgens hen bevinden zich in de schoot der vrouw meerdere, levende wezens. Het meest genoemd worden de *kabong enidoki* (lett. niet-eetbare opossum), de *aning safal* (paling) en de *kit-mase* (lett. riet-suikerriet). Bovendien worden met de vrouwelijke schoot in verband

gebracht de *mangon* (yam), de *jop-dip* (bepaald soort pisang), vogels en met name de *nal-alut* (lett. verboden, sacrale vogel). De jonge exemplaren van deze vogelsoorten, *fufurki* genaamd, mogen niet worden gepijld; daartoe waarschuwt men elkaar met de uitdrukking: 'deze mag je niet pijlen, want hij baadt zich nog in het verboden, sacrale meer (*alut oksit a fafasemarki*)'.

In verband met het onderhavige onderwerp zijn belangrijk de *kabong-enidoki*, de *aning-safal* en de *kit-mase*. Voordat ik inga op hun betekenis voor de menstruatie, geef ik van elk een korte beschrijving met daarbij de bijzonderheden. De *kabong-enidoki* werd mij beschreven als een klimbuideldier ter grootte van een volwassen kat, verblijvend in het oerwoud in holle boomstammen en in spelonken. In vergelijking met andere soorten *kabong* heeft hij een stompe kop, hij heeft een gestreepte pels in de kleuren wit, zwart en nabij de staart bruin. Voor- en achterpoten zijn gelijk van lengte, tamelijk kort met scherpe nagels. Opvallend is zijn lange, onbehaarde, in een krul eindigende staart. Deze onbehaarde staart is donkerbruin van kleur, op het einde wit, de huid ruw en schilferig. Met deze grijpstaart kan hij zich aan een boomtak vasthouden en zo met heel zijn lichaam naar de volgende tak reiken. Zijn aanwezigheid kan moeilijk verborgen blijven, omdat hij een indringende geur verspreidt. Op grond van deze gegevens kan hij nader worden gedefinieerd als een soort opossum. Wanneer men hem pijlt, stoot hij kreten uit, die door de mensen verstaan worden als *wejapi-jo wejapi-jo* (genitaal-bloed), zoals ook de mens zelf deze kreet uitstoot, heel snel achter elkaar op tamelijk hoge toon, wanneer hem een ongeluk overkomt.

De soortnaam *enidoki* bij het genus *kabong* moet letterlijk worden vertaald met niet-eetbaar, maar uit de praktijk blijkt dat dit niet-eetbaar zijn op een bepaalde wijze moet worden verstaan. Hij wordt namelijk wel gegeten, doch slechts door bepaalde mensen; in de Apmisibil door twee leden van de clan Urfon, nl. Mangoljondokrar en Tangontap, resp. vader en zoon. Voor de andere clanleden van de Urfon is deze opossum evenzeer verboden als voor al de andere bewoners van de Apmisibil. Hij mag door hen wel worden gepijld, doch wordt door hen vervolgens ter beschikking gesteld van bovengenoemde vader en zoon, die hiervoor betalen met varkensvlees (*enidoki amolki*).

De *kit-mase* is een klein, donkerrood gekleurd soort suikerriet, zeer vochtig en opvallend zoet van smaak. Dit soort suikerriet mag niet door de binnen het gebied van de Apmisibil wonende clans van de Tukon worden gegeten. Het wordt gebruikt door de clans van de Basin, met name door de Setamanki, doch uitsluitend ritueel, dus alleen door de mannen. Dit suikerriet is van zichzelf *alut* (verboden, sacraal); het wordt voornamelijk opzij van de sacrale mannenhuizen van de Basin verbouwd.

Tenslotte is er nog de vissoort *aning-safal*. In het gebied van de Apmisibil komt deze soort niet voor, daar blijven de *aning* beperkt tot kikkervisjes, een voorstadium van de boomkikker. Zij kennen deze soort van horen zeggen —

misschien dat een enkeling van hen er ooit één heeft gezien — van de mensen verder stroomafwaarts en van de Kiwirok. Hun beschrijving levert het beeld op van een paling. In de Apmisibil komt deze vissoort alleen voor in de ontstaansmythen.

Ter verklaring van het verschijnsel dat bloed gaat vloeien uit de vagina van de vrouw gaf men de volgende beelden: doordat deze dieren met meevoeren van het suikerriet *kit-mase* op en neer hollen in de *we-tamon* (genitaal-holte) gaat het bloed vloeien. Volgens Tangontap Urfon, die zelf gerechtigd is om het verboden opossum te eten, wordt het vloeien van het bloed veroorzaakt door de bewegingen die het dier met zijn nagels en staart maakt in de schoot van de vrouw. Stelt men zich het beeld voor van de met de suikerrietstengel op en neer hollende dieren, dan wordt begrijpelijk, dat mijn informanten hierin een beeld zagen van het mannelijk lid tijdens de copula. Terecht kan men zich afvragen of dit iets te maken heeft met de menstruatie. Inzoverre zou men meer kunnen voelen voor het tweede beeld, het opossum krabt met nagels en staart en doet zo bloed vloeien. Zodra men echter denkt aan de bovenbeschreven staart, ligt ook hier een associatie met het mannelijk lid voor de hand. Hieruit volgt dat, hoewel mijn informanten niet instemden met de verklaring van de menstruatie uit de huwelijksomgang, omdat zij daarvoor al plaats kan vinden, zij toch, op een fundamenteeler niveau misschien, een nauwe relatie zien tussen copula en menstruatie.

Men ziet een nauw verband tussen het suikerriet *kit-mase* en het verboden opossum: de *kit-mase* is het gebeente (*kulol*) van het dier, het verboden opossum zelf is het vlees (*sil*); *kit-mase* en verboden opossum verhouden zich tot elkaar als gebeente en vlees. Met behulp van de beelden gebeente (*kulol*) en vlees (*sil*) geeft men in het algemeen de relatie aan tussen een in het dal oorspronkelijke clan en een clan, die is binnengekomen doordat een man van elders uxori-locaal met een meisje van die oorspronkelijke clan is getrouwd en daarmee de aanzet heeft gegeven tot de vorming van een nieuwe clan. In de Apmisibil bestaat zulk een relatie tussen de meer oorspronkelijke clan Ningdana en de recente clan Setamanki. Doordat de clan Ningdana een meisje gaf, d.i. haar vlees weggaf, behield zij voor zichzelf het gebeente. In deze tweedeling worden gebeente en vlees niet tegenover elkaar gesteld als twee evenwaardige componenten. Het gebeente wordt pas zichtbaar, wanneer het van zijn vlees is beroofd. Deze tweedeling duidt op het reduceringsproces van de oorspronkelijke clan. Terwijl de gevende clan inschrompelt — op dit aspect valt de nadruk in dit beeld — groeit de ontvangende clan aan. Eigen aan het gebeente echter is, dat het ook ontdaan van het vlees kan blijven voortbestaan. Tegenover dit blijvende, stabiele element staat het veranderlijke mobiele vlees, dat om zich in zijn gestalte te handhaven gebonden is aan een gebeente en zonder gebeente tot ontbinding overgaat. Wanneer van een clan wordt gezegd dat hij van zijn vlees afstand heeft gedaan ten gunste van een

andere clan, wordt stilzwijgend van deze andere clan diens gebeente verondersteld. In zijn opbouw en omvang gelijkt de ontvangende clan op een gezond, levenskrachtig mens, wiens gebeente niet aan de oppervlakte komt, doch met vlees is toegedekt. Uiterlijk is hij enkel *sil* (vlees), welk woord dan ook dikwijls moet worden vertaald met lichaam bij wijze van *pars pro toto*. In deze zin nu staan het suikerriet *kit-mase* en het verboden opossum tegenover elkaar als *kulol* en *sil*. Deze tweedeling in gebeente en vlees zijn we eerder tegengekomen in het begrafenisritueel: het gebeente is symbool van het mannelijk, het vlees van het vrouwelijk element.

Zoals reeds wordt gesuggereerd in de kreet *wejapi-jo* (genitaal-bloed) is er een nauwe verwantschap tussen menstrueel bloed en verboden opossum. Op mijn meerdere malen herhaalde vraag aan Tangontap Urfon, die het verboden opossum mag eten, waarom dit dier door anderen niet gegeten mag worden, antwoordde hij steeds zoals in het algemeen geantwoord werd: het bij de menstruatie vloeiend bloed wordt tot het vlees (*sil*) van het verboden opossum, neemt gestalte aan in dit opossum. Ik meen dat hij niet in staat geacht mag worden zich op een andere wijze uit te drukken. Daarom is het eten van het verboden opossum *alut* (sacraal, verboden).

Ik wil een poging doen om hetgeen hier in beeldentaal is verwoord om te zetten in een begrippentaal. Het genoemde suikerriet verbeeldt het mannelijk element dat overblijft na afstand te hebben gedaan van het vrouwelijk element, dus de mannelijke leden van de clan van de vrouw. Het verboden opossum is een symbool van de kinderen, die uit deze vrouw in een andere clan geboren worden. In de bovenvermelde verklaring van het verschijnsel van de menstruatie heeft men niet te doen met een statisch, doch met een dynamisch beeld. Dieren hollen op en neer met het suikerriet binnen de schoot. In de vrouw werken nog de krachten van haar eigen clan, de mannelijke leden uitgebeeld in het suikerriet. Anders geformuleerd: de vrouw dankt haar vruchtbaarheid niet enkel aan de man, met wie zij is getrouwd, een grote rol komt hierbij toe aan haar eigen clan. Deze visie kwam al tot uitdrukking in de zegening van de bruid door haar vader, speciaal gericht op het verkrijgen van kinderen. Opvallend is dat dit aspect van het huwelijk door mijn informanten niet werd aangeroerd bij de beschrijving van het huwelijksritueel in de gezinsswoning van de moeder van de bruidegom. Daarnaast hebben we de terloops gemaakte opmerking dat moeders broer een meisje bezworen had, zodat zij vóór haar huwelijk niet zwanger kon worden (p. 155).

Wat valt er van de verschillende symbolen apart te vermelden? In het algemeen wordt suikerriet geassocieerd met sperma en moedermelk. Suikerriet kenmerkt zich door zijn naar boven gerichte stengels; aan het sap kent men naast het lessen van dorst vitaliserende krachten toe. Een scherp contrast met de gespannenheid van de nog niet gebruikte stengel vormen de na het uitkauwen uitgespuwde vormloze vezels. Er bestaat dus een zekere overeen-

komst met de penis voor en na de copula. De soort *kit-muse* wordt gekarakteriseerd door zijn gedrongen gestalte, rood van schil en rijk aan opvallend zoete sappen. Het verboden opossum doet speciaal door zijn lange, onbehaarde staart denken aan de penis in erectie. Tenslotte is er nog het beeld van de *aning safal*, de paling. Indien iemands koker niet op zijn plaats zit, kunnen anderen hem hier opmerkzaam op maken met de uitdrukking: ik zie een *ufi* (worm). In deze zin kunnen worm, slang en paling alle gebruikt worden als versluierde aanduiding van de penis. Aan de *aning* (vissen) in het algemeen, en aan de *aning safal* in het bijzonder dankt de man het bezit van een glanzende, nog niet schilferende huid; hierop komen we terug bij de bespreking van het initiatieritueel. Een glanzende huid is een erogeen element. Tevens echter is de paling, als samenvatting van alles wat zijn weg gaat door het water, symbool van het sperma. Ik meen dat men suikerriet, verboden opossum en paling ieder apart een symbool van de penis mag noemen, doch ieder verbeeldt een bepaald aspect waartoe overigens hun betekenis niet beperkt is. De diverse symbolen roepen elkaar op, vullen elkaar aan, kunnen in elkaar overvloeien, soms in elkaars plaats treden en bestaan daarna weer naast elkaar. De jongeren probeerden wel eens het symbool in zijn betekenis te duiden; de ouderen deden mij vermoeden niet anders dan in deze symbolen te kunnen denken. Zodra ik zelf de onvoorzichtigheid beging om het door het symbool opgeroepene nader te duiden, zeiden zij 'ja, dat is het', maar opperde ik dezelfde veronderstelling bij een ander beeld dan knikten zij evenzo instemmend: 'ja, je hebt het door, dat is het'.

Voor ons zijn dit beelden, waarin het mysterieuze karakter van het verschijnsel menstruatie tot uitdrukking wordt gebracht. Of dit in hun ogen ook louter beelden zijn, die van de werkelijkheid moeten worden onderscheiden, mag worden betwijfeld. Minstens twee informanten, die ik in antwoord op hun visie had laten kennis maken met de onze, hebben nadien onafhankelijk van elkaar hun echtgenote gevraagd of zij inderdaad tijdens de menstruatie iets voelden kriebelen in de buik, iets als levende wezens, en wat hen dan wel overkwam. Evident is dat voor hen de hierboven vermelde verklaring van het verschijnsel gold als de weergave van het feitelijke gebeuren; pas door het contact met mij waren ze hieraan gaan twijfelen. Hun echtgenoten zouden hen een tamelijk wel objectief te noemen verslag van het gebeuren hebben gegeven. Door het feit dat zij het gingen navragen, stelden ze mij opnieuw voor een verrassing. Inderdaad, ik had moeten weten dat deze beelden in hun ogen gelijkstaan met de werkelijkheid zoals bijvoorbeeld demonen voor hen even werkelijk zijn als de zichtbare mensen. Laat men tot zich doordringen wat deze gelijkschakeling van beeldende verklaring en feitelijk gebeuren inhoudt, dan ontdekt men tevens dat man en vrouw na jaren lang in een huwelijk samen geleefd te hebben, voor elkaar nog een volkomen raadsel zijn, dat een man bij zijn pogingen om het geheim van de vrouw in zijn eigen

echtgenote te ontdekken zich telkens weer door haar bedrogen moet voelen, omdat hij niet ontdekt wat hij verwacht te zullen ontdekken en omdat hetgeen hem wel meegedeeld wordt, niet overeenstemt met zijn voorstelling van het gebeuren. Waarschijnlijk heeft men al lezende geconstateerd dat ik niet vrij te pleiten ben van een zeker pessimisme inzake de verhouding man en vrouw. Ik voor mij meen me veeleer te moeten verwonderen dat zij ondanks deze verbijsterende denkwereld er soms in slagen tot een vrij harmonisch echtpaar uit te groeien.

DE BEVALLING

Uit het wegblijven van de menstruatie concluderen zij dat de vrouw zwanger is. Het bloed dat anders bij de menstruatie wegvloede, is in haar schoot gaan samenklonteren. Het komt nu concreet dit kind ten goede. Aansluitend bij hun verklaring van de menstruatie zeggen zij, dat nu de uitgang wordt afgegrendeld door het suikerriet, zoals zij zelf de deuropening, na deze met planken of stukken boomschors te hebben afgesloten, met één of meer stokken vergrendelen. De *we-jot* (vagina-opening) is te vergelijken met een *aip-jot* (huis-opening). Het verboden opossum, nauw verwant aan het bloed, koestert het bloed totdat het volgroeid is in een kind. Voor koesteren gebruiken zij de term *ningoron*; dit werkwoord wordt o.a. gebruikt ter aanduiding van de handeling dat een moeder haar kind in de armen draagt, de verstrengeling van man en vrouw in de copula, het broeden van een kip op haar eieren, m.a.w. *ningoron* is een levenverwekkende handeling, geassocieerd met warmte.

Is het kind volgroeid, dan moet de met het suikerriet vergrendelde uitgang worden ontsloten. Het verboden opossum baant binnen de weg met zijn staart en verwijdt de weg met zijn voorpoten. Bijgevolg komt eerst de grendel, het suikerriet naar buiten, vervolgens het opossum en al de andere dieren die in de moederschoot zijn ontstaan. Suikerriet en opossum ontsluiten de uitgang voor het kind. Is dit een uitbeelding van het vloeien van water en bloed, waarmee de komst van het kind wordt aangekondigd?

Wanneer de weeën aanbreken, begeeft de vrouw zich naar het *ap-dikip*. Een andere vrouw, soms een vrouw uit hetzelfde dorp, meestal echter een verwante, al is het een meisje van pas een twaalf jaar oud, assisteert haar. Zij verricht wat kleine werkzaamheden zoals het graven van een ondiepe kuil nabij het menstruatie-hutje en het verzamelen van de benodigde bladeren. Zij ook zorgt voor het eten en het brandhout. Overdag hurkt de vrouw buiten voor het *ap-dikip*, met naast zich een nauwelijks brandend vuur. Tegen de tijd dat het kind geboren gaat worden trekt zij zich terug in het hutje.

Ter aanduiding van de weeën gebruikt men het werkwoord *bilon* (strijden),

met daarbij een vermelding van de gelegenheid, waarbij gestreden wordt, het kind, zodat de hele uitdrukking luidt *tena-bilon* (kind-strijden). Zoals overigens overal ter wereld wordt de tijdsduur van het begin der weeën tot de eigenlijke bevalling als lang ervaren, ook door de mannen die op een afstand het gebeuren mee beleven. Voordat de aanstaande moeder zich terugtrekt, kan een ziener door met zijn hand over haar buik een schuivende beweging te maken de paling, die zich om het kind gewikkeld heeft, van het kind afschuiven. Wanneer zij eenmaal buiten het directe bereik van de mannen is, kunnen dezen door hun ritueel de bevalling bespoedigen. Zij kunnen van uit de omheinde ruimte van het sacraal mannenhuis stukken hout of stenen over het *ap-dikip* heenwerpen (*a-topbilon*) met de bezwering: *dai ngulal serep, tena faruk*, 'verwijd de opening door er zelf uit te komen', opdat de vrouw het kind zal kunnen baren. Van de mannen mag worden verwacht dat zij met varkensspek langs één van de opstaande palen opzij van de vuurplaat strijken en uiteindelijk een klein stuk in het vuur verbranden (*lungom dungoron*) met daarbij de bezweringsformules 'komt er uit', gericht tot de dieren, of 'laat haar los', gericht tot *Seramki*. Evident is een nauwe relatie tussen *Seramki* en de boven genoemde diersoorten. *Seramki* kan van buiten af de moeder omklemd-, en daarmee het kind tegenhouden, de diersoorten kunnen van binnen het kind omsnoeren en het zo tegenhouden. Hoewel de geboorte soms inderdaad lang op zich liet wachten, is mij in de *Apmisibil* – ook na expliciet navragen – niet ter ore gekomen dat een vrouw tijdens of meteen na een bevalling is gestorven.

De bevalling zelf, de handeling van het baren van het kind wordt weergegeven met het werkwoord *faron*. Meestal moet het worden vertaald met iets-neerleggen, doch indien het verbonden is met mensen, moet het worden vertaald met baren óf met bijzetten in de zin van een lijk bijzetten op een dodenstellige of het gebeente bijzetten in het ossuarium. In verband met een kind is meestal alleen de vrouw het subject van deze handeling, maar een enkele keer werd deze handeling ook gezegd van man en vrouw samen, zodat wij met de vertaling baren niet uitkomen.

Op het moment van de bevalling bevindt de moeder zich in een half hurkende, half staande houding met vóór haar voeten een hoop bladeren om het kind op neer te kunnen leggen. Met één hand houdt zij zich vast aan één van de vier opstaande palen rond de vuurplaat of aan een grijphoutje dat boven haar aan het dak is bevestigd, met de andere hand vangt zij het kind op en legt het neer op de bladeren. Zij zelf snijdt de navelstreng door met een bamboemesje, één à twee centimeter boven de navel. Dit uiteinde draait zij in elkaar, zodat de opening wordt toegesnoerd. Verder wordt hieraan geen bijzondere aandacht besteed, men wacht af totdat het is verschrompeld en vanzelf afvalt.

Wanneer het kind onmiddellijk na de bevalling begint te huilen, is men

overtuigd dat het een gezond kind is; blijft het huilen uit, dan verwacht men dat het zal sterven. De moeder zelf veegt het kind met bladeren schoon. Onder het schoonvegen masseert zij de twee schedelhelften naar elkaar toe. Pas na het verschijnen van de tandjes acht men de fontanel gesloten. Zodra het kind is schoongeveegd, wordt het op een nieuwe hoop bladeren neergelegd. Tijdens deze bezigheid of kort daarna is de *kulak* (nageboorte) meestal reeds gevolgd. Deze wordt gewikkeld in de voor het afwrijven gebruikte bladeren en in het voor deze gelegenheid gegraven ondiepe kuiltje gedeponeerd en toegedekt. Resumerend kan worden geconstateerd dat bijna alle werkzaamheden door de moeder zelf worden verricht met daarbij opvallend weinig problematiek rond navelstreng en nageboorte. Ik kreeg de indruk dat men hulp van anderen zoveel mogelijk afwijst, omdat het verlenen van hulp recht geeft op een beloning, ook als deze hulp gegeven wordt door een verwante van de kraamvrouw.

De vrouw mag van haar man verwachten dat hij tijdens de bevalling in het dorp aanwezig is en dat hij na de bevalling ruimschoots *jamin*-groente en suikerriet voor de kraamvrouw zal verzamelen. Hoewel men anders nooit een man in de tuin deze groente zal zien verzamelen, zal hij bij deze gelegenheid zelf deze specifiek vrouwelijke taak vervullen. Hij treedt bij wijze van spreken in de plaats van of in het verlengde van de vrouw in relatie tot het kind. Aan deze groentesoort wordt de eigenschap toegeschreven het benodigde vocht in het lichaam op peil te houden (p. 47); als bijzonderheid voegt men hieraan toe, dat na de bevalling deze groente ervaren wordt als een heilzaam middel voor de gepijnigde buik.

Ongeveer een etmaal na de bevalling begint de moeder het kind te voeden (*muk-diron*, lett. tegen de borst aan leggen). Volgens hun mening ontstaat de moedermelk, die na de bevalling nog even op zich laat wachten, uit het sap van het suikerriet, met name van de soort *kit-bir* (lett. zwart suikerriet). Een stengel van deze soort wordt eerst aan de oudste van het dorp in het sacraal mannenhuis overhandigd voor een ceremonie, aangeduid met *muk-diron* (lett. tegen de borst aan leggen). Onder het uitspreken van desacraliserende bezweringen (*masop-moron*) houdt de oudste het ondereinde van deze stengel tegen een stuk *kang-asum* (buikstuk). Elders komen wij uitgebreider op deze ceremonie terug (p. 456v.). Na dit ritueel in het mannenhuis geeft de echtgenoot dit suikerriet aan een vrouw om het aan de moeder in het *ap-dikip* over te reiken. De uitgekauwde vezels van dit suikerriet worden niet zoals gewoonlijk zo maar ergens neergegooid, doch zo dat ze buiten het bereik van de varkens blijven. Van nu aan moet de moeder voortdurend ruimschoots van suikerriet worden voorzien, zonder dat de soort verder van belang is. Hoe nauw men zich de relatie suikerriet-sap en moedermelk denkt, blijkt uit het feit dat het sap ook gebruikt wordt ter vervanging van moedermelk. Eens kwam er een moeder bij mij met een baby van ongeveer drie weken, die naar men mij

zei tot dat oogenblik uitsluitend op suikerriet-sap had geleefd. De borsten van de moeder zagen er inderdaad naar uit geen druppel melk te kunnen geven. Ter vervanging kauwde de moeder het suikerriet en spuwde vervolgens het sap in het mondje van de baby. Dit procédé wordt ook door vrouwen toegepast, die met een hele kleine big in het draagnet rond lopen, zodat bij ons de vraag rijst hoe deze diertjes in leven kunnen blijven. Dat een vrouw zo'n big zelf zou voeden werd als iets weerzinwekkends steeds ten stelligste ontkend.

Enerzijds wordt aan de geboorte van een kind geen uitzonderlijke ruchtbaarheid gegeven, anderzijds is het ook geen voorval dat geheim gehouden behoort te worden. Het is voornamelijk een zaak tussen de moeder en het kind. De vader behoort wel de eerste dagen voor groente en suikerriet te zorgen, maar ook hij blijft in zekere zin een buitenstaander; het door hem verzamelde eten wordt niet door hem zelf, doch door een vrouw uit het dorp naar het *ap-dikip* gebracht.

HOOFDSTUK XI OPNAME EN ERKENNING VAN HET KIND. GEZIN EN FAMILIE. VERWANTSCHAPSTERMEN

In dit hoofdstuk behandel ik de min of meer officiële ceremoniën waarin de relatie tot het kind door de verwanten successievelijk wordt bevestigd en het bestaan van het kind als het ware wordt gewaarborgd. Allereerst door de moeder tijdens het verblijf in het *ap-dikip*, vervolgens door de vader als lid van zijn gezin door de min of meer plechtige overbrenging van het kind naar zijn gezinswoning. Een volgende fase in de erkenning van zijn individuele persoonlijkheid is de naamgeving. Zijn positie temidden van de verwanten van vaders- en moederszijde wordt uitgedrukt in de wederzijdse verwantschapstermen. Tenslotte wordt door de verwanten van de moeder zijn plaats in het gezin en het dorp van de vader bevestigd door het aanvaarden van de *tena-sibi* (lett. in plaats van het kind), naar de vorm een uitwisseling van waardegoederen te vergelijken met het uitwisselen van de bruidsprijs en de tegengift. Aangezien deze laatste ceremonie een specifieke uitdrukkingvorm is van de relaties tussen bepaalde clans wordt dit onderwerp in het volgende deel behandeld.

AANVAARDING OF VERWERPING DOOR DE OUDERS

De eerste levensdagen brengt het kind alleen met zijn moeder door binnen de beslotenheid van het kraamhutje. Vrouwen komen eens aanlopen om eten en brandhout te brengen, maar de meeste uren van de dag en de nacht is de moeder met haar kind alleen. De aanwezigheid van het kind in haar schoot had de moeder te accepteren. De mogelijkheid van abortus provocatus werd door mijn informanten ontkend en hetgeen hier volgt onderstreept naar mijn mening deze ontkening. Na de bevalling kan zij kiezen: zal ze het kind aanvaarden of wil ze het verwerpen? Dit laatste geldt als een reële mogelijkheid. Bij het vernemen van het nieuws dat een vrouw bevallen is, stelt men vaak — alsof deze vraag het op deze mededeling passende antwoord is — de vraag: 'Heeft zij het kind aanvaard (*buron*) of heeft zij het verwerpen (*koton*)?' In deze maatschappij mag men zich met recht afvragen, zo men hoort dat een kind in de kraamhut gestorven is, of het natuurlijkerwijze gestorven is of dat het moedwillig door de moeder is gedood. Vaak is de waarheid moeilijk te achterhalen. De frequentie van infanticide is daarom niet met cijfers aan te geven; ik kan alleen naar enkele concrete voorvallen verwijzen.

Tijdens mijn achtjarig verblijf in de Apmisibil werden in het dorp Iburbakon minstens drie kinderen meteen na de geboorte gedood. Ioner, de derde vrouw van Kangfungmut Uropmabin doodde haar eerstgeborene en is daarna niet weer zwanger geworden. Hiervoor gaf men als reden op dat zij kwaad was op Kangfungmut. Aanvankelijk was Ioner de tweede vrouw van Kangfungmut's jongere broer Silipmen; na diens dood werd zij door Kangfungmut overgenomen en het kind was door hem verwekt. Soms was zij wekenlang afwezig, dan verbleef zij bij haar naar de Okbaap-vallei teruggekeerde moeder. Bekend was ook dat zij wel samenleefde met Kangfungmut's vabrzo Jolweng Uropmabin. Dat haar man hier tegen optrad is mij niet ter ore gekomen. Van de andere kant constateerde ik zelf dat zij gewoon was met Kangfungmut samen te werken in de tuin, wanneer zij in de Apmisibil was. Voor mij is het nog een vraag in hoeverre Kangfungmut haar serieus als zijn echtgenote beschouwt, omdat de eerste vrouw van de overleden Silipmen, die rechtens toekomt aan de oudste broer Aserbir, weigert deze als haar man te erkennen (p. 190). Is zijn bezit van deze Ioner rechtens voldoende gefundeerd zolang de oudere broer niet in het bezit is van de eerste vrouw van de overleden jongere broer?

Naar men mij zei was het ook deze Ioner, die de eerste vrouw van Fenbumen Uropmabin overhaalde haar eerstgeborene te doden; zij assisteerde bij de bevalling. Van haar man zwanger geworden is Fenbumen's vrouw een tijdlang bij haar eigen verwanten in de Okbaap gebleven, zolang dat Fenbumen reeds een tweede vrouw had genomen, toen zij bij hem terugkwam (p. 126).

Het laatste geval dat mij ter ore kwam betrof een kind van Eninki Nalsa. Zijn vrouw, reeds moeder van vijf kinderen, beviel buiten het dorp, in een tuimbivak, op haar eentje, terwijl haar man op zoek was naar schelpen in het dal van de Oktop. Volgens haar jongere broer zou zij hem hebben gezegd bang geweest te zijn voor de reactie in het dorp, als zij weer met een kind zou komen aanzetten. Vanuit het mannenhuis wordt inderdaad geschreeuwd dat een moeder haar kind het zwijgen moet opleggen als het langdurig huilt. Haar woning ligt vlak tegenover het mannenhuis in Iurbakon.

De wijze waarop het kind wordt gedood klinkt uiteraard cru. Ioner had — naar men zei — haar kind doodgetrapt. De vrouw van Fenbumen had haar kind een stuk rotan om de hals gebonden en het vervolgens verpletterd tegen de wand van de hut. Eén van de jongens die bij mij in de tuin werkten, hoorde op weg naar mij toe eens een baby huilen in het privaat van de vrouwen. Hij is zijn eigen moeder gaan halen; deze heeft het kind uit het ondiepe privaat genomen en de moeder weten te bewegen het kind alsnog te aanvaarden. Sindsdien is het 'zijn' kind.

Hoe is de reactie hierop in het dorp? Uit het laatste voorval blijkt dat deze handelwijze niet ieders instemming geniet. In het algemeen reageert men op

zo'n bericht met een zekere onverschilligheid: dat is hun zaak. Van de andere kant gaat er naar ik meen van de gemeenschap als zodanig geen pressie uit. Tweelingen worden niet noodzakelijk, omdat het tweelingen zijn, gedood. Buitenechtelijk geboren kinderen blijken op te groeien. Nooit echter heb ik één van de betrokken vaders verontwaardigd gezien of beschuldigingen horen uiten aan het adres van zijn vrouw. Eén geval kwam mij ter ore, waarin de vader van het kind, hoewel hij niet met de moeder was getrouwd, toch voor moeder en kind de zorg op zich nam: hij haalde suikerriet en groenten voor haar na de bevalling. Hiertegenover staat een geval, waarin de man er bij zijn vrouw op aandrong het kind waarvan zij pas bevallen was te doden, omdat het naar zijn zeggen niet van hem kon zijn. Of een kind wordt aanvaard hangt grotendeels af – naar mij toeschijnt – van de verhouding tussen de vader en moeder. Het is een vorm, waarin de vrouw kan reageren op de onverschilligheid van de man tegenover haar. Een zekere onverschilligheid of teleurstelling bij de man lijkt mij ook niet onmogelijk als het eerste kind niet een jongen, doch een meisje is; van een in het oog lopende voorkeur kan echter in het Sterrengebergte niet worden gesproken.

In verband met de reële mogelijkheid om een kind te verwerpen kan men zich afvragen, of enerzijds de afwezigheid van de vader tijdens de bevalling een uiting is van zijn misnoegen en anderzijds het aandragen van suikerriet en groenten een uiting van positieve aanvaarding van het kind. In feite echter valt te constateren, dat veel vaker een vader tijdens de bevalling afwezig is dan dat er kinderen worden gedood. Tot slot moet worden opgemerkt dat hoewel de reële mogelijkheid tot verwerping bestaat, hiervan relatief weinig gebruik wordt gemaakt; de soms grote gezinnen wijzen eerder op het tegendeel.

DE OVERBRENGING VAN DE BABY NAAR DE GEZINSWONING

Met een jongen blijft de moeder tot de zevende dag, met een meisje tot de achtste dag na de bevalling in het kraamhutje. Op de dag dat zij het gaat overbrengen, maakt de moeder het voorhoofd en de schedel van het kind rood met *sisil*, rode poederklei aangemaakt met water. De bedoeling hiervan is dat de schedel van het kind zal verharderen. Om de hals van het kind hangt zij een koordje met daaraan één kaurischelp. Hiermee wordt beoogd dat de nog gerimpelde huid zich zal gaan spannen. Tot slot van de voorbereiding wordt het kind een heel klein stuk, door de moeder voorgekauwd taro in de mond gestopt. Hiervan wordt verwacht dat er aan het kind vastigheid en stevigheid zal komen, met name aan het hart van het kind.

In de gezinswoning wordt de komst van het kind voorbereid door de vader. Een jonge vader wordt hierbij geholpen door een oudere man, bij voorkeur zijn eigen vader, wanneer hij zelf nog niet is ingewijd in de uit te spreken

formules. In het huis ontsteken zij een flink vuur. Hiertoe nemen zij een stuk indroog hout van het bovenste rek, dat tussen de vier opstaande palen rond de vuurplaat is aangebracht. Onder het uitspreken van desacraliserende formules (*masop-moron*) ontdoen ze het van de dikke laag stof en leggen ze het op het vuur. Vervolgens wordt buiten voor het opstapje naar de vrouweningang een steen in de grond gestampt. Met *sisil* worden op deze steen twee elkaar kruisende lijnen getrokken. Als de moeder met de baby op de rug in het draagnet het opstapje naar de vrouweningang wil beklimmen, moet zij zich op deze steen afzetten. De bedoeling met deze steen zou ook weer zijn een versteviging van het hart van het kind. In het algemeen is een steen in de grond bedoeld als een afsluiting van de in- en uitgang voor de demonen; deze reden werd in dit verband echter niet genoemd. Bij de behandeling van het ritueel voor de bataten-eersteling zal blijken, dat een steen in de grond ook nog een andere betekenis kan hebben, welke mogelijk ook geldt in deze situatie (vgl. p. 333).

Twee dagen lang blijft de moeder met de baby in de gezinswoning. Het kind ligt op een laag bladeren en is toegedekt met bladeren, zó dat alleen het hoofdje vrij blijft, in het draagnet op moeders schoot. Vervolgens begeeft de moeder zich met de baby in het draagnet naar buiten en voegt zich bij de andere vrouwen van het dorp, die de eerste uren van de dag gezamenlijk doorbrengen genietend van de zon, terwijl zij draagnetten knopen of elkaars haartooi verzorgen. Het kind wordt officieel verwelkomd. De moeder legt het draagnet met de baby op haar schoot. Een oudere, daartoe bevoegde vrouw, meestal de moeder van de man, komt met een takje van de *kakba*-boom – de twijgen van deze boomsoort worden gebruikt bij de eerste huwelijksnacht (p. 143) – de randen van het draagnet terug slaan, zodat de baby geheel aan de zon wordt bloot gesteld. In deze situatie wordt over de zon gesproken als *nu kaka onkor a* (onze oudere Zuster); mijn informanten waren echter niet in staat hiervan explicatie te geven. Gehoopt wordt dat de huid van de baby zich in de zon zal spannen. Oudere informanten vonden onderwerpen als zon, maan en sterren niet belangrijk genoeg om hierover van gedachten te wisselen. Op grond van hun uitlatingen zou ik moeten concluderen dat zon, maan en sterren geen rol spelen in de cultus of in de oorsprongsmithen.

DE NAAMGEVING

Alvorens in te gaan op de naamgeving aan het kind iets over het dragen van een naam in het algemeen. Wat heeft een naam en wat heeft geen naam? Om een voorbeeld te noemen: men kent wel de voor alle vlinders geldende geslachtsnaam *awongkor*, maar van al de verschillende soorten vlinders had slechts één bepaalde grote dagvlinder een soortnaam. Voor hen was het een

openbaring toen mijn informanten op een regenachtige avond het ontzaglijk aantal soorten vlinders en motten zagen, dat zich om een lamp buiten verzameld had. Van het bestaan van zoveel soorten vlinders waren zij zich nooit bewust geweest. Hiertegenover staat dat men wel verschillende soortnamen heeft ter onderscheiding van diverse soorten rupsen, begrijpelijk, want meerdere soorten rupsen zijn eetbaar. Al de verschillende soorten bomen in het oerwoud kunnen bij name worden genoemd en zij waren in staat zoveel diverse soorten op te noemen binnen de genera taro, bataten, suikerriet etc., dat ik het tenslotte opgegeven heb hierin naar volledigheid te streven. Zij stonden echter verwonderd toen zij hoorden dat er bepaalde met namen begiftigde sterren en planeten bestaan. Sterren vallen buiten hun interessesfeer, in het oerwoud voelt men niet de behoefte om zich op de sterren te oriënteren. Naast de genus- en soortnaam valt een eigennaam in hun maatschappij enkel toe aan mensen en geesten, en aan varkens en honden. Ook een in het wild gevangen jonge casuaris, die opgenomen wordt in het dorp, zal men een eigennaam geven. Een naam hebben duidt op een individueel toegekende plaats binnen de leefgemeenschap.

Het equivalent van onze term naam is *ngil*. Deze term wordt echter tevens gebruikt ter aanduiding van tanden. Bestaat er een relatie tussen naam en tanden, of is er slechts een toevallige klankovereenkomst? In het dialect van de Kiwirok gebruikt men voor naam de term *ngil*, welke term zowel daar als in de Apmsibil allereerst de betekenis toekomt van lever. Men zou dus aan de woorden *ngil* en *ngil* een letterlijke betekenis, resp. tanden en lever, en een figuurlijke betekenis, naam, moeten toekennen. Hoewel een loutere klankovereenkomst mij onwaarschijnlijk voorkomt, temeer omdat een loutere klankovereenkomst van twee naar betekenis volkomen verschillende woorden zo goed als niet wordt aangetroffen, is mij de eigenlijke nexus tussen de letterlijke en figuurlijke betekenis van de woorden niet duidelijk geworden. In de uitdrukking een naam geven wordt zowel in de Apmsibil als in de Kiwirok hetzelfde werkwoord gebruikt, *feton* resp. *ngil feton* en *ngil feton*. Het werkwoord *feton* moet in de meeste situaties worden vertaald met iets openleggen, iets uitspreiden, zodat er iets anders op of in kan worden gelegd, bijvoorbeeld de handen ophouden, pisangbladeren op de grond uitspreiden. In dit geval echter wordt er geen letterlijke betekenis aan toegekend, alleen de figuurlijke betekenis van naam geven. In de praktijk valt te constateren dat sommige babies reeds voor het doorkomen van de tandjes (*ngil tibon*), andere pas daarna een naam gegeven wordt. Mijn informanten zagen geen samenhang tussen beide gebeurtenissen.

Vroeg ik aan een moeder hoe haar baby heette, dan was meestal het antwoord *e-ja ngil-doki jo*, letterlijk hij heeft nog geen tandjes, figuurlijk hij heeft nog geen naam. Zo werd ook in meerdere gevallen geantwoord, waarvan ik wist via anderen dat de betrokken baby reeds bij een naam werd

genoemd. Werd van mij verwacht dat ik het een naam zou geven? Aan wie het namelijk toekomt een naam te geven is mij niet duidelijk geworden. Soms deed de vader het, soms de moeder, maar ook zijn mij gevallen bekend dat de ouders de naam accepteerden die een oudere broer van het kind te berde had gebracht. Men stelt er echter een eer in, dat één van de ter plaatse aanzienlijke mannen zijn naam aan het kind geeft, hem maakt tot zijn naamgenoot (*asek a*, aanspreekterm tussen twee naamgenoten). Achteraf meen ik dat men ook van mij verhoopde dat ik dit naamloze kind tot mijn naamgenoot zou maken.

Heel vaak treft men in een naam een stuk historie aan, een bepaalde gebeurtenis die actueel was toen het kind geboren werd. Een meisje dat de naam *Fomip* (lett. zij zijn bang, zij zijn verbaasd) draagt, bleek door haar moeder zo genoemd te zijn, omdat ik bij haar geboorte door mijn komst het dal in een zekere opschudding had gebracht. De naam *Ioka* (*i-ok-a*, lett. hun rivier, fig. hun dal) legt het feit vast dat de ouders op het moment van diens geboorte als vluchtelingen in een vreemd dal vertoefden. Soms wordt in de naam een feit vastgelegd dat alleen voor de moeder of voor het gezin van belang was. Het meisje *Kaka-unip* (lett. de mannen/jongens gaan weg) werd geboren nadat de moeder achtereenvolgens vier zoons had gekregen. Binade Kasipmabin gaf als verklaring voor de namen die hij zijn twee dochters had gegeven te kennen, dat hij eens in een droom kennis had gemaakt met twee meisjes die hem varkensvlees aanboden. Nadat zij gedrieën gegeten hadden, maakten de twee meisjes op zijn verzoek hem hun namen bekend. Deze namen had hij vervolgens aan zijn dochters gegeven, zodat ook van hen mag worden verhoopt dat zij voor hem vlees zullen aandragen. In de namen van de twee betrokken meisjes valt echter niets te beluisteren, dat ook maar zoiets zou kunnen suggereren.

Men kent namen ontleend aan de dierenwereld, bijvoorbeeld *Kajang*, een bepaald soort van het genus *kabong*, aan vogels zoals *Alemkor*, een bepaald soort vogel, aan hemellichamen zoals *Sara*, de zon, *Ukol*, de maan, aan rivieren zoals *Ok-ifur*, *Ok-feti*, *Ok-bon*, etc. Sommige soorten namen, bijvoorbeeld de namen van rivieren, zijn bruikbaar voor zowel jongens als meisjes. Daarnaast is er ook een opvallend onderscheid. Namen, bestaande uit een werkwoordsvorm met de uitgang derde persoon meervoud tegenwoordige tijd, zoals *Kaka-unip* (de mannen/jongens gaan heen), *Kurip-dimip* (zij maken feest), *Labun-unip* (zij gaan bij duisternis) worden alleen voor meisjes gebruikt. Namen bestaande uit een werkwoordsvorm met de derde persoon, mannelijk, enkelvoud van de tegenwoordige tijd zoals *Mangol-jon-dokrar* (lett. hij treedt de grond met zijn voeten), *Ebon-daklar* (hij laat zijn boog vallen) zijn steeds jongensnamen.

In de loop van zijn leven kan een jongen meerdere keren van naam wisselen. Sommige jongens krijgen al een nieuwe naam bij de rituele overgang van de gezinswoning naar het mannenhuis; anderen pas bij het overgangs-

ritueel van de oplegging van de haarknots of bij de opname in de groepering der Basin (*basin faron*). Iemand kan een nieuwe naam krijgen met de bedoeling de demonen op een dwaalspoor te brengen. Zo bleek Tuki Uropmabin plotseling de naam Biratuk te hebben, toen zijn zoontje was gestorven (p. 80). Men kan een nieuwe naam krijgen naar aanleiding van een bepaald lichaamsgebrek. Iemand, die met zijn voet trok omdat zijn knie verstijfd was, droeg de naam *Bangupki* (die met zijn knie); een andere naam is mij zelfs nooit ter ore gekomen. Verdwijnt echter het letsel, dan verdwijnt daarmee ook weer die bepaalde naam. Sommigen zijn in het bezit van een soort bijnaam, waarmee zij steeds worden aangeduid behalve in geval zij zelf in de buurt zijn. Zo werd Nofutwok Uropmabin gewoonlijk aangeduid met de benaming *Kasengki* (die van de demonen) vanwege zijn relatie met de geesten, zijn zoon *Bebopbaki* met *We-ki* (die met zijn sexualiteit) vanwege zijn vele, vergeefse pogingen om opnieuw een vrouw te trouwen nadat reeds meerdere vrouwen bij hem ofwel gestorven ofwel weggelopen waren.

Hoewel men van naam kan wisselen of met meerdere namen tegelijkertijd kan worden aangeduid is men zich bewust dat deze namen niet alle gelijkelijk met de persoon zelf verbonden zijn. De bij de geboorte ontvangen naam is de *ningil dito-ki* (lett. de naam voor altijd), de eigenlijke naam.

In het algemeen wordt de clannaam niet genoemd; eerder — als dit ter onderscheiding van andere gelijknamige personen nodig mocht zijn — maakt men gebruik van de naam van het dorp waar de betrokken persoon woont. In tegenstelling tot onze en nu onder hen inmiddels ingeburgerde gewoonte, welke ik bijgevolg ook hier bezig bij het noteren van namen, werd door hen zelf de clannaam of de naam van het dorp genoemd vóór de persoonsnaam, bijvoorbeeld Uropmabin Tuki. In een enkel geval wordt de clannaam gehanteerd bij wijze van persoonsnaam; in het dorp Iurbakon was al jarenlang een jongen die daar algemeen werd aangeduid met zijn clannaam Mimin; toen ik bij zijn dorpsgenoten informeerde naar zijn persoonsnaam, bleek niemand van hen deze te kennen. Zijn er twee of nog meer met dezelfde naam, dan kan men ter onderscheiding een bijzonderheid van elk hunner aan de naam toevoegen. Zo werden de twee Ioka in de Apmisibil naar hun huidskleur onderscheiden in *Ioka-birki* (de donkere Ioka) en *Ioka-woki* (de lichte Ioka).

Het noemen van de eigen persoonsnaam behoort tot de morele onmogelijkheden. Door iemand rechtstreeks naar zijn naam te vragen, brengt men hem in verlegenheid. Zijn er geen anderen in de buurt, die in zijn plaats diens naam kunnen noemen, dan zal hij zich naar de vraagsteller toe buigen en hem zijn naam in het oor fluisteren. Bleek bij het noteren van de namen der werkers dat er onder de aanwezigen niemand was die een bepaald individu bij naam kende, dan fluisterde hij iemand van de aanwezigen zijn naam in het oor met de bedoeling dat deze vervolgens zijn naam hardop zou zeggen.

Het past niet de naam van een dode te noemen. Spreekt men over een

dode, dan gebruikt men een omschrijving, bijvoorbeeld 'onze pas ontslapen vriend', of men duidt hem aan in zijn relatie tot één der levenden, bijvoorbeeld 'de moeder van Baki'. Dit laatste doet men ook zeer vaak bij levenden. Zonder de betrokken persoon bij zijn naam te noemen duidt men hem in zijn relatie tot een ander, bijvoorbeeld 'het kind van Weripki', 'de vrouw van Jolweng'.

Zoals reeds terloops vermeld kunnen er twee of nog meer eenzelfde naam dragen. Doorgaans is dit geen toevalligheid, maar is de één naar de ander genoemd. Iemand kan zijn naam geven aan een ander of de moeder vragen zijn naam aan haar kind te geven. De moeder kan ook op eigen initiatief haar kind naar een ander noemen. Men verklaart dit gebruik met te zeggen dat de moeder een zekere overeenkomst in gelaatstrekken heeft waargenomen. Onderlinge gelijkens zou — aldus enkele informanten — berusten op een gemeenschappelijke herkomst van beider *bair*. Naar men zei bestond vroeger de gewoonte het kind de naam te geven van een overledene, pas tamelijk recent zou men er toe zijn overgegaan namen van levenden te geven. Toen het dorp Iburbakon in oorlog was, vroeg de oorlogsleider Kangfungmut aan zijn zuster het kind waarvan zij zwanger was te noemen met zijn eigenlijke naam Alutweng. Zelf heb ik nooit anderen hem bij deze naam horen noemen. De naam waarmee hij wordt aangeduid, Kangfung-mut, ontleent hij aan zijn nog levende vader Kangfung. De toevoeging *mut* duidt op iets jong, bijvoorbeeld *a-mut* (jonge bomen) en kan dus gevoegelijk worden vertaald met junior: Kangfung-junior. De clan-oudste van de Seramanki, Atungdam van het dorp Arungbonaip, gaf zijn naam eerst aan zijn vrbrzo, Atungdam-mutki; later gaf hij deze naam nog eens aan een kind van zijn eigen zoon. Een man die zelf vanwege kaalhoofdigheid werd aangeduid met de naam *Deloki* (de kale), gaf deze naam door aan een kind, *Deloki-mutki* (lett. de jonge kale). Zo gaf ook de man, die naar zijn stijve knie Bangupki (die met zijn knie) genoemd werd, deze naam door aan een kind. De jongen die met iemands naam begiftigd is, wordt in de praktijk vaak enkel met *Mutki* aangeduid; hierbij moet ik opmerken dat ik dan meestal niet begreep welke *Mutki* men voor ogen had, maar voor hen zelf leidde dit klaarblijkelijk niet tot verwarring.

De betekenis van deze naamsoverdracht is mij niet duidelijk, temeer omdat er geen bepaald systeem in te ontdekken viel. Men kan wel zeggen dat het steeds ging om namen van in hun gemeenschap belangrijke mannen. Dat de oude Kangfung zijn naam gaf aan zijn tweede zoon, werd algemeen uitgelegd als een teken dat hij niet zijn eerste zoon Aserbir, maar zijn tweede zoon Alutweng tot opvolger als familie-oudste wenste.

Daarnaast kende men ook naamsoverdracht zonder de toevoeging *mutki* (junior). Deze naamsoverdracht werd uitgedrukt in de toevoeging *weng*, bijvoorbeeld Damen en Damenweng. Bij zulke een naamsoverdracht gaat het echter doorgaans over in leeftijd weinig verschillende personen.

Degenen die op grond van een gemeenschappelijke naam in een bijzondere relatie tot elkaar staan, noemen elkaar *asek-a*, wat wij vertalen met naamgenoot. Deze wederkerige benaming geldt ook tussen personen, die elkaar met dezelfde verwantschapsterm betitelen, bijvoorbeeld vrouws broer en zusters man. Ik kreeg de indruk dat men op grond van dezelfde eigennaam of verwantschapsterm recht heeft op elkaars bijzondere belangstelling.

Sterft de junior-naamgenoot, dan behoort tot de rouwklachten de uitroep: *ningil sifen fetroserup o* (wij hebben hem een . . . naam gegeven). De bijvoeglijke bepaling *sifen* ben ik alleen in verband met namen tegengekomen. Als een kind door anderen van diefstal wordt beschuldigd en zodoende het gevaar dreigt dat hij genoemd zal gaan worden met de naam *Seki* (dief), kunnen de ouders protesteren met te zeggen: 'Met te liegen willen ze ons kind een *ningil sifen* geven'. Men wil een naam geven waaraan in het kind zelf geen realiteit beantwoordt. De rouwklacht boven zou ik daarom willen vertalen met: wij hebben een loze naam gegeven; met andere woorden: er was niets in het kind dat een relatie tot zijn naamgenoot rechtvaardigde.

Resumerend kan worden vastgesteld dat niets zozeer aan de persoon zelf is verbonden als zijn naam, dat de naam eerder vast zit aan de *bair* als het blijvende element in de mens dan aan de mens zelf; anderzijds verwijst de naam tevens naar een relatie met de werkelijkheid buiten hem, een bepaalde persoon, rivier, berg, etc.

KINDERSTERFTE

Statistieken over kindersterfte kan ik niet voorleggen. Het beste kan ik uitgaan van een voorbeeld, de overzichtelijke clan Urfon te Benejakwol. De onderrussen tweemaal overgrootvader geworden Mangoljondokrar en zijn vrouw leven nog; zij zijn de grondleggers van de clan Urfon binnen de Apmisibil. Van hun zeven kinderen zijn er zes groot geworden. De oudste zoon Bipnit heeft bij zijn vrouw nu acht kinderen; er is nog geen kind van hen gestorven. De tweede zoon Denaweng heeft bij zijn vrouw vijf kinderen, van wie één is gestorven. Van de drie kinderen van de derde zoon Tangontap zijn echter al twee gestorven. Van de in de vier bovengenoemde huwelijken 23 geboren kinderen zijn er in totaal 4 kinderen jong gestorven. Bij nauwkeurig onderzoek in het dorp Iburbakon bleken er van de uit 28 moeders geboren 78 kinderen 22 te zijn gestorven voor het bereiken van de leeftijd van vijf jaar. Het valt mij op, dat er relatief nog veel sterven nadat ze zijn gespeend en doorgaans meer jongens dan meisjes. Exacte gegevens zijn moeilijk te verkrijgen, wel kan men vertellen hoeveel kinderen er geboren zijn en hoeveel daarvan zijn gestorven, doch het is zeer moeilijk ook maar bij benadering de leeftijd te ontdekken waarop het kind stierf.

KINDERAANTAL PER GEZIN

Uit de enkele, hierboven vermelde cijfers kan reeds worden geconcludeerd dat het aantal kinderen per vrouw veel hoger ligt dan in de Baliemvallei, waar vier kinderen per vrouw een zeldzaamheid is. De bovengenoemde clan Urfonte Benejakwol telt gemiddeld vijf in leven zijnde kinderen per vrouw. Bovendien mag worden verwacht dat de echtgenoten van de drie getrouwde broers nog meer kinderen zullen krijgen. De vrouw van de oudste der broers heeft nu acht in leven zijnde kinderen, terwijl een negende voor de toekomst nog niet uitgesloten lijkt.

Zij schenken een opvallende aandacht aan de volgorde in geboorte van de kinderen. Bij het noemen volgens de volgorde van geboorte maakt men gebruik van de vingers van een hand. De eerstgeborene is de *wopki* (oudste), de daaropvolgende *kasipki* (middelvinger), de daarop volgende *kaklarki* (ringvinger) en de jongste is *kalak* (pink). De benamingen *wopki* (oudste) en *kalak* (jongste) zijn enkel toepasselijk voor het oudste en het jongste kind. De benamingen *kasipki* (middelvinger) en *kaklarki* (ringvinger) gelden voor al de andere kinderen, zonder dat men precies kan duidelijk maken wie er onder de *kasipki* en wie er onder de *kaklarki* vallen. De aanduidingen *kaklar* (op één na jongste) en *kalak* (jongste) worden in het dagelijks leven soms gebruikt bij wijze van eigenaam, maar doorgaans worden zij verbonden met de eigenaam, bijvoorbeeld *Kalak-Betop*, *Kaklar-Balmen*. Deze laatste aanduidingen komen pas in gebruik als redelijkerwijze van de moeder geen kinderen meer mogen worden verwacht.

De kinderen volgen elkaar op met een tussenpoos van twee tot drie jaar. De tussenpoos bij de eerste kinderen ligt dicht bij de twee, bij de latere kinderen doorgaans dicht bij de drie jaar. Officieel is de vrouw gerechtigd haar man huwelijksomgang te weigeren, zolang het laatstgeboren kind nog geen tandjes heeft. Heeft het echter tandjes zodat het ook al van bataten mee kan eten, dan mag de man zijn aanspraken op haar doen gelden. Hoewel er vrouwen zijn, die dit recht van de man niet willen honoreren, blijken er ook vrouwen te zijn die reeds voor het verstrijken van de officieel geldende termijn weer ter beschikking staan.

TERMINOLOGIE VOOR VOORTBRENGEN

De gebruikelijke term voor baren is het werkwoord *faron*. *Faron* behoort tot de werkwoorden, welke betekenis sterk varieert naargelang de situatie waarin ze worden gebruikt. Dat men in verband met voortbrengen van kinderen niet klaar komt met enkel de betekenis baren, bleek reeds uit het

feit dat het soms van de vader en moeder samen wordt gezegd (p. 165).

De handeling van voortbrengen, gezien vanuit de vader met betrekking tot al zijn kinderen, wordt uitgedrukt in het werkwoord *bikre-faron*. *Bikron* wordt ook gebruikt voor het zich ontvouwen van een bloemknop in de verschillende bloemblaadjes. De bloemblaadjes zijn enerzijds duidelijk van elkaar onderscheiden, anderzijds met elkaar verbonden in het gemeenschappelijk uitgangspunt, het hart van de bloem. Bij het werkwoord *bikre-faron* kan men denken aan het beeld van een tros bananen of van de vijf onderscheiden vingers aan één hand. Behalve de algemeen blijvende betekenis van voortbrengen beluistert men in *bikre-faron* de nuance van zich vertakken. Dit werkwoord gebruikt men om de relatie van de vader tot zijn kinderen weer te geven.

Daarom is het des te opvallender dat een kind niet *kalak* (pink, jongste) wordt genoemd omdat het het laatste kind van de vader is, maar uitsluitend in relatie tot de moeder. Een man met meerdere vrouwen telt onder zijn kinderen tenslotte meerdere *kalak* (jongsten). In geval een weduwe met kinderen uit het voorafgaande huwelijk opnieuw trouwt en kinderen baart, hangt de benaming volgens het systeem van oudste tot jongste af van het feit of de kinderen uit haar eerste huwelijk bij haar zijn gebleven — in dat geval telt men door —, of dat deze eerste kinderen buiten beschouwing kunnen worden gelaten, omdat zij bijvoorbeeld bij een broer van de overleden man zijn achtergelaten. In dat geval begint men opnieuw te tellen met een *uopki* (oudste) etc. Sterker nog dan de relatie tot de moeder wordt dus in dit gebruik de onderlinge relatie van de kinderen benadrukt.

DE VERWANTSCHAPSTERMEN EN HUN GEBRUIK

In het dagelijks verkeer geniet het gebruik van verwantschapstermen de voorkeur boven het gebruik van eigennamen. Men zegt bijvoorbeeld liever: 'daar komt de moeder van Kobarweng' dan dat men de betrokken vrouw bij haar eigenaam aanduidt. Gevoelsmatig luistert het hanteren van verwantschapstermen zeer nauw. Hier staat naast dat men de beschikking heeft over meerdere variabelen, waaruit naargelang van de situatie een door de traditie bepaalde keuze moet worden gedaan. Allereerst heeft men de binnen het ene taalgebied streekgebonden variabelen, waar ik in de inleiding reeds op heb gewezen (p. 5v.). Soms is het moeilijk uit te maken of een bepaalde term oorspronkelijk is of ontleend aan een elders in het Sterrengebergte gebruikelijk systeem. Ter illustratie geef ik de termen die betrekking hebben op de oudste of oudere broer. Hoewel ik soms de tot een oudere broer gerichte term *atok* opving, verklaarden mijn informanten dat in de Apmisibil de term *atong* oorspronkelijker was. Doorgaans echter, vooral als er een tamelijk groot

leeftijdverschil is, richt een jongere broer zich tot zijn oudere broer met de in eerste instantie aan de vader toekomende term *ating*. Derden echter zullen de oudere broer aanduiden met de verwantschapsterm *e fiki*, daarbij in het midden latend of deze persoon slechts één van de oudere broers is of de oudste broer. De jongere broer zelf én derden kunnen deze oudere broer ook aanduiden met de term *bea*. In eerste instantie komt deze titel toe aan de oudste broer. Bij diens afwezigheid, bijvoorbeeld omdat de oudste broer gestorven is, wordt deze term gebruikt voor de op hem volgende broer. De term *bea* zal men niet horen gebruiken door een kleine jongen – deze zal zich tot hem richten en naar hem verwijzen met de term *ating* –, hoewel derden wel de term *bea* kunnen gebruiken om de relatie aan te duiden van een oudere jongen tot een kleine jongen. In sommige situaties echter hoort men de term *bea* gebruiken voor de relatie van de grootvader tot zijn kleinkinderen, d.i. vaders-vader of moeders-vader naargelang de moeder *viril-locaal* of *uxori-locaal* is gehuwd. Er zijn dus minstens vijf termen voor oudere of oudste broer mogelijk, maar geen enkele term is exclusief, ook de termen *atong* of *fiki* niet. Behalve zijn eigen oudere broers zal een kind ook zijn vaders oudere broers zoons aanspreken met *atong*, zelfs als zij jonger zijn dan hij zelf. Zo zullen anderen iemands vaders oudere broers zonen aanduiden met de term *e-fiki* ongeacht de leeftijd.

Tegenover deze vijf mogelijke termen voor oudste broer staat slechts één term voor jongere broer, *ning* of *ningki*. Deze term geldt echter ook voor broers-zonen, ongeacht de leeftijd van deze broer, voor vaders jongere broers zonen en moeders jongere zusters zonen. Uit deze ongelijke verhouding van mogelijke termen blijkt dat de oudere of oudste broer een belangrijke positie toekomt in deze maatschappij, die overeenkomstig de nuances in betekenis der verschillende termen nader kan worden gepreciseerd.

Met dit voorbeeld heb ik hopelijk voldoende aangetoond dat aan de verwantenterminologie geen recht gedaan wordt wanneer men zich beperkt tot een opsomming van de termen en een vermelding van een eenduidige betekenis. Sommige termen geven niet enkel de verwantschapsrelatie aan, doch tevens bepalen zij het gedrag, dat op grond van die relatie van de betrokken personen mag worden verwacht. Hier staat tegenover dat de dagelijkse betrokkenheid op elkaar het gebruik van de verwantschapstermen mede bepaalt. Ter illustratie omschrijf ik het gebruik van de term *ating*. Met de term *ating* richt een kind zich tot zijn vader, in tweede instantie tot vaders broers. Een jongere broer kan zich met deze term ook richten tot zijn in leeftijd veel oudere broer. Moeders broers daarentegen worden aangesproken met *mom*, *momong* of *mama*, verondersteld dat moeders broers in een ander dorp verblijven. Verblijft het kind echter gewoonlijk in het dorp van moeders broers, bijvoorbeeld omdat moeder *uxorilocaal* is getrouwd, dan zal hij hen aanspreken met de in eerste instantie voor vader en vaders broers geldende

term *ating*. Door dit tweede gebruik van de term *ating* wordt de betekenis, opgeroepen door het eerste gebruik, nader gepreciseerd. Niet de verwantschapsrelatie geeft de doorslag, doch de onderlinge betrokkenheid op elkaar naar plaats. Ook al is moeder uxori-locaal getrouwd, voor vaders broer in het andere dorp blijft de term *ating* van gelding. Daar de locale betrokkenheid op elkaar heel sterk in de term *ating* meespreekt, leerden de ouders hun kinderen ook mij met *ating* aanspreken. Door derden wordt de vader aangeduid met de term *olki*. Deze term heb ik slechts zelden door derden horen gebruiken ter aanduiding van vaders broers; wel mogelijk is de door derden gebruikte meervoudsterm *anlilki*, verwijzing naar iemands vader met diens broers. Terwijl de aanspreektitel *ating* op grond van de lokaal gekleurde betrokkenheid zich leent voor uitbreiding tot meerdere, zelfs niet verwante personen, mits deze aanspreektitel door de betrokken persoon in zijn gedrag tot het kind wordt gerechtvaardigd, blijft op biologische gronden de door derden gebruikte term *olki* voor de natuurlijke vader gereserveerd, met dien verstande echter dat in zeldzame gevallen in het spraakgebruik vaders broer met de natuurlijke vader gelijk gesteld wordt.

Duidelijk is dat het gebruik van de verwantschapstermen en de daaraan corresponderende betekenis niet enkel door verwantschap, doch door meerdere factoren wordt bepaald. Grosso modo kunnen ze in drie categorieën worden onderscheiden: objectieve, subjectieve en functionele verwantschapstermen.

Onder de objectieve categorie vallen de termen, die doorgaans door derden worden gebruikt en enige termen, die door de betrokkenen zelf worden gebruikt, omdat de locale gescheidenheid van de betrokken verwanten de onderlinge relatie van subjectief diep ingrijpende beïnvloeding vrijwaart. De verwantschapstermen zijn paarsgewijs gevormd; aan de geëigende term voor de ene pool correspondeert een bepaalde term voor de andere pool. De termen voor aanverwantschap daarentegen worden doorgaans wederkerig gebruikt. Achter de term vermeld ik de betekenis die hieraan in eerste instantie toekomt; in een volgende regel de betekenissen in tweede instantie.

1 — *Categorie der objectieve termen*

- olki* — vader
— vabr
- okur* — moeder
okur-mero — mabrdo (*mero*, lett. jong van een dier)
- mirki* — zoon
— zozo; dozo; brzo; mabrzo; zuzo
- murkur* — dochter
— zodo; dodo; brdo; mabrdo; zudo
- fiki* — oudere broer

- vaoubzro
inkur — oudere zuster
 — vaoubzro
ningki — jongere broer
 — vajobrzo; brzo; mojozuzo
nengkur — jongere zuster
 — vajobrdo; brdo; mojozudo
i kaning twee broers gezamenlijk
i katneng twee zusters gezamenlijk
malner broer t.o.v. zuster; zuster t.o.v. broer
tena — nakomeling, kind
 — zoon; zozo; dozo; brzo; mabrzo; zuzo
tenakor dochter
 zodo; dodo; brdo; mabrdo; zudo
bapkulol — vava; mova
onongkulolkur — vamo; momo
tenakapnim — zozo; zodo; dozo; dodo
mafolki — mobr
baskor — mobrvr
sine — zuzo
 — zoon
kortena — zudo
kormuk, lakon — mozuzo; mozudo
emol(kor) — doma / vrva; doma / vrmo, m.a.w. wederkerige verwantschapsterm voor schoonouders en schoonkinderen; tamelijk willekeurig tezamen met de termen *emolkor-im*, *emolong*, *merong*, *kalwonki*, *kalwonki-kor* wederkerig in gebruik voor schoonbroer, schoonzuster etc.

Het in deze categorie opgenomen woord *tena* (kind) is afkomstig uit de stereotiepe trilogie *kaka*, *wanang*, *tena* (mannen, vrouwen en kinderen), m.a.w. is in eerste instantie geen verwantschapsterm, doch een aanduiding van een bepaalde categorie binnen het geheel van de mensheid. Vanwege de ruime inhoud van het woord leent het zich voor gebruik in meerdere situaties. Met deze term bijvoorbeeld wordt ook de verhouding geduid van de manschappen tot hun oorlogsleider (*ara-ngolki*).

Hoewel in het Nalum doorgaans geen van het enkelvoud afwijkend meervoud bestaat, kent men wel een onderscheid tussen enkelvoud en meervoud van enkele der bovengenoemde termen; het meervoud van *fiki* (oudere broer) is *fiklil*, van *ningki* (jongere broer) *ningbil*, van *olki* (vader) *anlilki* (vader en diens broers).

Hoe nauw de onderlinge betrokkenheid van beide polen van een relatie

door hen wordt aangevoeld, komt tot uiting in de specifieke aanduiding voor vader en zoon samen, etc.: na vermelding van de ene pool, bijvoorbeeld *olki* (vader) geeft men het telwoord *lau* (twee), bijvoorbeeld *olki lau* (vader en zoon óf vader en dochter), *mirki lau* (zoon en moeder óf zoon en vader) etc. Dit kan echter alleen bij die termen, waarvan een aparte meervoudsterm bestaat. Naar hun vorm gelijken deze termen op zelfstandig gebruikte bijvoegelijke bepalingen door de toevoeging *ki* voor mannelijk, *kur* voor vrouwelijk. Zonder deze toevoeging vinden wij enkele van de genoemde termen terug in de subjectieve categorie. Intrigerend zijn in dit verband de termen *olki* (vader) en *okur* (oorspronk. *ol-kur*, moeder). *Ol* is een veel voorkomend zelfstandig naamwoord. In concreto komt men deze term allereerst tegen in de betekenis van faeces, bijvoorbeeld *ol wamon* (lett. de faeces doen gaan), *ol-buk* (faeceskuil, privaat). Het wordt echter ook gebruikt ter aanduiding van de darmen, bijvoorbeeld *ol wiridon*, de darmen verstrengelen voordat men ze op de as legt om ze te bereiden voor de maaltijd. *Ol* komt voor in diverse samenstellingen, bijvoorbeeld *a-ol*, het zachte, natte hart van een boom; *nong-ol*, het vezelige binnenste van de rotan; *kaip-ol*, klokhuis van een bepaalde pandanusvrucht.

2 – Categorie der subjectieve termen

Onder de subjectieve categorie plaats ik de termen, waarmee men zich richt tot of spreekt over zijn verwanten. Opvallend is dat meestal alleen de termen voor de oudere generatie wezenlijk verschillen van die der objectieve categorie, terwijl de termen voor de jongere generatie, hoewel verschillend, naar hun wezen gelijk blijven.

<i>ating</i>	– vader – vabr; vazuma; oubr
<i>ninong</i>	– moeder – vabrvr; vazuv; mozu hiermee correspondeert het gebruik van de term <i>tena</i> (kind); soms worden de termen wederkerig gebruikt.
<i>atong</i>	– oudere broer – vaoubbrzo; moouzuzo
<i>onong</i>	– oudere zuster – vaoubbrdo; moouzudo; vamo – momo; vazuv
<i>ning</i>	– jongere broer – vajobrzo; brzo; mojozuzo
<i>neng</i>	– jongere zuster – vajobrdo; brdo; mojozudo
<i>bafok</i>	– vava; mova
<i>sakom</i>	– vamo; momo

<i>tenaning</i>	— zozo; dozo
<i>tenaneng</i>	— zodo; dodo
<i>mom, momong, mama</i>	— mabr
	hiermee correspondeert het gebruik van de term <i>tena</i> (kind)
<i>momtena</i>	— zuzo
	— vazuzo
<i>momtenakor</i>	— zudo
	— vazudo
<i>momwajak</i>	— mabrzo
<i>nanwajak</i>	— mabrdo

Het gebruik van de subjectieve termen is sterk affectief gekleurd, met name de termen waarin een generatieverschil ligt uitgedrukt, zoals tussen ouders en kinderen. In het kind berust de relatie op een volstrekte afhankelijkheid van zijn ouders, te beleven in een exclusieve afhankelijkheid; bij de ouders staat hier tegenover een volstrekte verantwoordelijkheid, te beleven in een volkomen beschikbaarheid. Een analoge verhouding valt te constateren tussen jongere en oudere broers of zusters, te zien in het verlengde van de relatie kinderen-ouders. De ouders kunnen een gedeelte van hun verantwoordelijkheid overdragen aan het oudste kind, door hem op te dragen tijdelijk een ander kind op te passen; in dat kind beantwoordt hieraan een plicht tot gehoorzaamheid. Op dat moment vertegenwoordigen zij die hem oppassen zijn ouders. Zoals ouders zich verantwoordelijk voelen voor het voedsel van hun kinderen, zo voelen oudere broers en zusters zich op analoge wijze verantwoordelijk. Van deze termen bestaat geen aparte meervoudsvorm; daartoe moet men gebruik maken van de telwoorden, zodat bijvoorbeeld *bafok lau* niet kan worden vertaald met grootvader en kleinzoon, doch enkel met grootvader en diens broer.

3 — *Categorie der functionele termen*

Tenslotte resten ons nog enkele termen, die eerder de functie aanduiden, die aan bepaalde personen in de maatschappij wordt toegekend, dan de verwantschapsrelatie waarop doorgaans deze functie berust. Tegenover deze termen, eigen aan de ene pool, staan geen specifieke termen voor de tegenpool.

<i>ase</i>	— vader
<i>nawa</i>	— moeder
<i>bea</i>	— oudste broer
	— vava; mova
<i>ana</i>	— oudste zuster
	— vaoubndo; moouzudo
<i>umdopki</i>	— vava

	— mova; mava; vrva
<i>umdopkur</i>	— vamo
	— mova; mamō; vrmo

Als term voor de tegenpool komt de reeds vermelde term *tena* (kind) in aanmerking, in dit verband vaak te vertalen met ondergeschikte. Opvallend is dat deze termen, ook wanneer zij gebruikt worden als aanspreektitel, steeds vergezeld gaan van een bezittelijk voornaamwoord, bijvoorbeeld *ne nawa*, moeder (mijn moeder), *i kaka i ase*, de mensen hun vader. Met behulp van de termen *umdopki*, *umdopkur* duidt men bijvoorbeeld de 'meester' aan van een *awia-min*, de hoedster van een varken, maar ook de positie van de vrouw van de oudste van het dorp als zij met andere vrouwen naar de tuin gaat. In deze termen ligt een zekere zeggenschap over, een zeker bezit van levende wezens besloten. De termen zijn weinig affectief gekleurd. Men drukt er de verhouding mee uit tussen de ouders en hun oudere kinderen of tussen een oudste broer en zijn reeds volwassen of bijna volwassen jongere broers. Het wijst op een gezamenlijk staan voor gemeenschappelijke belangen, bijvoorbeeld economische. Voor de goede orde is enerzijds bij de kinderen een zekere ondergeschiktheid vereist en anderzijds bij de ouders een zeker gezag. Ook op dit niveau delen de oudere kinderen in zekere zin in de zeggenschap van de ouders over de jongere kinderen, welke wordt toegespitst in de oudste broer en oudste zuster of in de grootouders.

In het algemeen zijn de termen binnen de dorpsgemeenschap het meest gedifferentieerd. Uitgangspunt is het gezin, bestaande uit vader, moeder en de kinderen. Vervolgens wordt een in alle categorieën doorgevoerde onderscheiding gemaakt tussen oudere en jongere kinderen. De voor grootouders en kleinkinderen gebruikelijke termen wijzen op een verhouding, analoog aan de relatie tussen oudere en jongere kinderen. Met vaders broers kinderen heeft men contact via de eigen vader: is vader zelf oudste broer dan worden al zijn kinderen door vaders broers kinderen betiteld als oudere broer en zuster, ook al zijn zij misschien jonger. Na het gezin komt de bredere kring van de dorpsgemeenschap, bestaande uit vaders broers en hun gezinnen. Woont bijvoorbeeld vaders zusters man ook in het dorp, dan zullen zij hem niet met de specifieke relatieterm aanduiden, doch hem gelijk stellen met vader en diens broers.

Er is weinig variatie in de termen voor de verschillende vormen van aanverwantschap. Opvallend is de afwezigheid van termen voor de generaties voorafgaande aan de grootouders. In de loop van deze studie zullen wij wel nog met enkele relatietermen worden geconfronteerd, zoals *omia*, *onkor*, maar mijn informanten voelden zich onzeker, wanneer ik hen vroeg de inhoud van de term te preciseren; daarvoor ontbreken vergelijkingspunten in het dagelijks onderling verkeer. Deze termen leven alleen in de bij wijze van

mythen overgeleverde verhalen. Zo nodig zal ik proberen ter plaatse de betekenis der termen bij benadering te omschrijven. Misschien dat bij bestudering van de terminologie van de omliggende gebieden het kader naar voren zal komen waarin een verwantschapsterm zoals *atang* thuis hoort.

HOOFDSTUK XII POLYGYNIE, WEDUWEN EN WEZEN

In gebieden waar polygynie voorkomt wordt men geconfronteerd met complicaties in het gezinspatroon die de harmonie in het gezin niet ten goede komen. Een uitzonderlijke status hebben de weduwen, die alleen al vanwege de werkverdeling in de tuin aangewezen blijven op een man, ofwel één van de verwanten van de overleden echtgenoot ofwel één van haar eigen verwanten. Tenslotte zijn er de wezen, die in een bestaand gezin moeten worden opgenomen. Voordat ik inga op de vorming en opvoeding der kinderen in het gezin, wil ik daarom eerst aandacht schenken aan deze drie categorieën.

POLYGYNIE

Binnen het gebied van de Apmisibil registreerde ik in Augustus 1968 in totaal 90 gehuwde mannen. Deze 90 huwelijken kunnen als volgt worden gepreciseerd:

- 69 monogaam
- 12 twee vrouwen
- 4 drie vrouwen
- 4 vier vrouwen
- 1 zes vrouwen.

Zoals de getallen hier staan, is het aantal polygyne huwelijken geïnterpreteerd. Er is geen onderscheid gemaakt tussen gelijktijdige en opeenvolgende polygyne huwelijken; in meerdere gevallen huwde de man pas zijn tweede vrouw, toen zijn eerste vrouw gestorven was, terwijl sommigen na monogaam met de eerste vrouw geleefd te hebben na haar dood polygaam gingen leven. Onder dit getal ressorteren ook de weduwen, die opnieuw zijn getrouwd door verwanten van de overleden echtgenoot, waarbij de onzekere factor in het spel komt in hoeverre dit nieuwe huwelijk inderdaad als huwelijk wordt beleefd. Tenslotte vallen hieronder huwelijken, waarbij de eerste vrouw scheidde, toen de man de tweede vrouw trouwde. Om deze onderscheidingen te kunnen aanbrengen is een zo diepgravend contact vereist met de verschillende gezinnen, dat ik al spoedig een poging tot nadere precisering opgegeven heb.

Met dezelfde restricties vermeld ik de getallen, geregistreerd buiten het

gebied van de Apmisibil, op de helling ten westen van de Okbi. In het gebied rond de zijrivier Okbetel heb ik 40 huwelijken genoteerd, waarvan:

30 monogaam

8 twee vrouwen

2 drie vrouwen.

In het aan het gebied rond de rivier Okbetel grenzende gebied van de Okefok registreerde ik 42 huwelijken:

38 monogaam

4 twee vrouwen.

Met één oogopslag ziet men het verschil tussen deze twee gebieden: 10 polygyne huwelijken op een totaal van 40 en 4 polygyne huwelijken op een totaal van 42. Ter nadere verklaring kan worden vermeld dat rond Okefok toevallig veel meer pas gehuwden woonden dan rond Okbetel.

In tegenstelling tot het eerste huwelijk gaat bij het huwelijk met een tweede vrouw het initiatief meestal uit van de man of van de vrouws vader, doch initiatief der vrouw mag niet worden uitgesloten. Onderhandeling over de bruidsprijs en uitwisseling van bruidsprijs en tegengift vindt plaats als bij een eerste huwelijk, maar meestal is er geen ceremoniele huwelijksluiting in de gezinswoning.

Soms wonen de vrouwen samen in één huis, soms in verschillende huizen in één dorp. Heel dikwijls echter blijft de later getrouwde vrouw wonen in het dorp van haar verwanten en reist de man tussen beide dorpen op en neer. Meestal is dit een blijk dat het tweede huwelijk van de man niet de instemming heeft van zijn eerste vrouw. Ook valt nogal eens te constateren dat de eerste vrouw de gezinswoning verlaat en intrekt bij haar oudste zoon.

Ik had de indruk dat de meeste mannen wel eens in hun leven een poging doen tot het trouwen van een tweede vrouw. Deze poging kan meer of minder serieus zijn, zoals ook het verzet, dat doorgaans hiertegen van de eerste vrouw mag worden verwacht, verschillende vormen kent. Hierbij sluit ik niet uit dat een man met instemming van zijn eerste vrouw op zoek gaat naar een tweede vrouw; het feit echter dat ik over geen enkel voorbeeld beschik, pleit eerder voor het tegendeel. Ik meende te constateren dat elk meisje dat als eerste vrouw wordt getrouwd, verwacht ook enige vrouw te zullen blijven. Onder de mannen gaat het gezegde, dat (nog afgezien van de raadgevingen van andere verwanten) de moeder van de man zelf haar schoondochter op het hart drukt hierin de man nooit toe te geven en meteen stelling te nemen als ook maar uit iets blijkt dat een man interesse in een tweede vrouw toont. Toen onlangs een pas getrouwde man na een spel volley-bal thuis kwam met de idee dat zijn eten klaar stond, bleek zijn vrouw niet te hebben gekookt, omdat zij had gezien dat bij dit spel ook niet getrouwde meisjes hadden meegedaan. Hij van zijn kant had een poging gedaan haar te overtuigen dat hij totaal geen interesse had in een tweede vrouw; toen zij niet van plan bleek op haar besluit

niet voor hem te koken terug te komen, had hij er ook niet langer bij haar op aangedrongen. Als motief om zich tegen trouwplannen van de man te verzetten geldt, dat de eerste vrouw dan alleen zal komen te staan voor de taak de kinderen groot te brengen. Soms gaat de vrouw haar man te lijf, wordt zij handtastelijk. Er bestaat een reële mogelijkheid dat zij zich van de man terugtrekt en met meenemen van de kinderen naar haar verwanten terugkeert. Zij kan ook dreigen zichzelf te verdrinken, zo de man zijn pogingen niet staakt. Van Bipnit Urfon is algemeen bekend dat hij minstens drie keer serieus heeft geprobeerd een tweede vrouw te nemen. De eerste keer dat hij een meisje mee naar het dorp bracht, liet hij haar achter in het huis van zijn jongere broer Denaweng, waarschijnlijk nog in de hoop dat zijn vrouw van opinie zou veranderen. Zij zette hem en het meisje zo onder druk dat Bipnit het meisje heeft laten gaan. Bij de derde poging begaf zij zich naar het meertje Alengsit om zich te verdrinken. Broers van de man hebben haar op weg daarheen ingehaald en haar daarvan weerhouden, doch ook deze keer stelde zij als voorwaarde dat hij het meisje zou wegsturen (p. 120).

Het bezit van meerdere vrouwen stempelt iemand tot een vermogend man, hergeen wordt uitgedrukt in de term *kor-isoom* (rijk aan vrouwen). Iemand die te jong al meerdere vrouwen wenst, wekt bij anderen de lachlust of verontwaardiging. Hij wordt beticht van *isoom-daron* (de rijke willen uithangen). De gemeenschap verwacht van een man dat hij aan bepaalde eisen heeft voldaan, voordat zij haar instemming betuigt. De meeste bekendheid genoot de oudste van de clan Alwolmabin, Kitokmena, die — hoewel niet gelijktijdig — zes vrouwen heeft getrouwd. Mij ontbreken de gegevens om een nauwkeurig verslag te kunnen geven van het verloop van deze huwelijken; mij is wel bekend dat zijn eerste vrouw spoedig gestorven is — zij liet hem toen slechts één kind na — en dat één van zijn laatste vrouwen na enige tijd van hem is weggelopen. Bij wijze van eigennaam werd Kitokmena aangeduid met *isoomka* (de rijke).

Getuigt deze benaming van bewondering, tevens was men geneigd met hem in zekere mate de spot te drijven vanwege zijn zes vrouwen. Van iemand met meerdere vrouwen wordt gezegd dat hij niet weet waar hij zijn middagmaal moet halen. De eerste vrouw verwijst hem naar de tweede, omdat zij met het zamelen van bataten niet op zijn komst zou hebben gerekend. De tweede vrouw stuurt hem met dezelfde motivering verder of terug, zodat hij uiteindelijk zelf naar de tuin heeft te gaan om wat bataten uit te steken en ze zelf te bereiden in het mannenhuis. Hoewel Fenbumen drie vrouwen had, bleek hij doorgaans alleen werkzaam te zijn in zijn groententuin, een tuin die naar het voorbeeld van mijn modeltuin was aangelegd voor verkoop van groenten. Dit viel des te meer op omdat de mannen in de aangrenzende tuinen, die monogaam gehuwd waren, hun vrouwen wel voor dit van de eigen traditie afwijkende werk hadden kunnen interesseren. Voor de mannen echter is de

mogelijkheid om een tweede vrouw te nemen wel een wapen om de echtgenote enigermate naar de hand te zetten.

Bij de bevolkingsregistratie in Augustus 1968 werden in de Apmisibil 131 jongens en 139 meisjes geteld. Hieruit blijkt reeds dat de meisjes in de meerderheid zijn. Relatief is het aantal ongehuwde meisjes echter groter dan uit deze getallen blijkt. De jongens variëren in leeftijd van nul tot vijftwintig jaar, de meisjes daarentegen van nul tot hoogstens zeventien jaar, daar zij jonger trouwen dan de jongens. Binnen het gebied van de Apmisibil stoten we dus op een vrouwenoverschot; hetzelfde mag worden aangenomen van de aangrenzende gebieden.

Naar men zei waren er vroeger tamelijk veel mannen die niet aan trouwen toekwamen. Dit zal nader met feiten worden geïllustreerd bij de behandeling van de voorafgaande generaties in het volgende deel. Daar staat tegenover dat de oudste broer er soms wel twee of nog meer had getrouwd. Bij mijn komst in de Apmisibil leefde er op de Lelum nog een al hoog bejaard man van de clan Uropmabin, die nooit getrouwd was geweest, zonder dat aan hem tekenen van onvolwaardigheid te bespeuren waren. Men noemde mij eveneens bij name diverse jongeren buiten het eigenlijke gebied van de Apmisibil, die reeds de huwbare leeftijd waren gepasseerd zonder blij te hebben gegeven ooit te willen trouwen.

WEDUWEN

Binnen de categorie van de *salipkur* (weduwen) moet men onderscheid maken tussen degenen die pas weduwe worden nadat de uit het huwelijk geboren kinderen de volwassenheid reeds of bijna hebben bereikt, en degenen die reeds na enkele jaren huwelijksleven weduwe worden. In het algemeen geldt van de weduwen, dat zij op grond van de betaalde bruidsprijs ter beschikking staan van de verwanten van de overleden man. Hoe vrij deze algemene stelregel in de praktijk wordt gehanteerd zal blijken uit de voorbeelden, die mij van de laatste jaren ter beschikking staan.

Als meisje was Oktalum Ningdana een jongen gevolgd naar de Oktasop, waar zij door hem werd getrouwd. Toen haar man stierf had zij van hem een dochter en was zij zwanger van een tweede kind. Met haar dochter is zij naar haar ouders in de Apmisibil teruggekeerd. In hun huis had zij haar vaste plaats tegenover de moeder nabij de vrouwenuitgang. Zij zorgde voor zichzelf en haar dochter. Hier baarde zij ook haar tweede kind, dat na een jaar is gestorven. Toen zij zo een drietal jaren bij haar ouders had ingewoond, is zij opnieuw naar de Oktasop vertrokken. De verwanten van haar overleden man hadden iemand van een andere clan toestemming gegeven haar te huwen. Vandaar bereikte mij het bericht dat ook haar dochter uit het eerste huwelijk

was gestorven. Toen zij opnieuw naar de Oktsof vertrok schatte ik haar 23 jaar oud.

Joldakanip Kasipmabin verbleef met haar man Wengdinem Asiki in het dorp Sikintil temidden van haar eigen verwanten. Toen haar man stierf, had zij drie jonge kinderen. De jongere broer van haar man komt haar wel eens bezoeken, maar — naar haar broers mij zeiden — heeft haar niet getrouwd. In haar gezelschap is meestal één van haar eigen jongere broers van ongeveer 12 jaar. Het tuinwerk doet zij samen met een broer van haar moeder.

Tumbikur Urfon had een zoon toen haar eerste man, Kitweng Sitokdana, stierf. Toen zij opnieuw werd getrouwd door Dirban Sipka, een man dus van een andere clan dan haar eerste echtgenoot, bleef deze zoon achter bij de verwanten van de overleden man. Uit haar tweede huwelijk had zij een dochter, toen ook deze man stierf. Deze dochter uit het tweede huwelijk bleef achter bij haar moeder in Benejakwol, toen Tumbikur voor de derde keer werd getrouwd, nu door mobrzo Biratuk Kalaka. In dit derde huwelijk is zij de man tot tweede vrouw. Volgens de algemene opinie is hun graad van bloedverwantschap te nauw voor het aangaan van een huwelijksband; maar-regelen tegen dit huwelijk zijn er echter niet genomen. Op deze huwelijksband maakte mijn huisjongen mij opmerkzaam, toen ik mijn ontsteltenis had laten blijken over het debiele uiterlijk van de uit het huwelijk geboren kinderen.

Toen Silipmen Uropmabin stierf, werd diens eerste vrouw opgeëist door zijn oudste broer en diens tweede vrouw door zijn tweede broer, hoewel zij overigens nog een niet getrouwde jongere broer van huwbare leeftijd hadden. Beide vrouwen waren door Silipmen uxori-locaal getrouwd, de eerste in Sironaip, de tweede in Iburbakon. Omdat de eerste vrouw beschuldigd werd de hand te hebben gehad in de dood van haar man — aldus verklaarden haar broers mij — is zij in het dorp van haar moeder en broers blijven wonen. Zolang zij nog zwanger was van een kind van haar eerste man, zette diens oudste broer zijn eis op haar geen kracht bij. Sinds diens geboorte eist hij zowel moeder als kind op. Volgens haar eigen verwanten kan hij geen rechten op het kind doen gelden, omdat dit geboren is in het dorp van haar verwanten. Hoewel deze toestand reeds zeven jaren voortduurt, blijkt de oudste broer van de overleden man nog niet van zijn recht te hebben afgezien. Toen hij eens trachtte haar te achtervolgen, maar de vrouw hem te vlug af was, bleek al spoedig dat hij zich in de persoon had vergist en in feite haar zuster had achtervolgd. Dit bracht de nodige verwickelingen met zich mee van de kant van de man van die zuster, daar deze zijn verontwaardiging de vrije loop gaf. De weduwe zelf is intussen ongehuwd gebleven en zij doet samen in de tuin met haar mobrzo Takan Alwolmabin.

Wanneer we de bovengenoemde gevallen nog eens overzien blijkt dat de stelregel, dat een weduwe door een broer van de overleden man behoort te worden getrouwd, herhaaldelijk wordt doorbroken. Al aanstonds laat men

haar gaan naar haar eigen verwanten, wanneer de weduwe nog zwanger is van de overleden man. De broers van de overleden man maken doorgaans pas weer aanspraak op haar – en dan om een schadevergoeding te eisen – wanneer zij opnieuw een man gevonden heeft, die haar wil huwen. Hoewel rechtens de kinderen uit het eerste huwelijk toekomen aan de verwanten van de overleden man, hetgeen nog weer kan worden betwist als de man uxorilocaal was getrouwd, zijn zij geneigd deze rechten alleen te doen gelden ingeval van zoons. Soms blijven de kinderen achter bij de verwanten van de overleden man, soms bij de verwanten van de weduwe, soms worden zij meegenomen door de moeder in een volgend huwelijk. Een weduwe met kinderen kan doorgaans terugvallen op haar moeders broers of moeders broers zoons. Maar ik meen dat zij een duidelijker rechtsstatus heeft, als zij zich opnieuw laat huwen, desnoods door moeders broers zoon.

WEZEN

Onderscheid moet worden gemaakt tussen wezen en half-wezen; in de half-wezen kan men nog weer onderscheiden degenen wier vader of moeder is gestorven en degenen wier vader en moeder zijn gescheiden. Half-wezen volgen soms de moeder, wanneer deze naar haar eigen verwanten terugkeert; zij kunnen echter ook – met of zonder hun moeder – de voorkeur geven aan een verblijf bij de verwanten van de overleden vader. Niet zelden echter nemen zij hun intrek in het dorp van een getrouwde zuster. Gaan de vader en moeder uit elkaar, dan blijven de kinderen veelal bij de moeder, maar de mogelijkheid om bij de vader te blijven is niet uitgesloten. Een grote rol hierbij speelt natuurlijk de leeftijd, waarop zij tot wees of half-wees worden.

Toen Anseripki Setamanki een tweede vrouw nam, keerde zijn eerste vrouw, Mibakur Uropmabin, terug naar het dorp Iburbakon. Haar zoon en dochter gingen met haar mee. Zij bewoont een huis samen met haar dochter buiten de eigenlijke dorpskern. De zoon verbleef nu eens langere tijd bij zijn vader, dan weer voor langere tijd bij de moeder. Uiteindelijk werd hij beschouwd te behoren tot het dorp van moeders verwanten; deze hielpen hem zijn bruidsprijs bijeen te brengen toen hij wilde huwen. Toen ik enkele jaren later weer eens in de Apmisibil op bezoek kwam, bleek hij met zijn gezin verhuisd te zijn naar het dorp van zijn vader. Of hij daar zal blijven wonen, is nog niet te voorzien.

Overlijdt de moeder, dan blijven de kinderen doorgaans bij de vader. Trouwt de vader niet opnieuw, dan vallen hij en zijn kinderen terug op zijn eigen moeder. In geval onder de kinderen reeds een oudere zuster is, dan neemt zij de zorg op zich voor de andere leden van het gezin, ook al trouwt de vader opnieuw.

Onder de categorie van half-wezen vallen in zekere zin ook degenen die bij de geboorte niet door de moeder worden geaccepteerd, maar toch niet worden gedood. De bovengenoemde Mibakur Uropmabin, de eerste vrouw van Anseripki Setamanki, wilde bij de bevalling haar zoon niet accepteren. Op aandringen echter van de tweede vrouw van haar vader, de oude Kangfung van Iburbakon, heeft zij voor haar kind gezorgd totdat het kon worden gespeend. Daarna is het kind jarenlang bij de tweede vrouw van zijn moeders vader gebleven. Kort nadat de moeder haar zoon toch weer bij zich in huis had genomen, is zij van haar man Anseripki gescheiden, zodat de zoon opnieuw — nu samen met zijn moeder — in het dorp Iburbakon bij moeders verwanten terecht kwam. Een tamelijk ingewikkelde geschiedenis. Nog gecompliceerder echter wordt deze geschiedenis, als men te horen krijgt dat Mibakur na het spenen van haar eigen zoon, die zij vervolgens overdroeg aan de tweede vrouw van haar vader, de zorg op zich nam voor de oudste zoon van haar oudste broer Aserbir, omdat diens vrouw dit kind niet wilde. Niet dus het feit dat zij geen kinderen wilde was de reden dat zij haar eigen zoon verwierp. Ik veronderstel dat toen reeds het huwelijk tussen Anseripki en Mibakur aan het wankelen was. Na hem te hebben gezoogd heeft Mibakur de oudste zoon van haar oudste broer Aserbir weer teruggegeven aan zijn eigen moeder. Deze vrouw heeft sedert haar man nog veel kinderen geschonken, — zij hebben er nu negen — ondanks wrijvingen en conflicten. Overigens zijn deze twee gecompliceerde gevallen te uitzonderlijk om er een algemeen gedragspatroon uit af te lezen.

De behandeling, die volle wezen, *tena abonki* (lett. aan komen lopen kinderen), ten deel valt is overigens van geen geringer verscheidenheid. In de Apmisibil intrigeerde mij één geval van drie kinderen, twee zusters en één broer. Volgens mijn informanten zijn zij opgenomen in het gezin van vaders broer. Hoewel deze man met zijn vrouw uitstekend zorgt voor zijn eigen kinderen bleven de drie wezen zo sterk op elkaar aangewezen dat zij kennelijk niet echt opgenomen waren in dat gezin. Het oudste meisje is volgens de algemene opinie te jong reeds naar de Oksibil vertrokken om zich daar te laten trouwen, zonder dat zij op het moment van vertrek iemand wist die haar zou willen huwen. Haar broertje, een jongen van dertien jaar, ontving de helft van de bruidsprijs; de andere helft was voor de pleegvader en diens zoons. Deze verdeling viel mij vooral daarom op, omdat ik mij niet kon herinneren haar ooit in het huis van haar pleegvader te hebben aangetroffen. Doorgaans trof ik haar aan in gezelschap van een oudere weduwe zonder direct aanwijsbare verwantschapsrelaties. Haar jongere broer en zuster daarentegen trof ik meestal wel aan in het huis van de pleegouders, wanneer het etenstijd was 's middags maar, vergeleken met hun eigen kinderen, weinig buiten die tijd. Het jongste meisje, dat nogal eens ziek was, was iedere keer in gezelschap van haar broertje als zij bij mij kwam, nooit in gezelschap van een lid van het

gezin waarin zij waren opgenomen. In tegenstelling tot de eigen kinderen zien deze twee er mager en ondervoed uit.

Ik geloof dat hun oudste zuster, die meestal bij een oude, alleenstaande weduwe verbleef, van de drie er het best aan toe was. Een goede verzorging genoot ook één meisje dat bij haar moeders moeder achtergelaten was, toen haar moeder voor de derde keer in het huwelijk trad (p. 190). Een jongen, die hoewel zijn ouders nog leefden verbleef bij een oude, nooit getrouwde man ergens ver buiten het dorp op de helling van de Lelum (p. 189), kwam naar zijn uiterlijk te oordelen bij hem niets te kort. In zekere zin werd hij door zijn leeftijdgenoten benijd; volgens hun zeggen beschikten die twee constant over overvloedig dragende tuinen.

Mijn informanten stelden bij wijze van traditionele zede, dat wezen worden opgenomen in het gezin van een broer van de overleden vader en dat zij daar een gelijke behandeling genieten als de eigen kinderen. In de feitelijke behandeling waren zij niet geïnteresseerd. Toen ik hen eens op de concrete situatie van bovengenoemde drie kinderen wees, toonden zij zich verwonderd. Aan de concrete situatie hadden zij nog nooit aandacht besteed. Ook nu echter legden zij dit geval meteen weer naast zich neer met het stereotiep gezegde: *i kel tan* (lett. zij zelf) in de zin van: dat is hun zaak, daar hebben wij ons niet mee te bemoeien.

HOOFDSTUK XIII MOEDER EN ZOON

VAN VROUW VAN EEN MAN TOT MOEDER VAN EEN ZOON

Op eigen initiatief of gedwongen door haar vader verlaat een meisje haar verwanten om zich te laten trouwen door een jongen, die zij vaak nauwelijks kent. In de eerste weken van hun huwelijk, vooral als de bruidegom nog jong is, zijn ze voortdurend in elkaars nabijheid. Het meisje laat haar pas getrouwde man niet los, en de jongen, verbaasd over zoveel afhankelijkheid, geeft zich argeloos hieraan over. Ter illustratie het volgende: kwam de jongen na zijn huwelijk weer werken aan het vliegveld, waar het volgens een van hen zelf stammende bepaling alleen mannen toegestaan was om te werken, dan was zijn vrouw toch wel in de nabijheid, bijvoorbeeld om groenten of rupsen te verzamelen in het hoge gras. Doorgaans echter bleek na enige weken dat het meisje verkeerde in het gezelschap van de andere vrouwen van het dorp en dat de jongen zich weer teruggetrokken had op zijn eigen leefwereld, concreet in het mannenhuis ter plaatse.

Verschillende keren heb ik kunnen observeren hoe jonggehuwden hun leven samen begonnen met zich los te maken van het dorp; duidelijk werd dit tot uitdrukking gebracht in het bouwen van een gezinshuis met bijbehorend mannenhuis op tamelijk grote afstand van het dorp. Maar na verloop van een jaar, soms na drie jaar, werden deze huizen afgebroken en verhuisden zij naar het dorp. Het komt mij voor dat uiteindelijk vooral de man zich niet voldeaan voelde. Hij begon ondanks de afstand het mannenhuis in het dorp weer te frequenteren en, gestimuleerd door de andere leden, kwam hij er toe zich weer definitief in het dorp te vestigen. Als buitenstaander heb ik dit proces gezien als een langzame capitulatie van de vrouw voor haar man en van de man voor het mannenhuis. Ondanks de waarschuwingen van zijn vader en diens broer had de jongen in zijn jeugdig optimisme gedacht aan het gezelschap van zijn vrouw genoeg te hebben. Uiteindelijk blijkt dan dat zij toch te vreemd tegenover elkaar staan, dat zij te ver uiteen lopende belangen nastreven. Of had de jongen deze tijdelijke afzondering nodig om zich van zijn verwanten los te maken en zijn eigenwaarde te ontdekken? De vrouw zou — meen ik — dit leven in afzondering met alleen haar man wel willen volhouden om zo verzekerd te zijn de man geheel voor zich alleen te hebben. Betwijfeld mag worden of zij van haar kant de man voldoende vrijheid gunt om zich in

afzondering van de rest te handhaven.

Eerst had Baman Uropmabin zo'n huis op ruime afstand van het dorp Iburbakon. Vervolgens bouwde Tuki Uropmabin zich zo'n huis. Na enige tijd hebben zij hun huizen op één plaats samengevoegd. Daarna zijn zij weer uitéén gegaan en hebben zij nieuwe huizen gebouwd, nu echter in de nabijheid van het eigenlijke dorp. Bij Baman voegde zich zijn pas getrouwde, jongere broer Ngulanweng. Nadat Baman en zijn broer zich tenslotte in het dorp zelf hadden gevestigd, is men van daaruit op een goede dag ook Tuki's huis komen afbreken. Het werd opnieuw opgebouwd aan de rand van de al aanwezige huizen van het dorp Iburbakon. Ioka Kasipmabin van Sironaip daarentegen heeft zich nooit van zijn vader durven losmaken. Informanten verzekerden mij dat hij liever zijn huis had willen bouwen in de nabijheid van vaders broers zoon Ebilkal Kasipmabin, maar zijn vader had zelf het initiatief genomen tot het bouwen van een huis voor hem naast zijn eigen huis. Ioka heeft zich hiertegen niet verzet.

Als een vreemdelinge komt een meisje aan in het dorp van haar man en in zekere zin blijft zij dat. Als één van de eigenlijke dorpsbewoners ziek is, staat zij als vreemdelinge onder verdenking. Hoe diep dit wantrouwen tegen de vrouw geworteld is werd evident, toen ik eens Tuki Uropmabin in mijn huis verpleegde. Op de laatste dag van de oorlog – de enige dag overigens dat hij aan die oorlog deelnam – trof hem een pijl vlak onder zijn hart, zodat de punt aan de rugzijde naar buiten kwam. Nadat ik hem een paar dagen had verpleegd, kwam zijn vrouw, Tibip Setamanki, met in haar draagnet enkele bereide bataten. Tot dat ogenblik waren alleen zijn vaders broers en zijn eigen broers bataten komen brengen. Dat realiseerde ik mij overigens toen pas. Zodra Tuki in zijn kamer aan de stem hoorde dat Tibip voor de deur stond om hem bataten te brengen, schreeuwde hij vanuit zijn kamer, nog voor zij zich aan hem had vertoond: 'weg die vrouw, ik wil geen bataten van haar'. Dit was nu dezelfde Tuki die eens het hele dorp had durven trotseren om haar te kunnen trouwen en die twee jaar lang met Tibip alleen buiten het dorp had gewoond. De eerste keer dat hem iets ernstigs overkomen was, verdacht hij zijn vrouw, en waarschijnlijk niet alleen hij, doch ook zijn mannelijke verwanten die tot dat ogenblik in zijn bataten hadden voorzien. Zijn hele gedrag drukte ontsteltenis uit, omdat zij het had gewaagd hem zelfs tot in mijn huis te achtervolgen. Sindsdien zinspeelde hij erop dat hij zich misschien toch beter in hun eigen mannenhuis had kunnen laten verplegen.

Dit voorval opende mij de ogen en deed mij bevroeden dat het de mannen inderdaad menens was, wanneer zij zich vijandig uitlieten over hun eigen vrouw. Ik had er altijd een soort pose in gezien. Zijn vrouw is de reden waarom een man zich bij ziekte in het mannenhuis terugtrekt. In het diepst van zijn hart ervaart hij haar als een doem, die hij zelf heeft opgeroepen. Zolang de man gezond is, kan hij overmoedig zijn, het gevaar trotseren en zich

er zelfs door laten verlokken. Zodra echter zijn overmoed geknakt is, hij zich als hulpeloos ervaart, valt de verblinding van hem af en ziet hij – zoals hem in het mannenhuis steeds is voorgehouden – de vrouw als de belichaming van alles wat hem in zijn bestaan bedreigt. In het oppervlakkige dagelijkse contact komt deze spanning niet in haar volle kracht aan de oppervlakte. Tegen de achtergrond van een dergelijk voorval komen de terloopse opmerkingen van vooral oudere mannen opeens veel scherper uit. De man kan zich in dergelijke situaties weer vastklampen aan of verlaten op zijn broers en vaders broers; hij beschikt over een veilige basis waarop hij kan terugvallen.

De vrouw echter heeft niemand in het dorp van haar man die in deze situatie voor haar zal opkomen; zij moet zichzelf handhaven. Toen Tuki was hersteld, is hij weer met Tibip samen gaan werken in de tuin, heeft hij zijn dagelijks eten weer uit haar handen aangenomen, zocht hij haar weer op voor de copula. In mijn oppervlakkig contact bespeurde ik geen verandering in het gedrag van Tibip. Maar ik ben overtuigd dat Tibip dit voorval in mijn huis niet zal vergeten. Zij weet ook dat elke dag voor Tuki de mogelijkheid open staat met een andere vrouw thuis te komen, dat dan zijn handelwijze door de gemeenschap zal worden aanvaard en door velen zelfs gestimuleerd. Ook in dat geval zal zij alleen staan, omdat zij in zijn dorp uiteindelijk een vreemdeling is, afkomstig uit een andere clan.

Tegen deze achtergrond wordt begrijpelijk dat een vrouw tenslotte maar één doel voor ogen staat, dat zij maar één perspectief ziet in haar leven: het hebben van een zoon, die wel voor haar belangen zal opkomen. Zoals zij aanvankelijk heel haar energie richtte op haar man om hem voor zich alleen te bezitten, zo verlegt zij al heel spoedig haar aandacht op haar zoon. Niet onmogelijk lijkt mij dat een vrouw reeds vanaf het begin van het huwelijk de man alleen ziet in het perspectief van een zoon. Inzoverre heeft de moeder een veel duidelijker doelstelling met de kinderen dan haar man. Omdat de kinderen – zeker in de eerste levensjaren – veel meer op de moeder zijn aangewezen dan op de vader, heeft zij ook meer mogelijkheden om de kinderen vanaf het begin zo te vormen dat zij eens moeders ideaal zullen kunnen realiseren. Haar zoons moet zij zo aan zich binden, dat zij nooit in staat zullen zijn haar aan haar lot over te laten.

De vader daarentegen wordt zich pas in de loop van de jaren bewust van de mogelijkheden, die de kinderen hem bieden om datgene te verwezenlijken wat hij nu nog met zijn eigen broers meent te kunnen realiseren: een hechte groep vormen met voldoende relaties naar buiten om zich binnen het geheel van de diverse groepen staande te kunnen houden. Beide ouders zijn er op uit hun kinderen in zoverre zelfstandig te maken, dat zij zich in de hen bedreigende wereld van demonen en mensen weten te handhaven. Hierbij moeten zij voorkomen, dat zij door misdragingen van de kinderen voortijdig afgesneden worden van de gemeenschap waarop zij voorlopig nog zijn aangewezen. Het

gedrag van de kinderen mag geen aanleiding worden gebrouilleerd te raken met de bureu. Moeder ziet vóór zich het naar binnen gesloten gezin, waarbinnen zij zich eens veilig en onmisbaar zal weten. Vader ontdekt pas naderhand in zijn gezin de mogelijkheid een rol te kunnen spelen naar buiten. In zijn zoons ontdekt hij de mogelijkheid om naar binnen te domineren en in zijn dochters die om duurzame contacten te leggen met andere groepen. Voordat de vader zich echter van deze behoefte bewust wordt, d.i. naarmate namelijk de band met zijn eigen broers lossen wordt, is de moeder al jaren doelgericht bezig geweest met de vormgeving van haar ideaal.

Onvermijdelijk komen deze egocentrische tendenzen op de duur met elkaar in botsing, hetzij binnen het gezin, hetzij binnen de gemeenschap die uit de gezinnen van meerdere broers is opgebouwd. Dit enerzijds aangewezen zijn op elkaar en anderzijds elkaar willen benutten tot eigen welzijn staat niet veel initiatief toe en botst uiteindelijk op de belangen van de zichzelf steeds meer bewust wordende kinderen. Hoe hoog deze spanningen kunnen oplopen laat zich aflezen uit de wanhoopsdaad van de poging tot verdrinking. Niet zo maar van een enkele vrouw, doch werkelijk van meerdere vrouwen kwam mij ter ore dat zij daartoe aanstalten hadden gemaakt. Misschien niet allen even serieus, maar dan toch als een uiting niet verder te willen leven als haar belangen niet werden gerespecteerd. Enkelen hebben het ook inderdaad gedaan.

DE BEMOEIENIS VAN DE MOEDER MET HET HUWELIJK VAN DE ZOON

Bij de behandeling van het huwelijk is reeds naar voren gekomen dat de moeder probeert het huwelijk van de zoon te beletten (p. 120). Het huwelijk van de zoon ziet zij als een bedreiging van haar ideaal. Een andere vrouw dreigt haar plaats te zullen innemen. Zij zal dagelijks het eten klaar maken, de basis waarop de moeder haar toekomstplannen had gegrondvest. Toen Ioka, de oudste zoon van Nongwok Kasipmabin van het dorp Fisilkop, blijk gaf te willen trouwen, eiste zijn moeder dat hij daarmee zou wachten totdat zij zou zijn gestorven. Zij mokte tegen iedereen, die haar wilde aanhoren, dat Ioka niet het recht had haar in de steek te laten, omdat zij voor hem had gezorgd toen hij klein was, hem had geaccepteerd zodra hij geboren was, iedere dag voor hem de bataten had gepoft etc. Ioka had zich nooit veel van zijn moeder aangetrokken. Tot aan zijn huwelijk had hij bijna nooit een hand uitgestoken naar hun tuinen; lange tijd was hij zelfs van huis afwezig. Wanneer zijn moeder hem bij terugkeer deze afwezigheid verweet, waren er niet veel woorden nodig om Ioka naar pijl en boog te laten grijpen, zodat anderen in moesten springen om hen tegen elkaar te beschermen. Toen hij na een lange afwezigheid met een meisje terugkwam uit de Oktse met de bedoeling haar te

trouwen, wilde de moeder het meisje uit het huis weggagen, waar het onderdak gebracht was. Haar tweede zoon, een jongen van veertien jaar, die beseftte dat zijn moeder de verhouding alleen maar verscherpte, wees haar op het gemak waarmee Ioka al eerder naar pijl en boog gegrepen had en maande haar zich te matigen. Zij antwoordde dat Ioka niet het recht had pijl en boog tegen zijn moeder te richten, omdat zij steeds voor hem had gezorgd, en dat nu haar tweede zoon niet zo tegen haar mocht praten, omdat zij zijn moeder was. De man van zijn kant probeerde haar tot rede te brengen met te zeggen dat zij het nu maar beter kon aanvaarden, temeer omdat zij met de bruidsprijs ook op varkensvlees mochten rekenen: 'wat zouden zij daar nog aan hebben, als zij al dood waren'.

Uiteindelijk hebben moeder en zoon van een afstand tegen elkaar hun grieven uitgeschreeuwd, waarbij beiden door anderen werden vastgehouden opdat zij niet handtastelijk zouden worden. Ioka is getrouwd. Moeder is een paar dagen lang bij mij geneesmiddelen komen halen tegen buikpijn. Maar nog heel vaak heeft moeder haar tweede zoon gezegd, dat zij steeds voor hem zal blijven zorgen, en dat Ioka en zijn vrouw niet op ook maar één bataat uit haar hand moeten rekenen. De tweede zoon, die mij al de bijzonderheden vertelde, gaf blijk ingenomen te zijn met moeders voorliefde voor hem. Hij was zich nog niet bewust dat hij misschien ook eens pijl en boog op moeder zal moeten richten om zijn eigen vrijheid te bevechten.

Hoewel extravagant, dit geval van Ioka en zijn moeder staat niet alleen; in dit geval komt tot uiting hoe ver een moeder zich durft laten gaan. Tuki Uropmabin schrok niet terug om zijn moeder te trappen toen zij zijn huwelijk met Tibip Setamanki wilde tegenhouden, hetgeen voor haar en zijn broers een teken was dat Tuki bereid was over haar lijk te gaan. Toen een meisje na het dansen Kajang Ningdana bleek te volgen, hebben diens gezellen haar bezworen terug te gaan, diens moeder zou zeker naar de bijl grijpen. Toen men een meisje voor Bokno Kasipmabin bracht en de vader reeds accoord gegaan was en zijn vrouw nog meende te kunnen overhalen door te verwijzen naar her te verwachten varkensvlees, greep de moeder naar de bijl. Kajang en Bokno zijn twee jongens, van wie ik niet verwacht dat zij tegen hun moeder zullen optreden of tegen haar wil in zullen gaan. Toen Sara Uropmabin eens een nacht niet in het dorp had geslapen, maar naar eigen zeggen de nacht in het bos had doorgebracht, verweet zijn moeder hem dat hij de nacht met een meisje zou hebben doorgebracht. Jarenlang is zij zijn doen en laten nagegaan uit angst dat er een meisje in zijn leven zou komen. Bij zijn huwelijk tenslotte is het niet tot een scène gekomen. Zoals men bij een bevalling vraagt of de moeder het kind heeft geaccepteerd, zo vraagt men bij een huwelijksbericht of de moeder er in heeft toegestemd.

DE ZORG VAN DE MOEDER

De moeder van Ioka baseerde haar aanspraken op hem op hetgeen zij voor hem had betekend. Het is ontegenzeggelijk waar, dat een moeder veel voor haar zoon moet doen en ook doet. De eerste levensmaand is zijn plaats op de wereld het draagnet van de moeder. De bladeren op de bodem van het net moeten regelmatig worden vervangen. Met die bladeren reinigt de moeder eerst de baby en vervolgens werpt zij ze weg in het privaat of in het hoge gras. Gaat het kind huilen, dan krijgt het van moeder de borst, op welk uur van de dag of nacht ook. Weigert het de borst, dan wordt dit gezien als een teken dat de baby ziek is. Ook dan is het de moeder, die dagenlang in eenzaamheid met het kind op schoot bij het vuur in de woning zit, totdat het kind is hersteld. Ondertussen moet zij zorgen dat ook de andere kinderen niets tekort komen. 's Nachts komt de baby uit het draagnet en slaapt het in moeders armen op haar borst, terwijl de peuter zich nestelt in de holte van moeders opgetrokken knieën en haar buik.

Na het overbrengen van het kind naar de gezinswoning zoekt moeder de bataten voor het gezin aanvankelijk in een tuin vlak bij huis, maar al spoedig draagt zij de baby in het draagnet overal mee heen, waarheen de taak van zamelen haar roept, ook hoog de berghellingen op in het seizoen van de pandanus-pluk. Tijdens de werkzaamheden in de tuin zou de moeder het draagnet met de baby aan een boomtak kunnen ophangen, maar een moeder doet dit niet, zij houdt het kind bij zich. In de verhalen blijken demonen zo te handelen met hun babies om zich ongestoord over te geven aan het eten van leem, zonder dat ze bereid zijn te reageren op het huilen van hun kind. Is de moeder helemaal alleen met haar baby in de tuin, dan kan ze van wat stokken een vierkant maken, waar het draagnet tussen kan rusten op de grond. Meestal zijn er meerdere vrouwen samen in een tuin, zodat één van hen de baby bij zich kan nemen, zolang de moeder aan het wieden is of bataten moet rooien. Uiteindelijk weet een moeder heel veel werkzaamheden te combineren met het dragen van het kind in het net op haar rug. Ook de vader kan het werk aan de omheining even laten rusten en zich met de baby bezig houden, zodat de moeder uit de voeten kan met het planten van de batatenranken.

Wanneer de moeder na het tuinwerk al twee netten vol bataten heeft met daarbij vaak nog een bundel sprokkelhout, dan kan zij op de terugweg naar huis de baby voor in de armen nemen. Zij kan ook de band van het draagnet inkorten door een knoop te leggen in de draagband van het net en in dat net de baby nog weer bovenop de andere netten op haar rug meedragen. De last is zwaar en bij het opgaan van een helling legt moeder graag haar handen op het hoofd. Dit geeft haar een zeker evenwicht bij het klimmen. Is de baby al iets ouder, dan komt het draagnet bij het opladen van de lasten onderaan te hangen; daarboven komen dan de netten met bataten en sprokkelhout. Met

de baby in het net op de rug en de armen vol hout moet de moeder leren zich door de vrouweningang naar binnen te manoeuvreren zonder dat de baby tegen de deurposten stoot. Toch heeft zo'n manoeuvre niets geforceerd voorzichtig. Soms denkt men als toeschouwer: hoe moet ze dat nu weer klaarspelen? Maar het lijkt net alsof de baby in het draagnet een deel van de moeder zelf is geworden. Zoals zij zichzelf niet zal stoten, zo stoot zij ook niet het aan weerskanten uitstekende net met de baby.

Reeds na vijf à zes weken kan de moeder het kind op de schouder dragen. Hiertoe tilt zij het kind op bij het bovenarmpje, zoals zij hem de eerste keer al opving bij de bevalling en iedere keer als zij hem uit het draagnet haalde. Met één hand zwaait zij het op de schouder, schrijlings met de beentjes aan weerskanten van haar hals. Onder het gaan houdt zij hem zolang hij klein is bij zijn armpje vast. Opdat hij op haar schouder geen onverhoedse bewegingen zal kunnen maken, bindt zij hem om de polsjes een stuk touw met net genoeg speling van pols naar pols, dat het touw, mits de baby zijn handjes vooruit steekt, tegen haar voorhoofd rust. Doorgaans blijkt echter het touw niet tegen haar voorhoofd te rusten. Het kind is te beweeglijk om zich daardoor te laten binden.

Dat een moeder moeite doet om haar kind te leren stappen heb ik nooit geconstateerd. Zodra het uit zichzelf daarmee begonnen is, zal moeder hem wel uit de tuin op weg naar huis naast zich laten stappen, mits het pad daartoe breed genoeg is. Regent het, dan zal moeder het op schouder nemen en het een leeg draagnet om het hoofdje gooien om het tegen de regen te beschermen. Is het kind echter eenmaal zo groot, dat het zichzelf al kan voortbewegen, dan veroorlooft de moeder zich het kind niet altijd met zich mee te nemen, bijvoorbeeld 's middags wanneer de andere huisgenoten reeds thuis zijn terwijl zij elders nog iets heeft te doen. Bij het kind kan dit een heftig protest oproepen. Het zet een keel op, trappelt en probeert toch nog de moeder achterna te lopen, zodat moeder aarzelt en wacht totdat anderen zich over het kind hebben ontfermd. Het kind staat niet altijd onder direct toezicht. Het heeft ook zijn periodes dat het geheel alleen opzij van de gezinswoning voor de vrouweningang of in de tuin zit te spelen, graaiend naar stokjes en stenen. Het grijpt ook naar het kapmes, maar moeder zal hem eerder verbieden stukjes hout of stenen in zijn mond te stoppen dan dat zij hem verbiedt het kapmes naar de mond te brengen. Dit laatste is toch te groot om in te slikken. Voorzover ik mij kan herinneren is men nooit met een baby bij mij gekomen met zelf toegebrachte snijwonden. Wel waren zijn handjes vaak licht gewond of een beetje ontveld, bijvoorbeeld omdat hij gestruikeld was over een onder de batatenranken verborgen steen.

De hele dag is er contact tussen moeder en kind. Terwijl moeder bezig is met het plukken van *etil*-groente (steeltjes van een eetbare grassoort), praat zij voortdurend met het kind dat nabij haar in het gras zit. De *butok* (sprink-

hanenlarven) plukt moeder onder de bladeren van deze grassoort weg en stopt ze het kind toe. Moeder is degene die de hele dag aan het eten zoeken of bereiden is; moeder is het die hem te eten geeft. Contact met moeder betekent eten ontvangen. Neemt moeder de peuter mee naar de tuin, dan heeft zij meestal wel enkele gepofte bataten bij zich in haar draagnet. Wanneer een kind trek heeft of moeder denkt dat het trek heeft, dan geeft zij het er één, waar het kind een hele tijd zoet mee kan zijn. Heeft moeder niets gepofts bij zich, maar komt het haar zelf ook goed uit, dan zal zij in het tuinvuur een paar bataten poffen. De peuter zit naast haar of op haar schoot hierbij toe te kijken.

Vaders bemoeienis met het kind is maar terloops. Hij kan zijn zoontje meenemen naar de tuin, hij kan het in zijn werk betrekken door hem takjes te laten aanbrengen, die hij verwerkt in de omheining. Vader kan ook een boogje voor hem maken van een twijg met als pees één of ander soort rank en pijlen uit takjes. Maar als hij parmantig met zijn boogje voor vader uitstappend in het dorp aankomt, gaat vader door naar het mannenhuis om daar te wachten totdat de bataten in de gezinswoning zijn toebereid. Zijn zoontje echter klautert meteen bij moeder binnen, gaat naast moeder zitten, legt zich te slapen of kijkt toe hoe moeder de groenten in bladeren wikkelt, of hoe zij de bataten in de as stopt en met de vuurtang keert. Als moeder daarna de bladeren openvouwt om het vocht van de groente te laten verdampen, zit hij er met zijn neus bovenop en met zijn vingers heel dicht bij.

Om het kind te spenen kan moeder het bij een andere vrouw in het dorp achterlaten, doorgaans bij 's mans moeder, en zelf enkele dagen, maar soms ook meerdere weken afwezig zijn. Tijdens haar afwezigheid zal grootmoeder voor zijn eten zorgen. Later kan ook de vader haar bij het kind vervangen, wanneer zij afwezig is. Maar hij vervangt haar slechts, want het is eigen aan de moeder om voor het eten te zorgen. Soms zal het kind het begrip moeten opbrengen dat het heeft te wachten op moeders komst, omdat zij zich ergens heeft verlaat. Het mag niet zomaar de bataten weghalen die moeder uit de as op de rand van de vuurplaat neerlegt. Zeker mag hij niet wegnemen wat moeder aan de andere kant voor zijn zuster heeft opgestapeld. In dat geval krijgt hij een tik of moeder buigt zonder een woord te spreken zijn armpje terug. Eigenlijk is het hem niet toegestaan om bataten te vragen. Hij behoort te weten dat moeder zorgt dat ieder van het gezin zijn deel krijgt. Zeker mag hij niet vragen als hij ziet dat moeder reeds met de voorbereidingen bezig is. Met de opmerking dat hij niet mag vragen, reikt moeder hem toch het gevraagde toe.

Als traditioneel gegeven poneerden mijn informanten dat een grotere jongen zelf zijn bataten moet bereiden in het mannenhuis, dat moeder ze alleen maar meebrengt uit de tuin en dat hij ze door de deuropening van de gezinswoning van moeder in ontvangst heeft te nemen. Toch weet iedere

jongen dat hij 's middags altijd bij moeder terecht kan, hoe laat het ook is geworden, en dat zij bereid is zijn bataten te poffen. Haalt hij zijn bataten uit de tuin van moeder om ze zelf in het mannenhuis te bereiden, dan kan het gebeuren dat moeder hem berispt, niet omdat hij bataten weghaalde, maar omdat hij dit niet even heeft laten weten: moeder zou immers ten onrechte iemand anders van diefstal kunnen beschuldigen. Ook al neemt de jongen het zelf weg, moeder wil het besef wakker houden, dat zij het is die voor het eten zorgt. Voor de jongens die ik in dienst had kocht ik dagelijks bataten op. Vaak waren het juist de moeders van deze jongens, die de bataten ten verkoop kwamen aanbieden. Kocht ik niet omdat er nog voldoende voorraad was, dan mocht ik verwachten dat de moeder ze rechtstreeks haar zoon zou toestoppen. Bij mij konden de moeders uiteindelijk nog iets voor de door hen geleverde bataten kopen, maar de jongens die overnachtten in de onderwijzerswoning kregen – wanneer zij 's middags niet even naar huis gingen om daar te eten – hun bataten door moeder gebracht. De moeder die koste wat kost het huwelijk van haar oudste zoon had willen voorkomen, kwam dagelijks de bataten bij de onderwijzerswoning brengen voor haar tweede zoon.

Hoewel vrouwen hun man ronduit zeggen dat zij niet meteen weer zwanger wensen te worden, mag uit de vrij talrijke kinderrijke gezinnen worden geconcludeerd, dat de vrouw geen kinderen schuwt, temeer daar er in hun maatschappij geen sancties staan op het verwerpen van een pas-geborene. Een grief tegen de school is dat de moeder zich overdag eenzaam voelt, niemand heeft om tegen te praten. Een weduwe, die na lang aandringen had toegestemd haar zoontje voor enkele dagen in mijn huis te laten verplegen, was de volgende morgen al vroeg bij de deur om haar zoontje terug te vragen, want zij had zich 's nachts zo alleen gevoeld. Dat een moeder haar kind meteen na de bevalling verwerpt komt voor, maar ik meen voornamelijk als reactie op de houding van de man. Ook weduwen laten hun kinderen achter om opnieuw te kunnen trouwen. Dat echter een moeder probeert haar al ouder kind te doden is zo uitzonderlijk dat men slechts één geval wist te noemen. Een poging daartoe deed een vrouw, die beschuldigd was van de dood van twee andere kinderen in het dorp. Op weg naar haar eigen verwanten gooide zij haar zoontje in de rivier om zo van alles wat haar nog bond aan het dorp van haar man bevrijd te zijn. Toen haar zoon een boomwortel vastgreep en zich daarlangs op de oever trok, heeft zij zich ook meteen weer over hem ontfermd.

Ofschoon de oude vrouw Mopkor te Benejakwol mij eens zei – haar kleindochter had zich voor een bevalling in het *ap-dikip* teruggetrokken – dat ieder kind haar welkom was, ongeacht of het een jongen of meisje was, gaat de voorkeur van de moeder toch uit naar de jongen. Het motief voor deze voorkeur blijft ook niet geheim. Tot haar zoontje zegt de moeder: 'mijn hartje, huil maar niet, ik leg jou aan de borst; want als jij groot bent en mijn

man oud, dan zul jij voor mij de omheining rond de tuin maken'; tot haar dochter zegt de moeder in deze situatie: 'kom maar, ik leg je aan de borst, dan kun je weer stil zijn; het zal me echter een vreugd zijn als ze jou naar een ver dal zullen kunnen uithuwen'. Dit was niet een informatie, berustend op de ervaring van een enkeling; dit gezegde bleek een zeker gemeengoed te zijn in alle dorpen. In zoverre hoeft het niet te verwonderen dat juist meisjes het initiatief nemen tot het huwelijk. In heel veel gevallen is het beoogde huwelijk in eerste instantie een vlucht uit het eigen dorp.

DE REALISERING VAN MOEDERS IDEEAAL

De moeder brengt de realisering van haar ideaal in gevaar door zich te fel te kanten tegen het huwelijk van haar zoon. De moeder van Ioka moet dit tenslotte zelf ook hebben ingezien. Zij heeft zichzelf moeten inbinden en haar tactiek herzien. Naarmate de kinderen groter worden en het duidelijk vaststaat dat de vrouw haar *kalak* (laatste kind) heeft gebaard, wordt de band tussen man en vrouw steeds losser. De man wordt zich bewust, zittend bij de vuurplaat, dat 'zijn koker de as gaat raken'. De vrouw zal opmerken dat haar schaamrookjes niet meer zo gemakkelijk 'op haar heupen blijven hangen'. Al voordat de kinderen allen zijn gehuwd en het ouderlijk huis hebben verlaten, blijkt hun vervreemding uit de wijze waarop zij het tuinwerk opnieuw onder elkaar hebben verdeeld. Nongwok Kasipmabin maakt samen met zijn zonen de omheining, hij de ene helft en zijn zonen de andere. Na het voltooiën van de omheining blijkt een gedeelte van de omheinde ruimte hem toe te behoren, waar hij zelf plant en wiedt, terwijl zijn vrouw plant en wiedt in het andere deel. 's Middags zag ik beiden vaak samen in de tuin bataten uitsteken; hij echter op zijn helft en zij op de hare. Hij haalt bataten voor zichzelf en neemt ze mee naar het mannenhuis om ze daar te poffen; zijn vrouw neemt behalve voor haarzelf ook mee voor haar zonen, die 's middags hun bataten gepoft in haar gezinswoning aantreffen en daar kunnen eten. Zolang moeder in haar huis nog niet getrouwde zonen heeft, zorgen dezen dat het dak lekvrij is en zo nodig wordt vernieuwd.

Miminsine Uropmabin ontvangt zijn bataten nog van zijn tweede vrouw. Zijn eerste vrouw woont in bij haar oudste zoon Baman. Zij heeft een eigen stuk in de tuinen van haar zoon Baman en in de tuinen van haar zoon Ngulanweng. Daar kan zij bataten uithalen voor haar zelf en haar ene nog niet getrouwde zoon. Zij poft haar bataten in hetzelfde vuur als haar schoondochter maar maakt ook nogal eens gebruik van een bivakje in een tuin dichtbij het dorp. Zij onderhoudt ook een varken, het gemeenschappelijk eigendom van haar en haar zoon Baman. Zij let nogal eens op de kinderen van haar zoon en geeft hun te eten als de schoondochter afwezig is. Met dezelfde vastberaden-

heid echter waarmee zij zelf eens haar kinderen aan zich heeft willen binden, waakt nu de schoondochter over de haar toekomende taak. Schoondochter met de kinderen zitten aan één kant van het vuur, de grootmoeder aan de andere kant, waar gewoonlijk haar zoon zich bij haar voegt. Voor deze blijft zij *ninong* (moeder), voor haar kleinkinderen is zij *sakom* (grootmoeder) of *onong* (oudste zuster). Zoals zij daar in huis tegenover de kleinkinderen zit, is zij ook een soort oudste zuster, die de kinderen kan helpen met het schillen van een weerbarstige stengel suikerriet. Eigenlijk zijn zij ook wel een beetje bang voor haar, voor haar rimpelig gezicht en haar murmelend mondje. Hoewel naar ik meen de verhouding schoondochter en schoonmoeder in hun huis relatief zeer goed ligt, leidde toen zij ziek was niet haar schoondochter, maar haar eigen oudste zoon haar aan de arm naar het privaat.

De kinderen uit het gezin van Mangoljondokrar Urfon te Benejakwol zijn allen reeds getrouwd. De oude Mangoljondokrar verblijft in het mannenhuis. De oude moeder Mopkor, die een kleindochter bij zich heeft, woonde al een tijdlang in bij haar tweede zoon; met deze doet zij ook samen in de tuin. Haar eigen gezinswoning was afgebrand. Uiteindelijk hebben de zoons gezamenlijk toch nog weer een aparte woning voor hun oude moeder gebouwd – de bouw duurde wel veel langer dan normaal – naar men zei omdat de kleindochter niet harmonieerde met de kinderen van haar tweede zoon. Elke middag komt zij steunend op een stok met haar eigen bataten en sprokkelhout van de tuin terug. Zij geniet de achting van haar zoons, wat niet betekent dat zij haar taak verlichten. De achting blijkt uit terloopse opmerkingen zoals: 'maar toen zei moeder mij . . . en dus . . .'. Haar raadgevingen nemen zij ter harte. Dit in scherpe tegenstelling tot de houding die zij tegenover hun vader aannemen. Als zij met anderen over hun vader spreken, noemen zij hem niet bij de term vader, maar duiden zij hem aan met zijn eigen naam. Hij wordt min of meer welwillend geduld. Hij heeft zich echter niet met de huidige gang van zaken te bemoeien, zijn woorden worden niet serieus genomen. Hij behoort voor zijn eigen bataten en tabaksbladeren te zorgen. Hij heeft zelf zijn aandeel in het brandhout voor het mannenhuis aan te brengen, doorgaans rokerig sprokkelhout.

Een moeder kan actief blijven in het vervullen van haar taak tot aan haar dood. De oude Mopkor, reeds tweemaal overgrootmoeder, zorgt nu voor haar kleindochter, die bij haar werd achtergelaten toen de moeder opnieuw trouwde. De moeder van Bebopbaki Uropmabin nam de zorg voor hem en zijn dochter op zich, toen zijn vrouw gestorven was en hij er niet in slaagde nog weer een ander te trouwen. Zijn moeder verblijft in zijn gezinswoning en de zoon brengt meer tijd door bij haar dan in het mannenhuis.

Een vrouw verlangt een zoon om voor te kunnen zorgen. In die taak slooft zij zich uit op een wijze, die ook de vrouw van haar zoon niet kan verbeteren.

Zij is jaloers op iedere andere vrouw, die deze zorg van haar dreigt te zullen overnemen. Met deze taak gaat zij door tot aan de paar dagen ziekte voor haar dood. Hetgeen zij hiermee bereikt is dat haar zoon haar in de gelegenheid stelt om in zijn gezinswoning te verblijven en met hem samen te werken aan de tuin. Wanneer deze tenslotte haar lichaam neerlegt in een ondiep in de aarde uitgewoelde kuil, blijft zij in zijn herinnering leven onder het beeld van de bedrijvige handen, die voor hem de bundel met groenten ontvouwde en met de vuurtang de bataten opdolf uit de as en opstapelde op de rand van de vuurplaat. De moeder neemt gestalte aan in de vrouw, die voedsel zameit en geeft; in deze concrete handeling wordt het ongrijpbare mysterie tastbaar, dat een moeder leven schenkt.

Maar hoe is een moeder ervaren, die na haar dood de zoon nog kwelt? Haar niet aflatende zorg en arbeidzaamheid eisten hun tol. Haar weldadigheid zich laten welgevallen staat gelijk met zich laten vangen en inspinnen tot een roerloze cocon. Wanneer de zoon meent volgens recht een vrouw te zullen gaan trouwen, is zij het die plotseling tegenover hem staat met opgeheven bijl. Om zich van deze knellende band te bevrijden zal hij moeten gaan trappen, zijn pijn en boog moeten heffen tegen haar die hem leven en voedsel schenkt. Naast het beeld van de vrouw die voedt en leven schenkt, rijst het beeld van een vrouw die verslindt en doodt.

Zelfs de moeder van Ioka heeft haar gezegde, dat hij nooit meer van haar een bataat zou ontvangen, niet gestand gedaan. Naast haar vuurplaat liggen de bataten ook voor hem weer opgestapeld. Hij profiteert hiervan, doch niet langer argeloos. De twee beelden van een vrouw zijn in haar onscheidbaar tot één beeld vervlochten: moeder geeft leven, maar verslindt tevens.

HOOFDSTUK XIV DE ROL VAN DE VADER IN HET GEZIN

HET ONDERSCHIED IN INVLOEDRIJKEN EN NIET-INVLOEDRIJKEN

Het doel dat de vrouw in het leven voor ogen staat, laat zich grijpen en redelijk wel omschrijven; er zijn ruimschoots voorvallen voorhanden waaruit haar ideaal duidelijk blijkt. De vrouw streeft met een zeker fanatisme haar doel na, zodat botsingen onvermijdelijk zijn en juist in die botsingen komt haar persoonlijke stellingname helder naar voren. En men kan niet ontkennen, dat met de wil van de vrouw dikwijls rekening wordt gehouden, al is het soms louter negatief, bijvoorbeeld door te trachten eigen plannen door te voeren door haar hiervan opzettelijk onkundig te laten. De eerste gelegenheid om haar eigen wil kenbaar te maken is het huwelijk. Hoewel het aan de vader toekomt zijn dochter uit te huwen, volgt hij in vele gevallen slechts het initiatief van de dochter. Ofschoon het een jongen rechtens toekomt een meisje te trouwen, zullen de dansers, de onwil van de moeder kennende, het meisje bezweren naar haar dorp terug te gaan of een ander te kiezen. Mag dan het accoord tot een huwelijk worden gesloten door de vaders van de bruid en de bruidegom, het is toch maar een vrouw die de belanghebbenden doet besluiten minstens voorlopig van het huwelijk af te zien. Hoewel de man het recht heeft een tweede vrouw te nemen, ziet hij (met hoeveel innerlijk verzet ook) bij herhaling van het gebruik van dit recht af omwille van zijn eerste vrouw. Ofschoon het initiatief tot en het uitvoeren van de taak een dode bij te zetten geheel in handen ligt van de mannen, stellen dezen op grond van de onwil van de moeder deze handeling nog een dag uit (p. 86). Haar gedrag valt op, omdat het tegen de algemene ordening ingaat en omdat zij zo vaak de enige is, die verzet aantekent. Als zij echter blijkt geeft door te willen zetten, is bijna ieder geneigd voor haar opzij te gaan.

Stellen wij tegenover het gedrag van de vrouw dat van de man, dan is het eerste wat ons treft zijn afwachtende houding in alle zaken die met het huwelijk verband houden. In de groep van de dansers verliest hij zich als anony-mus. Wanneer hij zelf vader is, vertoont hij de neiging op elk aanbod ten gunste van zijn zoon in te gaan. Hij kan reeds een officieuze overeenkomst met een andere vader zijn aangegaan, dat hun beider kinderen elkaar zullen trouwen, maar wanneer een meisje door eigenmachtig optreden dit plan vrijdelt, is hij degene die, haar optreden respecterend, een nieuw plan gaat opstellen. Kan de

man zo'n afwachtende houding aannemen of zich schikken in de wensen van de vrouw, omdat hem nog zoveel andere mogelijkheden voor ogen staan? Slaat hij door in te gaan op de wens van de vrouw enkel een andere weg in, die uiteindelijk toch weer op zijn weg uitkomt? De vrouw staat duidelijk een doel voor ogen, maar heeft de man ook zo'n vast omljnd doel om te verwezenlijken?

Ogenschijnlijk heeft in hun maatschappij een man alles mee omdat hij een man is. Als jongen al wordt hij in tegenstelling tot het meisje vanuit de beslotenheid van de gezinswoning opgenomen in de het hele dorp beheersende mannengemeenschap van het mannenhuis, waar de gasten worden ontvangen en na lange discussies de besluiten worden genomen en de transacties worden afgesloten. Binnen deze mannengemeenschap heerst echter geen uniformiteit. In elk dorp vallen één of meerdere mannen aan te wijzen, die boven de anderen uitsteken. In het dorp Uldofom-Atungbonaip is dit Atungdam, de oudste van de Setamanki. In het dorp Benejakwol is dit Bipnit Urfon, de oudste zoon van de oude Mangoljondokrar. In het dorp Iburbakon is dit Kangfung-junior, de tweede zoon van de oude Kangfung. Zij zijn in hun dorpen de *isoomki* (invloedrijken). Hun tegenhangers zijn de *kakoki*, mannen zonder enige betekenis. De term *kako* duidt op een lege ruimte; *ap-kako* bijvoorbeeld is een lege ruimte tussen de huizen van het dorp. Zette men na het werk de kruiwagens op een rij onder het afdak, maar ontbrak aan de vaste reeks één kruiwagen, dan was daar onder het afdak een *kako*, een lege ruimte die eigenlijk bezet zou moeten zijn. Wanneer mijn informanten het woord *kakoki* lieten vallen, hoefden zij niet na te denken om ter illustratie voorbeelden te geven. De tweede zoon van Nongwok Kasipmabin bijvoorbeeld noemde spontaan zijn eigen vader. In het dorp Iburbakon is een *kakoki* Ngangan-tamen Uropmabin, de oudste zoon van de oude Wesolop Uropmabin; deze laatste is overigens zelf ook zijn leven lang slechts een *kakoki* geweest, een man zonder enige importantie.

Sommige namen liggen klaarblijkelijk voor op de tong, zodra het om een onderscheid gaat tussen mannen van invloed en mannen zonder betekenis. Bij nadere reflectie kan men heel de mannengemeenschap van een dorp binnen deze twee categorieën indelen, maar nu is klaarblijkelijk het verschil niet meer zo evident; bepaalde indelingen worden betwist. Hieruit volgt dat er gradaties aan te wijzen zijn binnen de categorieën van de *isoomki* (invloedrijken) en *kakoki* (mannen zonder invloed).

Als karakteristiek voor een invloedrijk man noemden mijn informanten in eerste instantie het feit, dat mensen die van elders in het dorp op bezoek komen, meteen naar zo iemand zullen informeren. Hier tegenover staat dat nooit iemand van elders in Fisilkop zal vragen naar een man als Nongwok Kasipmabin of in Iburbakon naar iemand als Wesolop Uropmabin. Deze uitspraak moet — lijkt mij — worden gerelativeerd. Er zijn ook nog andere

mensen in het dorp, die maar zelden bezoek krijgen, doch dat valt niet op, omdat dit ook niet van hen wordt verwacht. De *kakoki* hebben op één of andere wijze hun dorpsgenoten teleurgesteld, niet aan een verwachting beantwoord.

Op grond waarvan wordt iemand belangrijk geacht, wordt hij tot de meest bezochte persoon van het dorp? Bijna alle hierboven genoemde *isoomki* zijn oudste broer met betrekking tot de andere in het dorp woonachtige mensen in de zin van de term *i kaka i bea* (p. 179). Binade Kasipmabin van het dorp Sironaip is niet de oudste broer van geboorte. Hij is pas als *isoomka* opgekomen na de dood van zijn oudste broer Serembak (p. 95). Men kon zo snel de naam van Nongwok Kasipmabin noemen ter illustratie van het begrip *kakoki*, omdat hij als oudste van de broers in aanmerking kwam *isoomki* te worden, zodat bij hem des te sterker het tegendeel opvalt. In het dorp Iburbakon is de *isoomki* de tweede van de broers, niet de oudste. Toch wilden mijn informanten deze oudste niet direct betitelen als een *kakoki*. Deze is ondanks zijn eigen ambitie gepasseerd, dit in tegenstelling tot een Nongwok, die nooit blijkt heeft gegeven deze status in zijn leefgemeenschap te ambiëren. Men noemde verschillende redenen, waarom Aserbir Uropmabin als zodanig in het dorp Iburbakon is gepasseerd. Vooreerst noemde men het feit, dat hij geen man is die in naam van een groep het woord kan voeren. Als Aserbir bij de aanvang van de strijd op het slagveld de tegenpartij zou moeten toespreken om uiteen te zetten dat het de tegenpartij is die de oorlog heeft uitgelokt en dat hijzelf en zijn mannen louter hun gerechtvaardigde belangen verdedigen door naar pijl en boog te grijpen, zou hij veel te kort van stof zijn. Voordat zijn mannen zich voldaan zouden kunnen voelen over de vertolking van hun gevoelens zou hij reeds een pijl hebben afgeschoten ten teken dat de strijd begint. Hij moet dus de kwaliteiten hebben die hem tot de acceptabele woordvoerder stempelen van de groep.

Enkel welsprekendheid is niet voldoende. Voordat de anderen bereid zijn naar hem met aandacht te luisteren, moet hij metterdaad reeds hebben bewezen dat hij voor de groep van betekenis is. De vader van Aserbir, de oude Kangfung, had in zijn tijd zijn positie als oudste waar gemaakt zowel door het doden van vijanden, als door zijn bekwaamheid in het verwerven van schelpen: hij was iemand die 'schelpen maakte'. Dit laatste wordt ook gezegd van Kitokmena Alwolmabin. Mijn informanten hadden hiervan de voorstelling dat zij de schelpen van bomen konden plukken of vangen — hierbij gebruikten zij een term die alleen geldt voor het vangen van levende wezens —, of dat zij ze slechts hadden op te rapen van een stuk varkensvlees, dat zij speciaal hiervoor enige tijd in het sacrale mannenhuis lieten liggen.

Hoewel de oudste broer in de meest gunstige positie verkeert om uit te groeien tot een invloedrijk man, zijn zijn jongere broers hiervan niet uitgesloten. De tweede broer van de oude Kangfung, Nofutwok, bijgenaamd

kasengki (die van de demonen), heeft zich naam gemaakt op grond van zijn specialiteit als *talmon kandonki* (verwijderen van vreemde voorwerpen uit het lichaam van een zieke). Hun jongere broer Miminsine heeft zich vooral naam gemaakt op grond van zijn gezin. Hij toont zich zeer actief in het verzamelen van de bruidsprijs voor zijn zonen en in het levend houden van de daaruit voortvloeiende relaties. Over dit onderwerp komen we uitvoerig te spreken in het volgende deel (p. 293). Ditzelfde kan worden gezegd van de oude Bangupki Ningdana van het dorp Oktanglap. Een groot gezin is op zichzelf niet voldoende om de vader *isoomki* te kunnen noemen. Aserbir, de oudste zoon van Kangfung Uropmabin, maar desondanks in zijn dorp gepasseerd, heeft bovendien een gezin van negen kinderen, alle bij één vrouw. Anderen zullen wel contact zoeken met Aserbir om hun dochters aan zijn zonen uit te huwen, maar hij blijkt niet in staat te zijn dit contact verder uit te bouwen en levend te houden zoals bijvoorbeeld zijn vaders broer Miminsine, die elke gelegenheid daartoe aangrijpt en gestalte weet te geven.

Om naam te maken is het niet nodig dat men rijk is aan bezittingen zoals tuinen, vrouwen, varkens en schelpen. Bipnit Urfon bijvoorbeeld, die tot de *Isoomka* in eigenlijke zin van de Apmisibil gerekend wordt, is slechts eenmaal getrouwd. Op het moment dat ik onderzocht hoeveel varkens ieder had, bleek hij er geen te hebben. Wel hangt het verwerven van een naam met rijkdom nauw samen; eigenlijk zou rijkdom er uit moeten volgen zoals in het geval van Kitokmena Alwolmabin, 'de man die zes vrouwen trouwde'. Ik meen dat alleen op grond daarvan al ook Bipnit Urfon een tweede vrouw zou willen trouwen, doch hiervoor vindt hij geen begrip bij zijn eerste vrouw. Er zijn mensen zonder enige naam, die veel uitgestrekter tuinen en meer varkens bezitten dan de werkelijk invloedrijken. Zelf constateert men ook met een zeker leedvermaak dat vrouwen van een *Isoomka* zich begeven naar een *kakoki* in de hoop te mogen delen in de opbrengst van diens pas in gebruik genomen tuin.

De titel *isoomki* gaat niet automatisch bij wijze van erfenis van vader op zoon over. Al was de vader een invloedrijk man, daarom hoeft zijn oudste zoon dat nog niet te worden. Hoewel Kitokmena Alwolmabin de meest invloedrijke man binnen de Apmisibil was, komt nog niemand van zijn getrouwde zonen voor de betiteling *isoomki* in aanmerking. Mangoljondokrar Urfon, de vader van de nu invloedrijke Bipnit, is zijn leven lang volslagen onbelangrijk gebleven. Hij is als kind opgenomen door zijn zuster, de vrouw van de vader van de invloedrijke Kitokmena. Onopvallend heeft hij een gezin gesticht en groot gebracht in de schaduw van de Alwolmabin. Bipnit, zijn oudste zoon, heeft dus zelf naam moeten maken, zonder te kunnen steunen op het voorbeeld of de relaties van zijn vader. Toen een broer van Bipnit in het bijzijn van diens zwager Anseripki Setamanki eens de transacties van Bipnit opsomde en onder anderen vijf personen opnoemde voor wie Bipnit de

bruidsprijs verzameld had, toonde zijn zwager zich verwonderd en onder de indruk. Blijkbaar is men niet van ieders zaken op de hoogte. Bipnit had voor de bruidsprijs van zijn jongere broer Tangontap gezorgd, maar ook van een jongen te Efoksikin en een jongen uit Emilsibil, twee dorpen aan de westkant van de Okbi. Zijn invloed beperkt zich niet tot de Apmisibil, doch werpt ook vruchten daarbuiten af. Zijn zwager Anseripki uitte zijn verbazing met de woorden 'wat is hij *fisilki* dat hij dat heeft kunnen doen'. *Fisilki* noemt men ook een man die tijdens de oorlog het waagt zich los te maken uit zijn eigen linie en op de vijandelijke linie instormt, van dichtbij een pijl afschiet en daarna weer snel terug holt. Deze term kunnen wij dus vertalen met dapper, ondernemend.

Ik meen dat hiermee voldoende gegevens zijn verstrekt om ons een beeld te vormen van een *isoomki* en een *kakoki*. Een *Isoomka*, gebruikt bij wijze van eigenaam, is iemand, die in staat blijkt te zijn door middel van een uitgebreide kring van relaties tot ver buiten het eigen dal aan kapitaalgoederen te komen. Zijn dorpsgenoten durven iets aan hem toe te vertrouwen, in de hoop dat hij daarvoor van elders zal verwerven hetgeen zij op dat moment nodig hebben; ook kan men op hem een beroep doen en zich bij hem in de schuld steken. Hij moet constant ondernemend zijn. Hij daagt anderen uit door te geven zonder de zekerheid dat hij het gegevene terug zal ontvangen of te weten in welke vorm dat zal geschieden. Hij schroomt echter ook niet bij anderen aan te kloppen, maar doet dat op zo'n wijze dat deze anderen het onverantwoord achten niet op zijn verzoek in te gaan. Om zich relaties te verwerven moet hij aanvankelijk veel op stap zijn, daar aanwezig zijn waar veel mensen zich verzamelen. Dit houdt in dat hij veel minder tijd kan besteden aan zijn tuinen dan een *kakoki*. Heeft hij eenmaal naam gemaakt zoals Kitokmena Alwalmabin, dan behoeft hij zelf niet veel meer op stap te zijn; integendeel, men komt naar hem toe. Terwijl de invloed van Kitokmena dalende is, blijken personen van de op hem volgende generatie zoals Bipnit Urfon en Binade Kasipmabin aan dat stadium toe te zijn. Zij kunnen mensen naar zich toe laten komen zonder dat deze zich daardoor beledigd voelen. Wanneer Tangontap, de jongere broer van Bipnit, zich kwijt van zijn plicht moeder en broers mee te laten delen in een pas geslacht varken, gaat hij hun huizen langs om het hun over te reiken. Bipnit echter kan het in zijn positie zich veroorloven hen daartoe bij zich aan huis te ontbieden.

Stellen wij hiertegenover de positie van een uitgesproken *kakoki* zoals Nongwok Kasipmabin van Fisilkop. Deze heeft zich volkomen afzijdig gehouden, toen zijn oudste zoon Ioka de bruidsprijs aan het verzamelen was. Met behulp van vaders jongere broers heeft Ioka de diverse benodigdheden her en der bijeen gevraagd.

Tussen deze twee uitersten, Bipnit Urfon, die vijfmaal de leiding had bij het verzamelen van een bruidsprijs en Nongwok Kasipmabin, die zelfs in het

verzamenen van de bruidsprijs voor zijn oudste zoon in gebreke bleef, treft men verder allerlei gradaties van meer tot minder belangrijk. Hoewel de oudste van een stel broers in de meest gunstige positie verkeert om zich op te werken en dit van hem door de gemeenschap ook wordt verwacht, staat de mogelijkheid uit te groeien tot een *isoomki*, hoewel hierbij niet in die mate gestimuleerd door de gemeenschap, ook open voor de jongere broers.

DE HOUDING VAN DE VROUW

Kitokmena Alwolmabin, de *Isoomka* van de Apmisibil, was in deze positie voorafgegaan door zijn vader. Deze schijnt hierin op een uitzonderlijke wijze te zijn bijgestaan door zijn vrouw, de zuster van Mangoljondokrar Urfon. Na haar dood is zij tot een soort legendarische vrouw geworden, de *Isoomkor*. Zij begon met bij afwezigheid van haar man de gasten te ontvangen, die voor haar man kwamen, door hen te voorzien van bataten voor de duur dat zij als gasten in het mannenhuis verbleven. Steeds meer liet de man aan haar het afwikkelen van de zaken thuis over, zodat zij tenslotte er niet voor terugschrok ook onafhankelijk van haar man zaken te doen. De gasten kwamen niet meer voor haar man, doch voor haar. Hoewel nog niet in die mate, heeft nu ook één van de dochters zich tot een *isoomkor* opgewerkt. Bij de dood van haar man bleef zij met meerdere dochters achter, terwijl haar zoons nog niet oud genoeg waren om zaken gelijk het innen van een bruidsprijs te regelen. Haar broer Kitokmena, de *Isoomka*, is er niet in geslaagd zoals zijn vader één van zijn vrouwen in zijn zaken te betrekken; niet één van zijn zes vrouwen heeft naam gemaakt. Over hen individueel werd niet gesproken, hun namen zou ik moeten opzoeken in mijn aantekeningen.

Het winnen van relaties kan moeilijk buiten het gezin om tot stand komen. Toen Bipnit Urfon eens vanuit de Oksop een ijzeren bijl ten geschenke had gekregen, moest hij dit gebaar op een grootse wijze beantwoorden. Hij heeft de gevers van de bijl naar het dorp ontboden en hen als regenprestatie een geheel varken aangeboden. Dit wil zeggen dat het varken in het dorp werd gedood en toebereid, en zonder dat zijn vrouw en kinderen ook maar iets kregen toebedeeld werd alles van dit varken door de gasten naar hun eigen dorp meegenomen. Een varken werkelijk in zijn geheel wegschenken is een toppunt van vrijgevigheid, waar slechts weinig mannen tijdens hun leven aan toekomen. Omdat zijn vrouw van deze bijl gebruik maakte, aldus mijn informanten, had zij hierin toegestemd. Van de houding van de moeder vooral hangt het af in hoeverre de kinderen een dergelijke vrijgevigheid van de vader zullen appreciëren. Toen Kitokmena Alwolmabin eens varkensvlees verdeelde binnen de beslotenheid van het mannenhuis, zodat de vrouwen er buiten vielen, eiste de jongste zoon dat zijn moeder tenminste een deel zou ontvan-

gen. Toen de anderen hem daarom uitlachten, greep hij naar pijl en boog met de bedoeling die op zijn vader te richten. Zijn broers hebben hem moeten vastgrijpen en ontwapenen. Toen in het dorp Sikintil Kaklarki Alwalmabin eens varkensvlees uitdeelde, liet zijn vrouw luidkeels weten aan ieder, die een stuk in ontvangst durfde te nemen, dat het haar varken was.

De reacties van de moeder op de ambities van de zoons zijn dan ook zeer variabel. Van Baman Uropmabin kan men zeggen dat hij als oudste zoon van Miminsine in de meest gunstige positie verkeert om tot een invloedrijk man uit te groeien, temeer omdat achter hem een zevental broers staat. Zijn moeder is echter geen vrouw die hem hierin zal stimuleren. Zij was eerste vrouw, doch na de bevalling van haar jongste zoon heeft zij de gezinswoning van haar man overgelaten aan diens tweede vrouw en is zij ingetrokken bij haar oudste zoon Baman. Zij ziet liever dat Baman het varkensvlees met haar en zijn broers deelt, dan dat hij probeert er schelpen voor te maken. Zij houdt hem voor dat voortdurend op stap zijn en in de vreemde vertoeven gevaarlijk is, dat hij beter doet door bij haar te blijven. Tegenover deze vrouw staat bijvoorbeeld de moeder van Sara Uropmabin. Zij is de tweede vrouw van de oude Kangfung en moeder van één zoon en twee dochters. Terwijl de oude Kangfung in het dorp weinig gezag meer heeft, geldt zij daar als de *umdopkur* met een zeker gezag over al de vrouwen van haar mans zonen. Zijn schelpen en dergelijke geeft haar zoon bij haar in bewaring, daar volgens hun beider mening — aldus een informatie van Sara — de oude Kangfung ze toch maar zou verdoen. Hij en zijn moeder bezitten tezamen varkens, die zij aan haar broer Okbidalo in het dorp Tengtil hebben toevertrouwd om ze te hoeden. Zij stimuleert haar zoon als zich daartoe de gelegenheid voordoet het in huis aanwezige varkensvlees om te zetten in schelpen met de motivering dat als hij dat nu niet doet, men hem later ook niet zal zien staan. Zijn moeder beseft dat hij niet in aanmerking komt invloed te verwerven op grond van geboorte, daar vóór hem drie zoons uit het eerste huwelijk van haar man zijn geboren, maar zij zou graag zien dat hij zich op zou werpen als *talmon kandonki*, iemand die vreemde voorwerpen kan verwijderen uit het lichaam van een zieke.

Baman en Sara stonden beiden uiterst sceptisch tegenover de kansen van hun vriend Kalakabol Kasipmabin. Hij is enige zoon van zijn moeder, een weduwe. Hij mag naar hun mening blij zijn als zijn moeder hem vrij laat te trouwen.

DE SUPREMATIE IN HET GEZIN

Volgens de algemeen geldende opinie komt in het gezin de suprematie toe aan de vader. Aan hem valt het gezag toe binnen het gezin en hij vertegenwoordigt het naar buiten. Van hem wordt verwacht dat hij zonodig hard

weet op te treden, terwijl van de moeder wordt verwacht dat zij zonder hard optreden met de kinderen klaar komt en zo niet, de zaak overdoet aan de vader. De vader wordt verantwoordelijk gesteld voor wat zijn gezinsleden aan kwaad doen, zoals men zich op de vader kan wreken in zijn gezinsleden. In feite blijkt dat deze algemene stelling in elk gezin slechts met de nodige schakeringen min of meer wordt nageleefd. Ter illustratie laat ik hier enkele gezinnen de revue passeren, waarmee ik vaker van doen had.

In het bovenstaande werden we geconfronteerd met Sara Uropmabin en zijn moeder. Daar werd reeds duidelijk dat deze moeder zich afzet tegen haar man en daarin haar zoon betreft. Zij bewaart de schelpen van haar zoon, terwijl zij hun varkens hebben toevertrouwd aan haar broer. Haar man is te afgeleefd om zijn gezag nog te kunnen doen gelden, terwijl zij aanzienlijk jonger is dan hij, zoals van een tweede vrouw mag worden verwacht.

In zijn gezin van één vrouw en vier dochters is Denaweng Urfon te Benejakwol zelf de persoon, die zonder verder van zich te laten spreken het gezag in handen heeft. Zijn enige zoon is jong gestorven. Hij is niet vaak op stap, houdt zich veel met de tuinen bezig. Niet zijn oudere broer Bipnit, maar Denaweng, de tweede zoon, is de man, op wie hun oude moeder zich kan verlaten. Komt hij op weg van de tuin naar huis 's middags één van zijn dochters tegen, spelend met de andere kinderen, dan vraagt hij of zij meegaat naar huis. Hij ziet zijn dochters niet voorbij, hij heeft oog voor hen, zoals zij van hun kant oog hebben voor hem. Ik had het idee dat zij het vanzelfsprekend vonden het spel in de steek te laten, om met hem mee te kunnen gaan.

Ik geloof niet dat zijn oudere broer Bipnit een dergelijk voorstel aan zijn kinderen zou doen en zo hij het deed, zou de kans groot zijn dat zijn voorstel door zijn kinderen zou worden genegeerd. Bipnit is veel van huis, de zorg voor het talrijke gezin komt grotendeels neer op zijn vrouw, die overigens voor haar taak berekend is en met zachte doch besliste hand de orde onder de kinderen handhaaft. Zijn voorkeur gaat duidelijk uit naar zijn oudste zoon, terwijl moeders aandacht wordt opgeëist door de peuter en de baby. De middelste kinderen zijn geneigd hun eigen weg te zoeken en zich te laten gelden onder hun leeftijdgenoten. Enerzijds is de moeder wel bereid om het gezag van haar man als vader van het gezin te erkennen – als hij thuis is en geen gasten heeft, is hij bij haar in de tuin of in de woning – anderzijds staat zij er op enige vrouw te blijven. Bipnit oefent zijn gezag met waardigheid uit, hij is goed voor zijn gezin, doch niet in staat zijn interesse voor zijn zoons spontaan te uiten gelijk zijn jongere broer Denaweng. Van zijn forse gestalte gaat een natuurlijke waardigheid uit, terwijl zijn geestige gezegdes getuigen van een sceptisch getinte bedachtzaamheid. Van hem kan men letterlijk en figuurlijk zeggen dat hij van de kleine groep der Urfon de geboren leider is, maar zijn invloed reikt tot ver buiten de grenzen van zijn gezin en zijn groep.

In het gezin van Alutwo Setamanki te Sironaip is Alutwo zelf de gezagsfiguur doch op andere wijze dan bovengenoemde Bipnit. In Sironaip, dat gekenmerkt wordt door een voortdurende wisseling van inwonersaantal, is hij met zijn gezin de stabiele kern. Al jarenlang is zijn gezinswoning en het bijbehorende mannenhuis niet van plaats veranderd. Doorgaans is hij 's middags in één van beide huizen aan te treffen. Hij is directer dan een Bipnit op zijn eigen gezin betrokken. Zijn vrouw is een goede moeder voor haar drie zoons en twee dochters en vol zorg voor de varkens. Binnenshuis heerst een luidruchtiger en beweeglijker sfeer dan in het huis van Bipnit. Hebben de kinderen iets gedaan dat niet door de beugel kan, dan klinkt moeders schelle stem door de bewanding van de woning heen, maar als de vader er zich in mengt, treedt zij terug en laat zij het aan hem over. Hun zoons zijn minder intelligent dan de zoons van Bipnit maar zij zijn toch energiek en fel, uit op het behalen van voordeel, waarin zij vervolgens weer met een zekere vanzelfsprekendheid anderen kunnen laten delen. Hoewel zij zich graag doen gelden, laat de vader zich door hen niet van de wijs brengen. Toen hij eens in het mannenhuis een *kaip* (rode pandanusvrucht), die alleen door mannen gegeten mag worden, aan het bereiden was voor zichzelf en zijn zoons, gaven de zoons onophoudelijk aanwijzingen hoe hij het had te doen. Zij protesteerden dat hij te veel water bij het vruchtensap deed, dat hij niet genoeg taro had gepoft om het sap op uit te laten druppen, maar naarmate het bereidingsproces vorderde werden zij stiller en met een zekere hoffelijkheid gaven zij de brokken taro tenslotte aan elkaar door. Opvallend was dat de vader geen moment tegen zijn zoons was uitgevallen tijdens de bereiding, maar zich ook niet aan hun aanmerkingen had gestoord; kalm en waardig had hij zijn eigen inzichten gevolgd, daarin hadden zijn zoons zich te schikken.

Een unieke vorm van harmonie treft men aan in het gezin van Sambil Ningdana in het gehucht Amembakon. Kennelijk met veel plezier over de situatie bij hen thuis vertelde Kajang, de oudste zoon van achttien jaar, dat bij hen in huis moeder de man is en vader de vrouw. Maar dit moet men goed verstaan. In huis voert zij de boventoon in de gesprekken, zelfs zo dat vroeger in tijden van oorlog de mannen bang waren voor haar scherpe tong. Als zij haar mond opende, zeiden de mannen tegen elkaar: 'als zij een man was, zou ze de vijand al lang hebben verslagen'. 'Hadden wij iets uitgehaald — aldus Kajang — dan werd vader als een kind en moeder als een man. Dan zei moeder tegen vader dat hij zich stil moest houden, dat zij het hen wel eens even zou vertellen; vader zou de maat misschien niet weten te houden'. Op een ontwapenende wijze wist zij toch het de man toekomstige gezag te sauveren. Zij van haar kant deed het meestal af met haar soms scherpe tong, maar zo nodig schroomde zij ook niet naar een twijg te grijpen. 'Hebben wij iets nodig — aldus Kajang — dan vraagt vader ons waarvoor wij het nodig hebben, maar uiteindelijk is het moeder die het ons bezorgt'. Kajang is zich

bewust dat moeder hen allemaal de baas is en hij zal zich voorlopig wel wachten te trouwen, hoewel hij reeds meerdere kansen heeft gehad, omdat zijn moeder ertegen is. Toen hem onlangs van een dans een meisje was gevolgd, had hij haar aangeboden aan de jongste broer van zijn vader, die bij hen in het mannenhuis verblijft, een uiterst sympathieke, stille jongeman. Dit strookte niet met de plannen van het meisje, zij is naar huis terug gekeerd; vaders broer had geen poging gedaan haar te behouden. Voor zijn huwelijk had Sambil, de vader van Kajang, ook deel genomen aan oorlogen buiten het gebied van de Apmisibil, maar sinds hij een gezin heeft, voelt hij zich voor dat gezin verantwoordelijk. Hij gaat weinig op jacht, handelt niet in schelpen, is bijna altijd in het gehucht aanwezig en legt zich vol toewijding toe op de tuinen. Wordt hij naar elders geroepen, bijvoorbeeld om *akup* (soort eetbare rietpluim) te komen eten, dan neemt hij heel zijn gezin mee. Zijn diepste verlangen is de *wos* (trommel) te mogen hanteren tijdens de *bar*, een dans die tijdens mijn verblijf in de Apmisibil niet werd uitgevoerd, omdat een andere dans in zwang was, welke twee niet mogen worden gecombineerd. Hij is één van de weinige volwassenen, die met belangstelling aan de rand van het vliegveld kunnen toekijken, terwijl de jongeren daar aan het voetballen zijn. De kinderen zijn intelligent, opgegroeid tot behulpzame jongens, maar voelen zich niet geroepen veel eigen initiatief te ontplooiën. Zij zijn sympathiek, zonder dat typisch zachte van vaders jongere broer, zoals overigens ook wel blijkt uit de aantrekkingskracht die van Kajang op de meisjes uitgaat. Zij hebben een thuis, waar zij weten, dat voor hen wordt gezorgd. Hoewel dus in zekere zin binnen zijn gezin 'de man tot vrouw en de vrouw tot man' is geworden, is Sambil naar buiten de verantwoordelijke gezagsdrager. Evenals zijn zonen bij hun kornuiten is ook hij gezien bij de mannen in de omtrek. Men noemt hem *isoom*-Sambil. Hij is in staat vele anderen voor zich aan het werk te zetten, wanneer hij besloten heeft een nieuwe tuin te veroveren op het oerwoud.

Minder harmonieus zijn de verhoudingen in het gezin van Aserbir Uropmabin in het dorp Iburbakon. In dit gezin willen vader en moeder zich beiden doen gelden. Hun oudste zoon Tuki is zijn eigen weg gegaan; meer dan door zijn eigen vader laat hij zich leiden door de invloedrijken in het dorp, die hij enerzijds trotseert en anderzijds steeds opnieuw naar de ogen ziet. Vader en moeder hebben beiden hun hoop gesteld op de veel sympathieker tweede zoon, Bakonsonki. Deze is volgzamer van aard, dringt zich niet zoals zijn oudste broer op de voorgrond, maar omdat zijn ouders onderling niet tot overeenstemming zijn gekomen, ervaart hij hun beider belangstelling zeer onevenwichtig. De vader verblijft doorgaans in het sacrale mannenhuis, heeft zelfs geen gezinswoning in de rij huizen die rond het mannenhuis zijn gegroepeerd. De moeder verblijft ergens buiten de kern van het dorp met de jongste kinderen in een alleenstaande gezinswoning. De al wat oudere, maar nog niet getrouwde kinderen zijn blijkbaar niet graag bij één van de ouders;

doorgaans zijn zij aan te treffen in de gezinshuizen van hun reeds getrouwde broers. De moeder heeft blijk gegeven fel te kunnen optreden, lijnrecht tegen de beslissingen van de vader in. De vader zelf is gepasseerd als oudste broer; de hem op grond van geboorte toekomstige positie in het dorp is toegekend aan zijn jongere broer. Het is een gezin vol tegenstrijdige karakters.

DE VADER OP HET EIND VAN ZIJN LEVEN

Enerzijds valt te constateren dat de vader geneigd is zijn belangstelling te concentreren op zijn oudste zoon; anderzijds vertoont juist de oudste zoon de neiging zich het eerst van de vader los te maken. In het algemeen gesproken wordt de oudste zoon op jongere leeftijd aan de nabijheid van de moeder onttrokken dan de op hem volgende kinderen. De vader wil van zijn oudste zoon zo snel mogelijk iemand maken, die hem gezelschap kan houden in het mannenhuis, die met hem mee kan werken bij het maken van de omheining rond de tuin en hem kan vergezellen op zijn tochten naar elders. Hierbij wenst de vader in zijn oudste zoon niet zozeer een partner te zien, doch veel meer een *malmonki* (volgeling p. 33).

Ioka, de enige zoon van de invloedrijke Binade Kasipmabin, werd na de dans door een meisje gevolgd. Hij zelf voelde zich onzeker maar is getrouwd op instigatie van zijn vader, toen zij pas twee dagen in hun gezinswoning had vertoefd. Volgens de algemene opinie was hij hiervoor te jong. Op initiatief van zijn vader is zijn gezinswoning gebouwd naast de gezinswoning van zijn vader, tegenover het mannenhuis, dat alleen door vader en diens zwager Anseripki Setamanki werd bevolkt. De vader houdt hem voor dat hij teveel in de gezinswoning vertoefd bij zijn vrouw en dat hij meer tijd behoort door te brengen in het mannenhuis. Reeds verschillende malen heeft vader geopperd, dat hij er nog een tweede vrouw bij moet nemen. De bruidsprijs voor zijn huwelijk werd grotendeels door zijn vader bijeen gebracht. Ioka blijkt maar weinig van de transacties van zijn vader af te weten. Hoewel Ioka tegenover anderen uit dat hij geheel andere verlangens heeft, is hij klaarblijkelijk niet in staat zich van zijn vader los te maken.

Tuki Uropmabin, oudste zoon van Aserbir Uropmabin, heeft zich tot ergernis van zijn vader resoluut van deze losgemaakt. Aserbir doet nu samen met zijn tweede zoon, hetgeen in de praktijk betekent dat deze zich schikt in de plannen van zijn vader.

Hoewel zonder conflicten en rancune heeft Baman Uropmabin zich zelfstandig naast zijn vader kunnen opstellen. Hij onderhoudt nauwe betrekkingen met zijn moeders verwanten, moeder zelf verblijft bij hem in huis. Vader is meer betrokken op de oudste zoon van zijn tweede vrouw, Alutbali, een innemende forse jonge kerel, die overigens weinig op de voorgrond treedt.

Opvallend is de eenheid waarmee zij zich als leden van één gezin opstellen binnen het geheel van de Uropmabin.

Kakaweng, de enige zoon van de gematigd invloedrijke Nilfum Alwolmabin doet nog geen moeite zich van zijn vader los te maken, van de andere kant blijkt hij wel door zijn vader op de hoogte gehouden te worden van diens transacties.

Ik meen dat er tegen het eind van het leven weinig onderscheid meer waar te nemen valt tussen hen die eens invloedrijk waren en hen die nooit enige invloed hebben gehad. Als nu gasten van elders in het dorp Iburbakon aankomen, zal niemand van hen nog notitie nemen van de oude Kangfung, ook al is deze bijna altijd in het dorp aanwezig. Men kan moeilijk zeggen dat hij nog aanzien geniet bij zijn zonen en zoons-zonen. Voorzover hij nog tot werken in staat is, werkt hij samen met zijn uxori-locaal getrouwde dochter en zijn schoonzoon, Eninki Nalsa. Nadat zijn oudste zoon eens zijn ontstemming had getoond over het feit dat de oude man niet dagelijks zijn aandeel in het brandhout bijdroeg, heeft deze geruime tijd het sacrale mannenhuis vervuild voor het vrije mannenhuis van zijn schoonzoon en een broers-zoon. Hoewel zijn tweede vrouw nog leeft en volop in de tuinen werkt, blijkt hij vooral aangewezen te zijn op zijn getrouwde dochter en schoonzoon.

Mangoljondokrar Urfon, zijn leven lang onbelangrijk, werkt in de tuin samen met zijn zusters zonen van de clan Alwolmabin, terwijl hij woonachtig is in het sacrale mannenhuis van de Urfon te Benejakwol. Zijn oude vrouw Mopkor daarentegen werkt samen met haar tweede zoon Denaweng. Hij probeert wel het contact levend te houden met zijn schoonzoon en getrouwde dochter in het nabij gelegen dal van de Oksemar.

De eens zeer invloedrijke Kitokmena Alwolmabin woont al sinds enkele jaren samen met zijn jongste getrouwde zoon en een schoonzoon in een gehucht ver van het dorp Sikintil, het centrale dorp van de Alwolmabin. Hij bewoont met de laatste van zijn vrouwen nog een eigen gezinswoning. In Sikintil had hij herhaaldelijk onenigheid gehad met zijn oudere zonen; hij was het tenslotte die de wijk nam naar elders.

Wesolop Uropmabin, zijn leven lang een man zonder betekenis, woont in een klein mannenhuis, dat zijn twee zoons samen met hem hebben gebouwd ergens midden in een tuin, op enige afstand van het dorp Iburbakon. Zijn vrouw is al jaren dood en zijn dochters zijn naar elders uitgehuwelijkt. Hij geniet nu vaak nog het gezelschap van zijn jongste, nog niet gehuwde zoon, maar behalve zijn zonen zal niemand hem daar opzoeken.

Van de oude Bangupki Ningdana van het dorp Oktanglap wordt gezegd dat hij tot aan zijn dood met zijn vrouw is blijven samenwonen in een gezinswoning. Hij zou hebben gezegd: 'waarom zou ik mij nu in het mannenhuis terugtrekken? Heel ons leven hebben we samen voor de kinderen gezorgd; waarom zouden we dan nu we oud zijn geworden uit elkaar gaan?' Op deze

figuur zullen we later nog terug komen.

Ik meen te kunnen constateren dat een man gelukkig genoemd mag worden wanneer hij in zijn ouderdom een dochter heeft, op wie hij terug kan vallen. En misschien zou men juist op grond van dit punt het levenseinde van een invloedrijke man kunnen onderscheiden van het levenseinde van een niet-invloedrijke. In het algemeen is het huwelijk virilocaal. Daarom verwondert het me te moeten constateren dat er bijna toch in elk dorp wel een uxorilocaal huwelijk is. De oude Kangfung, eens een belangrijk man, kan terugvallen op zijn dochter en schoonzoon ter plaatse. Kitokmena heeft, toen hij zich van zijn dorp Sikintil afscheidde, een schoonzoon met zich meegenomen. De oudste dochter van de nu invloedrijke Bipnit Urfon heeft haar gezinswoning naast de woning van haar vader; zijn oude vader Mangoljondokrar daarentegen, die nooit van importantie is geweest, is aangewezen op de welwillendheid van de Alwalmabin van Sikintil, de zonen van zijn zuster, terwijl hij herhaaldelijk de steile Lelumhelling moet beklimmen om het contact te bewaren met zijn in de Oksemar getrouwde dochter. Op grond van zijn uit zijn importantie voortvloeiend overwicht op zijn schoonzoon heeft Bipnit nu reeds zijn oude dag veilig gesteld. De oude Belilingning Lepki bracht zijn laatste levensjaren door in het mannenhuis te Jopmataip, waar zijn dochter is getrouwd, ver van zijn eigen dal (p. 88).

In deze context wordt het begrijpelijk waarom een man neigt tot een bijzondere relatie met een zuster of met een zusters dochter door haar meer te bedenken dan de algemene verplichtingen eisen. Wanneer een man varkensvlees heeft te verdelen, legt hij een bijzonder stuk voor haar apart. Doorgaans tonen de mannen geen dankbaarheid. Ontvangt een man te weinig, dan zal hij dit overal luid verkondigen; ontvangt hij meer dan hij verwachtte, dan valt dit niet van zijn gezicht te lezen. Vrouwen daarentegen zijn gewoon hun dankbaarheid ten overstaan van de gever uitbundig te uiten. Van hen mag hij verwachten dat zij hem na zijn dood zullen bewenen (p. 94).

Is het bouwen van een mannenhuis buiten de dorpskern, zoals bijvoorbeeld Wesolop Uropmabin heeft gedaan, eigenlijk geen consequente bevestiging van zijn situatie als oude man? Nu hij niet meer actief kan participeren aan het gemeenschapsleven van het dorp, is hij ook van de communicatie binnen die maatschappij uitgesloten. Toen ik eens aan de oude Kangfung, die ik alleen in het dorp aantrof terwijl hij neergehurkt een varken over de buik aaide, vroeg hoe hij het maakte, antwoordde hij, kennelijk verbaasd overigens over deze vraag: 'natuurlijk goed, ik ben toch in mijn eigen *bakon* (dal)'. Ook al staat hij buiten het heden, in zijn herinnering leeft het verleden voort, de herinnering aan zijn vader en vaders broers, bestendig in bepaalde bomen, in een heuveltop of in een moeras. Hoewel er nog twee jongere broers in het dorp Iurbakon wonen, kan ik me niet herinneren deze drie ooit bij elkaar te hebben gezien. Op zijn dagelijkse wandeling om brandhout te halen komt hij

niet verder dan de dichtst bijzijnde tuin van zijn schoonzoon; alleen binnen dit gebied voelt hij zich veilig. Zijn ogen zijn slecht, hij kan niet veel meer onderscheiden. Soms laat hij zich leiden door de kinderen van zijn dochter. Urenlang zit hij op zijn eentje bij een klein rokerig houtvuur in het mannenhuis of buiten in de zonneschijn.

HOOFDSTUK XV DE VORMING VAN DE KINDEREN IN HET GEZIN

Toen de jonge Oktanton zijn pijl en boog op zijn vader Kitokmena richtte, omdat deze geen stuk varkensvlees voor zijn moeder reserveerde (p. 211v.) hielden zijn broers hem hiervan terug, niet op grond van het motief dat Kitokmena hun vader was, maar op grond van het motief dat hij door deze man te doden een *kako* (lege ruimte) binnen hun groep zou maken. Hetzelfde motief zouden zij hebben gebruikt als hij één van zijn broers zou hebben willen doden. De moeder van Ioka daarentegen beriep zich op het feit dat zij zijn moeder was, hem bij zijn geboorte had geaccepteerd en gevoed; daarom had hij niet het recht pijl en boog tegen haar te richten (p. 198). De drijfveer, die een gezin doet groeien en bijeen houdt, is het feit dat de leden elkaar nodig hebben tegen het hun gemeenschappelijk bedreigende gevaar van mensen en geesten. Naarmate men enerzijds wordt geconfronteerd met het tragische uiterste, dat een moeder en zoon tegen over elkaar komen te staan of een vader en zoon elkaar op leven en dood bevechten, groeit anderzijds de bewondering voor die gezinnen waarin wel een zekere harmonie is bereikt en voor de allure der ouders, die bereid blijken zich helemaal aan hun gezinnen te geven.

OPVOEDING TOT MEDE-VERANTWOORDELIJKHEID

In het algemeen kan worden gesteld dat de ouders een grote mate van zelfbeheersing aan de dag leggen in de omgang met kleine kinderen. Bij kleine kinderen zullen zij geen gebruik maken van slaag - ik geloof dat dit hun demonisch zou voorkomen - maar zij doen ook niet gemakkelijk een beroep op het middel iets aan het kind te beloven om het naar hun hand te zetten. Eens was ik getuige hoe een vader zijn dochtertje van ongeveer twee jaar met eindeloos geduld en gelijkmoedigheid naar zich toelokte, dat huilend van hem was weggelopen, toen het mij zag. Hij had zich op de stoep voor mijn deur neergezet, hij stond niet op, maar riep haar. Daarna is hij meer dan een uur bezig geweest zijn dochter een lepel drank te laten innemen. Daartoe trachtte hij haar te overreden. Hij hield haar voor dat zij door die lepel medicijn in te nemen snel van haar verkoudheid zou genezen. Steeds opnieuw demonstreerde hij dat hij zelf graag deze medicijn zou innemen, doch verklaarde hiervan

weerhouden te worden door de wetenschap dat het alleen voor haar was bestemd. Zonder iets te beloven - zoals wij al lang zouden hebben gedaan - bereikte hij tenslotte dat het kind zich de lepel in de mond liet steken en wat na al dat gemanipuleer nog aan drank op de lepel restte tot zich nam. Heel deze tijd viel er aan de vader geen blijk van ergernis of ongeduld te bespeuren. Het uiteindelijk resultaat van deze krachtmeting was een compromis: de lepel was tenslotte bijna leeg, maar wat er restte liet het kind zich in de mond steken.

Tijdens de eerste levensjaren al begint dit zoeken naar en het genoegen nemen met een compromis. De baby die te groot is voor het draagnet, mag nog lang daarna zijn behoefte doen waar het hem uitkomt, maar uiteindelijk moet hij leren gebruik te maken van het privaat en toont moeder zich ontstemd wanneer hij toch nog haar of de vloer binnenshuis bevuilt. Haar ontstemming uit moeder door luid protesterend zichzelf en de vloer met bladeren schoon te veegen. Regent het of is het buiten donker, dan biedt het varkensvlondertje opzij van de vrouweningang nog een oplossing. Toch zal men niet gauw hiervan gebruik maken, niet alleen omdat men een afschuw heeft van faeces - een luid protest was te horen, wanneer één van de vrouwen op zoek naar groenten in het gras in faeces trapte - maar vooral omdat men zich in zijn faeces zeer kwetsbaar weet voor kwaadwillende mensen. Nauwgezet wordt het kind bijgebracht dat het geen etensresten mag laten slingeren. Aanvankelijk zal moeder zelf de bataat voor het kind van de schil ontdoen, maar is het kind zover dat het zelf de schillen in het vuur gooit, dan is moeder wel bereid met haar vuurtang te zorgen dat deze ook inderdaad verbranden. Het kind moet leren acht te geven op hetgeen het wel en hetgeen het niet mag eten; dit niet alleen vanwege zijn eigen veiligheid maar ook omwille van het welzijn van heel het gezin: door het foutieve gedrag van het kind zouden de bataten in de tuin kunnen verschrompelen. Het kind mag niet het bamboemesje of de priem van moeder zoek maken; niet omdat moeder dan ontriefd is, maar omdat het door de geesten tegen de mensen zou kunnen worden gebruikt. Hierbij heeft men te denken aan de diverse vreemdsoortige voorwerpen, die soms uit het lichaam van een zieke te voorschijn worden gehaald. Het kind hoort dus ontstellend vaak de waarschuwing: 'alut-o', of 'somar-o (er kan je een ongeluk overkomen)', bij welke uitdrukkingen ook weer gedacht wordt aan demonen. Enerzijds wordt het welzijn van het kind hierbij beoogd, anderzijds - en ik meen toch nog veel sterker - het welzijn van heel het gezin.

De peuter heeft te accepteren dat er na hem weer een andere baby komt, die moeders aandacht voor zich opeist. Moeder kan eenvoudig niet een ogenblik van haar baby afzien om zich geheel aan de peuter te wijden. Terwijl zij de bataten en groenten voor de andere huisgenoten bereidt, ligt de baby op haar schoot. In het gezin van Baman Uropmabin blijken de twee oudere

kinderen de baby meteen te hebben geaccepteerd. Voor de komst van de baby waren zij al vaak bij de vader, terwijl de moeder ergens in een tuin bezig was. De oudere kinderen zijn geneigd de baby te liefkozen en te knuffelen. In het gezin van Kanakan Ningdana viel het mij op, dat de moeder tijdens haar werkzaamheden voortdurend attent moest zijn, opdat de peuter geen kans zou krijgen de baby letsel toe te brengen. Hij toonde zich jaloers, omdat de baby op moeders schoot lag en hij enkel opzij tegen moeder aan kon leunen. De moeder is een stille zorgzame vrouw, niet energiek of beslist in haar optreden, terwijl de vader zich nu eens bijzonder belangstellend en innemend met zijn kinderen bezig houdt en dan weer lange tijd van zijn gezin afwezig is voor jacht en dergelijke. De peuter was dus helemaal bij moeder opgegroeid tot aan de komst van de baby.

De oudere kinderen hebben te leren niet alleen dat zij de jongeren geen letsel toebrengen, maar dat zij de jongeren oppassen als moeder afwezig is. Het meest gevaarlijke punt in hun woning is de onbeschermdde vuurplaat. Toen de moeder van Damenweng Kasipmabin hem als baby even in huis alleen liet om naar het privaat te gaan, had hij zich zo weten te draaien dat hij met zijn voetje in het vuur kwam. Hij heeft er een halve voet van overgehouden, waar hij zich overigens best mee weet te redden. Hij was haar oudste kind, er was nog geen ander op wie zij een beroep zou hebben kunnen doen. Ik kan me eigenlijk niet herinneren ooit gezien te hebben dat een moeder haar baby toevertrouwde aan andermans kinderen. Als een peuter met andermans kinderen samen was, was moeder zelf ook in de buurt. De peuter toevertrouwen aan het iets oudere kind blijft ook riskant. Eens werd een meisje bij mij gebracht, overdekt met brandwonden zo zelfs dat het een oorschelp in zijn geheel miste. Bij afwezigheid van de moeder had zij met haar broertje ruzie gekregen, waarop deze haar in het vuur had geduwd. Kajang Ningdana herinnerde zich nog heel goed dat hij en een neefje eens op zijn jongere broertje moesten passen, dat zij zich toen op het erf vlak bij huis een vuur hadden gemaakt en tot slot, ontstemd omdat zij hun broertje hadden op te passen, deze in het vuur hadden geduwd. Moeder was dichtbij, zodat het kind er geen blijvend letsel van heeft overgehouden. Die avond hadden hij en zijn neefje niet thuis durven komen. Zij hadden al half en half besloten zich ergens in de rietmantel opzij van het dorp te slapen te leggen, toen zij door de vader van het neefje werden geroepen bij hem in het sacrale mannenhuis te komen slapen.

Het kind moet leren zijn draagnetje bij zich te houden, de spullen in huis op hun plaats te laten en het huis zelf niet kapot te maken. Toen Bokno Kasipmabin bij afwezigheid van zijn moeder met haar half afgemaakt draagnet was gaan slepen en het uiteindelijk in het vuur had gegooid, had moeder bij terugkomst zo'n keel opgezet dat hij het zijn leven lang niet vergeet. De ruimte binnenshuis is bekrompen en hoe trots de mannen ook mogen zijn op

hun prestatie een huis te kunnen bouwen, het is gemakkelijk te ruïneren. Voor de kinderen is er geen plaats om te ravotten, hetgeen overigens in het algemeen onbekend is. De kinderen mogen eens opstaan om over iemands schouder te leunen, meestal wordt hun spoedig weer gezegd te gaan zitten. 's Middags, na een hele morgen met moeder in de tuin te zijn geweest, kan de peuter toekijken hoe moeder het eten klaarmaakt of hij zal van vermoeidheid naast moeder in slaap vallen. Maar als het al vroeg begint te regenen, gaat moeder, zo zij niet te ver van huis is, snel terug, zodat de kinderen de resterende uren van de dag gedwongen zijn stil te blijven zitten. Terwijl moeder zich bezig houdt met het knopen van een draagnet of een nieuwe schaamrok, wordt hun een enkele keer een stuk suikerriet toegereikt om uit te kauwen.

Kinderen mogen in het dorp geen herrie maken, misschien vanwege het mannenhuis, vanwaar men protesteert als in een of ander huis een kind te lang huult, maar meestal beroept men zich op het gevaar van de demonen: door de herrie van de kinderen zouden de demonen opmerkelijk worden gemaakt op het dorp. Mij viel op hoe weinig lawaai er gemaakt wordt in het algemeen, ook als de kinderen buiten bij moeder in de tuin zijn. Zo nu en dan kan men de juichkreet horen schallen van al wat grotere jongens, die gezamenlijk het dorp verlaten. Als men overdag geschreeuw of gelach hoort, is dit meestal afkomstig van grotere meisjes en jonge vrouwen, die op die wijze vanuit twee tuinen de conversatie gaande houden of zich opgewonden verdringen om een muis of een slang te vangen. In de namiddag schalt soms over het dal de roep van een vrouw, wier varken nog niet thuis is gekomen. Deze enkele vormen van luidruchtigheid vallen op, omdat zij zo sterk contrasteren met de gebruikelijke stilte. Tekenend voor de sfeer in een dorp is de rust, ondanks het relatief grote aantal kinderen dat in het dorp verblijft. Als ik zo 's middags een dorp binnenwandelde en aan de rook uit het dak kon concluderen dat er mensen thuis waren, kon ik ze vaak pas horen als ik tegenover de deuropening bleef staan. In huis wordt op een gedempte toon gesproken, alsof de conversatie alleen bestemd is voor de mensen die binnen zitten.

De kinderen moeten leren mee de verantwoordelijkheid te dragen voor wat in het gezin dagelijks aan eten en brandhout nodig is. Zoals de peuter in zijn draagnetje één of twee gepofte bataten mee kan nemen naar de tuin om die daar op te eten, zo kan hij ook enkele bataten mee terugnemen naar de gezinswoning. Als het kind moeder hout ziet sprokkelen, kan het ook zoals moeder proberen een tak op zijn hoofd te breken en een tak achter zich aan meeslepen naar huis. Daar er verder niets is dat hem afleidt, is moeders voorbeeld op zich reeds efficiënt. Thuis gekomen kan moeder een iets ouder kind met de kalebas naar de bron sturen om water te halen. Naarmate de kinderen groter worden, moet ook het aandeel in het aanbrengen van eten en brandhout toenemen. Dit wordt moeilijk als het kind eenmaal groot genoeg is

om zijn eigen vriendjes te kiezen. Dan herinnert hij zich zijn plicht eerst als hij reeds dicht bij huis is. In het algemeen is de moeder in deze lankmoediger dan de vader. Zij weet in te spelen op wat er bij haar opgroeiende jongen zelf leeft. Betop vertelde van zijn moeder dat zij gewoonlijk zegt: 'door te werken word je sterk, je wordt daardoor schoon van lichaamsbouw'. Maar Kajang herinnerde zich ook spitse opmerkingen zoals: 'heeft jullie voorvader je gezegd dat het etenstijd is dat je nu pas te voorschijn komt', of 'dacht je dat je voorvader wel zou gaan zamelen, zodat jullie maar wat konden ronddwalen, maar nu toch wel kunt komen eten'. Een grotere zoon moet zich al heel afzijdig houden van het tuinwerk, wil een moeder doen zoals de moeder van Ijaluma Kasipmabin, een jongeman die overigens ook onder zijn leeftijdgenoten bekend stond als iemand die nooit een hand uitsteekt. Zijn moeder weigerde resoluut hem nog langer eten te geven. Toen echter zijn vaders zuster hoorde hoe haar 'jongere broer' door zijn moeder behandeld werd, had zij hem beklaagd dat hij zo'n slechte vrouw tot moeder had en hem zelf te eten gegeven. Van haar is dit des te opvallender, omdat zij zelf sterker dan haar man er bij haar kinderen op aandringt dat zij mee moeten werken.

Op deze wijze doet de ene vrouw uit medelijden met haar 'jongere broer' het effect te niet van de maatregel, die de eigen moeder heeft genomen. Ditzelfde kan zich voordoen tussen een vader en moeder. De vader weigert zijn zoon nog langer te laten profiteren van de bataten uit zijn tuin, terwijl de moeder hem toestaat uit haar gedeelte van de tuin bataten te halen. Het niet willen participeren in het werk maar wel in de opbrengst is voor de vader vaak een reden om meteen in te stemmen, wanneer men zijn zoon een meisje aanbiedt om te trouwen (p. 128). Eenmaal getrouwd moet de zoon wel samen met zijn vrouw tuinen gaan aanleggen. Dat een vader zich ergert aan de luiheid van zijn zoon wordt des te begrijpelijker wanneer men weet dat er vele niet-getrouwde jongens zijn, die over een eigen tuin beschikken. Dat zijn tuinen die zij samen met hun moeder of hun zuster aanleggen, zoals de tweede zoon van Nongwok Kasipmabin regelmatig in moeders tuin aan te treffen is. Een vader moet zich echter wel bewust zijn dat hij hierin te ver kan gaan, zodat hij inplaats van het beoogde doel te bereiken slechts rancune wekt bij zijn zoon. Toen de tweede zoon van Nongwok Kasipmabin bij afwezigheid van zijn moeder eens op een big moest passen, zodat vader de bataten kon gaan wassen in de rivier opzij van het dorp, was hij gaan spelen. Toen vader met zijn bataten van de rivier terugkwam, bleek de big te zijn doodgebeten door de varkens. Zijn vader had hem toen geducht met een twijg om de oren geslagen. 's Avonds was zijn zoon niet thuis gekomen, en zijn vader was verplicht geweest hem te roepen. Dat een vader door zijn kinderen beschaamd te maken hoog spel kan spelen, bleek onlangs weer in het dorp Emilsibil, aan de westkant van de Okbi. Een vader die zijn twee zoons verweet dat zij alleen opdaagden als er gegeten ging worden, maakte hen daarmee zo beschaamd dat

zij getweeën hun portie weggooiden in het privaat. In zijn wiek geschoten door de reactie van zijn zoons greep de vader naar pijl en boog, doch voordat hij iets kon doen, had de oudste zoon hem al met zijn pijl en boog in de onderbuik getroffen. Beide zoons zijn gevluht en pas maanden later, toen hun vader van de verwonding hersteld was, naar het dorp teruggekomen.

In het gezin moet het kind leren mee verantwoordelijkheid te dragen en later in het mannenhuis blijkt de vervulling van de opgedragen taak tot voorwaarde te worden gesteld om daar te mogen verblijven. Maar zoals in het gezin, moet men ook in het mannenhuis vaak genoegen nemen met een compromis. In elk dorp zijn er mannen die willen profiteren van andermans activiteiten, individuen die afwezig zijn zolang men bezig is een stuk grond bouwrijp te maken om het dorp daarheen te kunnen verplaatsen, maar daarna proberen hun huis tussen twee andere huizen in te passen; individuen die hun taro planten, waar door anderen de grond is losgewoeld. Of het is niet mogelijk vooraf een sluitende afspraak te maken over de werkverdeling, of men staat machteloos, omdat degenen die zich eerst afzijdig hielden, vervolgens op grond van hun relaties met bepaalde deelnemers aan het project niet kunnen worden geweigerd. Zonder dat men vooraf hoeft na te denken over dit probleem kan men van elk dorp de individuen opnoemen, die zich steeds opnieuw aan dit euvel schuldig maken. Doch zijn ergernis kan men slechts luchten bij hun afwezigheid: men heeft elkaar nodig, afwijzing betekent een potentiële vijand meer.

DE TE LEREN GEDRAGSREGELS VOOR HET DORP

Elk op eigen wijze moeten vader en moeder de kinderen tot goede gezinsleden opvoeden. Ik geloof echter dat de vorming tot goede gezinsleden in zekere zin ondergeschikt blijft aan het bewaren van een goede verstandhouding met de dorpsgenoten. De ouders moeten voorkomen dat zij met hun gezin voortijdig vanwege hun kinderen van de dorpsgemeenschap worden afgesneden. Heel zwaar wordt er getild aan diefstal. Reeds binnen het gezin zelf moeten de kinderen onderscheid leren maken tussen gemeenschappelijk en strikt persoonlijk bezit. Hoewel het kind wel bataten mag weghalen uit moeders tuin, zijn er andere dingen in- en buitenshuis die het niet mag wegnemen. Toen Kajang eens een stuk varkensvlees uit hun eigen huis had weggenomen en dat samen met zijn jongere broer had opgegeten, 'werd moeder zo kwaad, dat zij mij sloeg met een stok en vervolgens hield zij mij op de kop boven de waterput'. De waterput is een ondiepe kuil, gemaakt met behulp van een stok, waarin zich het regenwater van vlak er om heen verzamelt. Hun vader heeft nog liever dat zij niet mee helpen, dan dat zij rondzwerven in het dorp; hij ziet ze bij voorkeur de hele dag in het oerwoud

verdwijnen. Een andere keer, toen Kajang en zijn broer een *ewen* (vrucht) hadden geplukt van een door vaders broer Otok geplante pandanus, zette moeder hen na. Zij kon hen natuurlijk niet inhalen, maar 's avonds durfden zij niet thuis te komen. Moeder moest hen roepen, en van deze twee mag ik veronderstellen dat zij meer uit angst dan uit rancune waren weggebleven. Men mag aannemen dat iedereen wel eens een taro weghaalt die hij niet heeft geplant of een tabaksblad plukt van andermans plant; de eigenaar mag eens geducht foeteren, doch de dader blijft onvindbaar; ooit zal hij wel eens zijn verlies op dezelfde wijze compenseren. Toen echter een neefje van Kajang eens uit het mannenhuis te Sironaip een stuk varkensvlees had weggenomen, had de vader zijn huis af te breken en elders buiten het dorp weer op te bouwen. De vader werd hiervoor verantwoordelijk gesteld. In dit verband merkte Kajang terecht op: 'je weet, dat als iemand van de clan Uropmabin heeft gestolen, we alle leden van de clan Uropmabin *sekkair* (dieven) zullen noemen; heeft één lid van een gezin gestolen, dan noemen we alle gezinsleden dieven'. Volgens de jongere informanten zijn de ouders in het waarschuwen tegen diefstal eindeloos. Het meeste indruk scheen de volgende waarschuwing op hen gemaakt te hebben; mij ontbreken overigens nadere gegevens over de historiciteit. Toen men eens iemand na het piegen van een diefstal had gegrepen, had men de dief de handen samengebonden en ze in de as van het vuur gestopt, zoals men bataten in de hete as stopt om ze te poffen. Toen het vlees aan zijn handen gaar was, had men ze tegen één van de vier opstaande palen rond de vuurplaat geslagen, totdat zijn handen tot op het bot van het vlees waren ontdaan. Diefstal ziet men als de meest gevaarlijke, de gemeenschap ondermijnende activiteit. De kinderen moeten er dus voor waken dat hun naam niet in verband met diefstal kan worden genoemd.

Kinderen mogen zich niet mengen in kwesties, die zich in andere gezinnen voordoen. Als ik zo terloops probeerde van andere dan mijn reguliere informanten iets naders aan de weet te komen over voorvallen in een of ander gezin, werd mij meestal — ook bij ogenschijnlijk onschuldige voorvallen — geantwoord: *i kel ta* in de zin van, dat is hun zaak of laten zij het je zelf vertellen. Maken de kinderen zich vrolijk over de onmin in een nabij gelegen huis, kenbaar geworden door de daarmee gepaard gaande luidruchtigheid, dan wordt hun door hun ouders gezegd: *ipki dojo, i bavinlop a*. Het is een enigszins raadselachtige uitdrukking. De *bavin* is een soort boom met rode niet eetbare vruchten (*lop*). De uitdrukking moet dus letterlijk worden vertaald met: dat zijn niet jullie maar hun bavinvruchten. In een woordelijk niet te vertalen danslied wordt de *bavin*-boom gebruikt als beeld voor de vrouwelijke schoot. Een ander gezegd in deze situatie luidt: *ipki dojo, i jongit a*: dat is niet jullie doch hun (door erfenis verkregen) tuingrond. Kortom: bemoei je er niet mee.

Bij de ouders klagen over wat andermans kinderen hun hebben aangedaan, wordt doorgaans niet aangemoedigd. Een kwestie zoals per ongeluk een kind

in de ogen steken, kan met moederlijke wijsheid als volgt worden opgelost. Moeder blaast het kind over de ogen met de plotselinge opmerking: kijk eens, daar gaan twee vlinders, zitten die elkaar even achterna! Het kind zal zijn ogen opendoen en het leed is grotendeels geleden. Een verstandige moeder kan onenigheid tussen de kinderen sussen met spitse gezegdes zoals: 'als jullie later kinderen hebben, gaan jullie ze elkaars naam geven', of 'als wij dood zijn, zullen jullie wel leren goed met elkaar over weg te kunnen'. Maar niet altijd zijn ouders zo verstandig. Toen Sumnong eens huilend bij zijn vader Alutwo Setamanki aankwam en met een wond kon staven dat hij mishandeld was door zijn vaders broers zoon Kuweldirban, waren even later beide vaders met pijn en boog tegen elkaar aan het vechten. Anderen moesten inspringen om de verhitte gemoederen te bedaren. Niemand heeft het recht andermans kinderen letsel toe te brengen: in het kind raakt men de vader. De in het voorafgaande besproken mogelijkheid dat een moeder de bijl opheft tegen haar eigen zoon om zo de vader, die zijn dochter ten huwelijk komt aanbieden, te dwingen met zijn dochter te verdwijnen (p. 198), berust op ditzelfde principe. De moeder zou haar rechten te buiten gaan door zich rechtstreeks te keren tegen de vreemde vader of diens dochter; wat zij haar zoon wil doen kan niemand haar beletten.

ONGRIJPBARE, DE GEMEENSCHAP ONDERMIJNENDE ACTIVITEITEN

Diefstal, zich mengen in andermans zaken en te zwaar tillen aan kleine geschillen tussen de kinderen worden als de gemeenschap ondermijnende activiteiten onderkend. Hiernaast kan men andere gedragingen noemen, die minstens even gevaarlijk zijn, maar die niet als zodanig worden aangemerkt. Allereerst is er het ergerlijke *taka-aron*. Aanvankelijk leek dit mij een equivalent van ons woord roddelen, doch bij nader inzien blijkt de inhoud van de term beter weergegeven te worden in de letterlijke vertaling: aan iemand trekken. Men vertelt aan iedereen dat men van een bepaald individu niet heeft ontvangen waar men meende recht op te hebben, in de hoop op die wijze te kunnen bereiken dat men zijn deel toch nog zal krijgen. Er zijn veel gronden waarop men meent aanspraken te kunnen baseren. Een jager doet er beter aan bij thuiskomst de buit kleiner voor te stellen dan deze in feite is. Iemand zou zich eens kunnen beroepen op het feit dat hij bij het voeren van de varkens bij afwezigheid van de jager terloops ook diens varken bataten gegeven heeft. Goed-zijn of slecht-zijn wordt afgemeten aan geven en niet-geven. Hij die weigert op een verzoek in te gaan kan ervan verzekerd zijn, dat zijn naam over de tong zal gaan als een *olbiski* of *anunki*. Deze woorden kunnen doorgaans worden vertaald met onze woorden vrek of gierigaard, maar daarbij valt de nuance te beluisteren: 'hij is me slecht gezind, hij zal dus wel kwaad tegen mij

in de zin hebben'. Goed is hij die geeft wat hem wordt gevraagd, het doel waarvoor het gevraagde zal worden besteed, gaat echter de gever niet aan. Op een gegeven ogenblik bleek de vrouw van Nongwok Kasipmabin te Fisilkop haar kinderen voor te houden dat hun dorpsgenoot Titan Kasipmabin een slechte vrouw had getrouwd. Toen die twee namelijk een varken hadden geslacht, had zijn vrouw niets aan haar gegeven. Kinderen als zodanig hebben met *taka-aron* nog weinig te maken, omdat de relaties met andere gezinnen via vader en moeder gaan.

Tot voor de gemeenschap gevaarlijke activiteiten behoren ook *mokdaron* (liegen) en *dodiron* (de schuld op iemand schuiven). *Mokdaron*, liegen in de zin van zich voordoen als een vriend wordt wel gezien als een kwaad, maar in de vage vorm waarin het zich hult is het ongrijpbaar. Op een verzoek om inlichtingen zal men liefst zo'n antwoord geven dat de vraagsteller tevreden moet zijn, terwijl tevens degenen die men wil sauveren, er zo goed mogelijk onderuit komen. Men zegt tamelijk gemakkelijk tegenover elkaar *mok-o* (dat is een leugen), zonder dat het die belediging inhoudt, die dit gezegde voor ons heeft. Moeder zegt wel tegen haar kind dat het niet mag liegen, maar elk een weinig oplettend kind weet dat moeder er zich zelf herhaaldelijk van bedient. In het algemeen, lijkt mij, is niet degene die zich hiervan bedient aansprakelijk te stellen, doch degene die zich liet bedriegen moet zichzelf verwijten dat hij zich zo gemakkelijk heeft laten beetnemen. Heeft een leugen echter ernstige gevolgen voor anderen, dan kan men hiervoor wel aansprakelijk worden gesteld. Toen een jonger broertje in de gezinswoning schreeuwde dat zijn ouder broertje hem sloeg, greep de vader, die dit in het mannenhuis hoorde in drift naar pijl en boog. Terwijl de vader zijn oudste zoon achtervolgde, keerde deze zich plotseling om en trof zijn vader met een pijl in de buik, dodelijk. Voor diens dood werd door de dorpsgemeenschap niet het oudere broertje verantwoordelijk gesteld, maar het jongere, omdat hij volgens ooggetuigen geen reden had gehad zulk een alarm te slaan. Dit kind werd daarom door zijn moeder snel naar de onderwijzerswoning gebracht. Eigenlijk zou men om de dood van de vader te wreken diens jongste zoon moeten doden, maar men nam met deze oplossing genoegen, mits de jongste zich niet meer in het dorp zou vertonen. De oudere broer echter, die officieel vrijuit ging, had lange tijd daarna nog steeds een pijl en boog bij de hand. Of hij van een bepaald persoon of slechts in het algemeen repressailles vreesde, is mij niet bekend.

De zaak was eigenlijk nog gecompliceerder, doordat er ook enkele vrouwen bij betrokken waren. Deze hadden naar de jongen geroepen, toen deze zich uit de voeten maakte, dat zijn vader hem wilde pijn. Een dergelijk soort waarschuwing is tegelijk bedoeld voor de vader, die op het punt staat zich in zijn drift te laten gaan, zelfs meer nog dan voor de zoon, die het slachtoffer dreigt te worden, ofschoon het gezegde direct tot de zoon is gericht. Het is een tamelijk veel gehanteerd procédé om iemand te weerhouden van wat hij

in drift zou kunnen doen. Deze waarschuwing had echter een verkeerde uitwerking. De zoon had verder niet gewacht en zijn eerste schot was meteen raak. In zekere zin hadden ook de vrouwen gelogen, want van de vader mocht worden verwacht dat hij meer bedoelde te dreigen dan inderdaad te schieten. Tegen vrouwen heeft men echter geen verweer. Als vrouwen vallen zij buiten schot in de strijd, maar anderzijds mogen zij door de mannen ook niet serieus genomen worden. Al met al was de situatie zo gecompliceerd dat men in het mannenhuis de oplossing, die de moeder aan de hand had gedaan, voor lief nam.

Uit de eerder genoteerde verhalen zal men zich herinneren hoe gemakkelijk en met hoeveel instemming van verteller en toehoorders de hoofdpersoon van het verhaal van bedrog gebruik maakt: een jongeman verandert zich snel in een jochie om een meisje op een vals spoor te brengen etc. De sympathie gaat uit naar de bedrieger, niet naar de bedrogene; de hoofdpersoon wordt een zeker recht toegekend om van bedrog bij wijze van list gebruik te maken. Het onderscheid tussen bedrog en list berust in eerste instantie op sympathie of antipathie.

Een even moeilijk grijpbaar kwaad is *dodiron*, de aandacht richten op een bepaalde persoon of op een bepaalde clan in verband met een misdaad, zonder bewijzen over te leggen. De betrokkene staat hier vrijwel machteloos tegenover; hij kan zich alleen verweren door een uitdrukkelijk bewijs te geven van welgezindheid, waardoor *dodiron* de vorm aanneemt van een onbeschaamd soort chantage. Zoals vermeld (p. 90) bood Fotmatneng Setamanki spontaan een half varken aan, toen de oudste zoon van Tuki Uropmabin was gestorven; spontaan ook kwam de moeder van Baman Uropmabin met een groot stuk varkensvlees aandragen. Toch is later Tuki Uropmabin verhuisd, omdat hij zijn buren niet vertrouwde. Dat de buren ogenschijnlijk op eigen initiatief een varken slachten in geval van ziekte of sterfte berust dan ook eerder op het feit, dat men zich van verdenking van toverij hoopt te kunnen vrijkopen, dan op meeleven met de zieke of de nabestaanden. De buren konden verwachten beschuldigd te zullen worden. Zij moesten dit als het ware vóór zijn door een tastbaar bewijs te leveren van hun welgezindheid. Het effect van deze manoeuvre was niet dat zij niet gewantrouwd werden door Tuki, doch dat hem de grond onder de voeten was weggenomen om hen te kunnen beschuldigen. Sterft iemand buiten zijn dorp, dan zal men in het dorp waar de persoon verbleef toen hij stierf, uit zichzelf een vergoeding betalen aan de nabestaanden van de gestorvene. Zij die verdacht worden de hand te hebben gehad in een sterfgeval, kunnen zelf ook mee gaan 'zoeken' naar de werkelijk schuldigen en zo de aandacht van zichzelf op anderen overhevelen. Op deze wijze komen in geval van ziekte en sterfte al de ondergronds voortwoekerende spanningen tussen gezinnen en clans telkens opnieuw aan de oppervlakte. Dat de kinderen hierin ook maar enigszins kritisch zouden wor-

den gemaakt, is mij uit niets gebleken. De gemeenschap kan haar kinderen niet bijbrengen, wat zij zelf niet heeft onderkend.

Binnen de dorpsgemeenschap staat men wantrouwend tegenover elkaar, men heeft steeds nieuwe bewijzen nodig elkaar welgezind te zijn. Schijnbaar zonder aanleiding trekken sommige ouders met hun gezinnen uit het eigenlijke dorp weg om elders alleen of samen met een broer en diens gezin te gaan wonen, in de hoop echter dat zij zelf, maar vooral hun kinderen minder aanleiding zullen geven tot verdachtmaking en niet het slachtoffer worden van loze beschuldigingen. Jongemannen kwamen serieus bij mij praten over verhuizen, enkel omdat een oudere man in hun dorp zich nors tegenover hen had gedragen. Niet vermeld echter werd dan de eigenlijke reden, namelijk de angst het slachtoffer te worden van de aan deze oudere dorpsgenoot toegeschreven macht toverij te bedrijven. Onder de saamhorigheid, die een dorp op het eerste gezicht vertoont, huist een tragisch groot wantrouwen. De rust in het dorp is minder een weerspiegeling van de innerlijke rust dan wel het resultaat van de onderlinge druk.

HOOFDSTUK XVI DE WIJZE VAN BEGROETING

Er is geen in alle situaties bruikbare wijze van begroeting. Deze varieert met de relatie die er tussen de betrokken personen bestaat en naar de tijdsduur, dat deze personen elkaar niet hebben ontmoet. Men kent zeer hartelijke vormen van begroeting, maar daarnaast ook vormen waarin nauwelijks een begroeting te herkennen is. Ik zelf heb het steeds een zeer gecompliceerde bezigheid gevonden; eigenlijk voelde ik mij nooit zeker of ik de juiste vorm hanteerde, temeer daar mijn positie in hun maatschappij een novum was.

DE VERSCHILLENDE MOGELIJKHEDEN VAN BEGROETING

Doorgaans zullen mensen, die elkaar niet kennen, elkaar ook niet groeten; zwijgend en zonder verder enig blijk van contact te willen maken zullen zij elkaar passeren. Vreemdelingen die door een dorp trekken worden niet aangesproken, maar door de reten in de bewanding of door de deuropening van de huizen zwijgend aangestaard en nagekeken. Dat een meisje blijft steken in het gebaar eten naar haar mond te brengen en onbewegelijk opkijkt naar de vreemde vrouw, die de woning binnenkomt, is een naar de werkelijkheid getekend detail in het verhaal *Mopsiwokom* (p. 30). In deze maatschappij kwamen zelden werkelijk vreemdelingen door het dorp. Hierbij komt meteen de vraag op: wie is een vreemdeling? In het Nalum beschikt men niet over een adequaat equivalent van onze term iemand kennen. In plaats van ons begrip kennen gaan zij uit van het begrip zien (*tamon*), iemand ooit eens hebben gezien is iemand kennen. Om te kunnen zeggen dat men iemand kent in de zin van hebben gezien, is het niet nodig dat men de naam van de betrokken persoon weet. Voldoende is dat men de betrokken persoon ooit heeft gezien en enigszins weet te plaatsen, bijvoorbeeld het dal van herkomst weet, de clan waartoe zo iemand behoort, zijn relatie tot bepaalde mensen binnen het eigen woongebied kent etc. Deze vorm van kennen brengt nog geen relatie tot stand, die verplicht tot groeten. Op tournee bleken mijn dragers in verlegenheid te verkeren als wij door vreemdelingen werden gepasseerd, zij wisten zich moeilijk een houding te geven. Vrouwen vertoonden de neiging zich in het struikgewas opzij van het pad terug te trekken, totdat wij

voorbij waren. Omdat wij op tournee doorgaans in de meerderheid waren, gingen de vreemdelingen opzij, maar ontmoeten twee individuen elkaar dan kan men een zekere krachtmeting voorzien, voordat één van de twee opzij zal gaan zodat de ander kan passeren. Doorgaans zijn de paden te smal om elkaar ongehinderd voorbij te gaan.

Op het smalle pad tegenover elkaar blijven staan en elkaar vragen en meedelen vanwaar men komt en waarheen men gaat is de gebruikelijke begroeting van mannen uit hetzelfde gebied, bijvoorbeeld uit het gebied Apmisibil. Doorgaans worden vervolgens nog wat wetenswaardigheden over en weer uitgewisseld. Zo de meerdere in aanzien aanstalten maakt om zijn weg voort te zetten, behoort de mindere opzij van het smalle pad te gaan staan, de ander uitnodigend zijn weg te vervolgen in een vorm tussen een bevel en een wens in: *fa une jo* (ga maar verder). Vrouwen gaan uit zichzelf al opzij van de weg staan om de aankomende mannen gelegenheid te geven door te lopen en er moet een nauwe relatie zijn tussen mannen en vrouwen om elkaar te kunnen aanspreken.

Bekenden op weg ergens heen worden door de mensen in de tuinen aangesproken met de vraag waar zij heen gaan. Zo dezen een dorp noemen buiten het eigenlijke woongebied, bijvoorbeeld buiten de Apmisibil, dan komt hieroverheen de vraag of zij van plan zijn daarginds ook te overnachten. Vooral de vrouwen tonen zich verheugd als verwanten of goede kennissen antwoorden nog voor de avond terug te zullen komen, alsof zij blij zijn zich niet bezorgd te hoeven maken over hun welzijn, tevens suggererend, dat het inderdaad veel verstandiger is de nacht niet elders door te brengen.

Zijn de mannen die elkaar op het smalle pad ontmoeten goede kennissen of verwanten van elkaar, maar wonen zij niet in hetzelfde gebied, zodat zij elkaar minder vaak ontmoeten, dan wordt aan deze ontmoeting meer reliëf gegeven. Hiertoe kan men gebruik maken van het *etul-sanglon* (lett. elkaar aan de hand trekken). Daartoe steekt de één zijn hand uit, de ander omklemt met zijn hand alleen de vingers van de hem toegestoken hand en terwijl zij de verbonden handen op en neer bewegen, uiten zij hun vreugde door beheerst *jé-jé* te roepen. Of zij maken gebruik van het *dukal tufandon* (lett. meerdere keren het uiteinde uittrekken), de knokkelgroet. De één steekt hiertoe de ander de gekromde wijsvinger toe. De ander omklemt de hem toegestoken wijsvinger met wijs- en middelvinger en trekt vervolgens zijn hand terug zodat de knokkels van zijn eigen wijs- en middelvinger tegen elkaar klikken. Ook deze begroetingswijze wordt vergezeld van een beheerst *jé-jé* geroep. Vervolgens gaat men over tot het uitwisselen van de gebruikelijke vragen. Deze twee begroetingswijzen kunnen ook worden benut om te laten blijken dat men een bepaalde opmerking zeer ad rem of pikant vindt; in dit geval klinkt het *jé-jé* geroep uitbundiger.

Komt men als een zeer geziene gast aan in het dorp, dan kan de gastheer,

vooral als het lang geleden is dat men elkaar voor het laatst heeft ontmoet, zijn ene arm om de hals slaan van zijn gast of om diens afgewende schouder en zo de gast aan de borst drukken (*ningoron*), terwijl hij zijn andere hand naar zijn ogen brengt, enerzijds om de tranen te verbergen, anderzijds om de tranen uit de ogen te voorschijn te persen. Hierbij passen woorden als *deno tep serkoderep ma jo, fumon ta e-dakanderup o*, jij was als een dode geworden, zolang heb ik jou niet ontmoet. Vooral oudere mannen gaan gemakkelijk tot deze begroetingswijze over. In het algemeen geldt trouwens dat oudere mannen meer reliëf geven aan de begroeting dan de jongeren.

De geëigende vorm van vrouwen om elkaar hartelijk te begroeten is het *ebikal daron* (lett. voorhoofden wrijven); zij leggen bij elkaar de handen op schouder en wrijven de voorhoofden en eventueel de neuzen tegen elkaar. Uit deze begroetingswijze volgt als vanzelf, dat men hiertoe niet zo snel overgaat als tot de onder de mannen gebruikelijke hand- of knokkelgroet. Van de andere kant zien vrouwen elkaar minder vaak, zodat een ontmoeting ook met meer hartelijkheid mag worden omkleed.

Met deze wijze van begroeten (*ebikal daron*) worden echter ook de dansers verwelkomd door de meisjes en vrouwen van het dorp waar zij komen. De meisjes en vrouwen wachten daartoe in het dorp de dansers op, voordat dezen zich kunnen terugtrekken binnen de omheinde ruimte van het mannenhuis. Naargelang ieders aard laten de mannen zich deze uitbundige wijze van begroeten met min of meer medewerking welgevallen.

Komt een gast onder andere omstandigheden in het dorp aan, dan wordt hij door de vrouwen begroet in de vorm van *ngiliaron* (lett. iemand toejuichen). De vrouwen juichen elkaar binnenshuis of staande buiten bij de vrouweningang toe met woorden als *mom abar o, mom abar o*, moeders broer is aangekomen, moeders broer is aangekomen. De gast hoeft hierop niet te antwoorden; aan zijn uiterlijk moet hij echter wel laten blijken dat hij deze begroeting op prijs stelt, bijvoorbeeld door te glimlachen, doch verder kan hij zich rechtstreeks naar het mannenhuis begeven. Van de mate van onderlinge vriendschap hangt het af of de aanwezigen in het mannenhuis zullen opstaan om hun gast met de hand- of knokkelgroet te ontvangen, of dat zij enkel zullen opschuiven, zodat de gast zich ook kan neerzetten.

DE BEGROETING IN DE EIGEN GEZINSWONING

Is een jongen meerdere dagen afwezig geweest, zodat de vrouwelijke verwanten zich zorgen behoorden te maken over zijn welzijn, dan zullen zij hem begroeten met *ngiliaron* (lett. iemand toejuichen). Een jongere zuster zal hem bijvoorbeeld toeroepen *ne ating-o* (lett. mijn vader); de ouderen zullen zeggen *lakon lau, abe jo*, vriend, kom binnen. Hij van zijn kant kan antwoor-

den *aber eima*, hier ben ik dan, doch henzelf klinkt dit gauw pedant in de oren, zodat zij liever glimlachend, maar zonder iets te zeggen zich optrekken aan de deurposten om door de deuropening te kunnen binnengaan en op hun plaats gaan zitten. Een wat spraakzame jongen zal meteen vertellen vanwaar hij komt etc., maar niemand van de aanwezigen voelt zich beledigd als hij van zijn kant niet veel zegt.

Komt een jongen gewoon op het etensuur in de gezinswoning of komt hij alleen iets halen, bijvoorbeeld zijn draagnet of pijl en boog, dan hoeft hij niets bij wijze van groet te zeggen. Hij mag afwachten totdat hij door zijn moeder wordt aangesproken. Komt hij op het etensuur, dan zal moeder als zij nog geen bataten voor hem in de as heeft, bij zijn verschijnen in de deuropening meteen daartoe aanstalten maken. Heeft zij op de rand van de vuurplaat nog bataten gepoft klaar liggen, dan zal zij hem deze toeschuiven en als zij nog anderen verwacht opnieuw bataten in de as stoppen. Dit hele tafereel kan zich in volkomen stilzwijgen afspelen.

Om deze wijze van elkaar ontmoeten te kunnen appreciëren moet men op de hoogte zijn van de relatie moeder-kind met de daaruit voortvloeiende nuances in het werkwoord vragen. Als een kind binnenkomt op het etensuur, mag hij veronderstellen dat zijn moeder begrijpt waarvoor hij komt. Hij zou misdoen tegen de tussen hen geldende code als hij om zijn eten zou vragen. In de situaties, waarin wij van het werkwoord vragen gebruik maken, maken zij gebruik van het werkwoord *kaldon*, meedelen, zeggen. Men vraagt niet om iets dat men nodig heeft, men deelt mee wat men nodig heeft; in dit meedelen is een soort bevel te beluisteren. Dit aspect kan zo worden benadrukt dat jongens op een tamelijk snauwende toon tegen hun moeder zeggen: *boneng ma nere-jo*, geef mij mijn bataten. Gepast is het zeker niet, doch het klinkt hun niet zo stug in de oren als het ons zou doen. Zo kan men ook de pastorie binnen komen zonder enige vorm van begroeting, enkel met het woord *obat* (medicijn), om te kennen te geven dat zij verboden moeten worden of iets dergelijks. Zo komt men ook binnen om mee te delen (*kaldon*), dat men een paar dagen afwezig zal zijn; in deze situatie zouden wij permissie vragen. Deze mededeling is echter niet louter een mededeling, doch tevens een gelegenheid geven hiertegen bezwaren in te brengen. Zou men van dit laatste niet gediend zijn, dan zou men ook niet komen meedelen wat men van plan is te gaan doen. Expliciet vragen (*nonon*) is iets waartoe men pas overgaat, zo op de mededeling iets bepaalds, bijvoorbeeld schelpen, nodig te hebben, niet positief wordt gereageerd. Tegen deze achtergrond moet men de nuance beluisteren in het verhaal *Dawamki*, waar deze eerst mededeelt aan het meisje in het *ap-dikip* dat hij vuur nodig heeft, vervolgens, omdat zij niet reageert, haar om vuur vraagt.

In het algemeen geldt dat een jongere niet aan een oudere mag zeggen wat hij nodig heeft; deze oudere behoort uit zichzelf te weten wat de jongere

behoeft. Ziet een jongere broer zijn oudere broer op suikerriet kauwen, dan mag hij eigenlijk niet om een stuk vragen; anderzijds behoort de oudere broer aan te voelen dat zijn jongere broer ook trek heeft. De oudere broer van zijn kant mag wel meedelen aan de jongere broer wat hij van hem verlangt.

In dit verband komt een belangrijke rol toe aan hun ogenspel. Omdat de jongere broer niet mag vragen, verraaft hij met zijn ogen wat hij verlangt, door een steelse blik daarheen te werpen of door zijn ogen op iets gevestigd te houden. Omdat de mindere mag verwachten te zullen worden aangesproken door de meerdere, betekent een meerdere opzoeken in hun situatie vaak stilzwijgend naar een meerdere gaan zitten kijken. Hij begint pas te spreken als de meerdere blijk heeft gegeven notitie van zijn aanwezigheid te willen nemen. In het algemeen verwelkomt een moeder haar zoon niet, als hij binnenkomt. Heeft zij zich echter ongerust gemaakt, bijvoorbeeld omdat het regende, dan zal zij doorgaans haar hart meteen luchten 'ik dacht al: als zij nu maar ergens schuilen of wat grote bladeren hebben geplukt om die op het hoofd te leggen'; of is moeder verwonderd omdat haar zoon toch nog thuis komt, hoewel zij hem vanwege het late uur niet meer verwachtte, dan kan zij vragen: 'wat heb jij gedaan, dat je nu pas thuis komt?'. Heel normaal is het dus dat het kind stil gaat zitten en zijn bataten gaat eten. Op initiatief van moeder kunnen zij wat losse opmerkingen en vragen wisselen, doch het is geenszins verontrustend als een kind, na zijn maaltijd zwijgend gebruikt te hebben, zonder een woord te zeggen weer verdwijnt.

ENKELE STEREOTIEPE UITDRUKKINGEN

Gaat een man op bezoek bij zijn zwagers in het naburige dorp, dan kan dit bezoek louter bedoeld zijn om een praatje te maken. Gaat een man op familiebezoek verderop, dan is er meestal wel een speciale reden: hij heeft iets nodig of hij heeft iets te ruilen. De gast mag van zijn gastheer verwachten dat hem bij aankomst tabak wordt aangeboden en bij etenstijd bataten. Onderwijl wordt er gepraat over wat er onderweg is voorgevallen, en dergelijke. Pas daarna komt het onderwerp zelf ter sprake, dat de gast naar zijn gastheer voerde.

Men mag naar elkaars omstandigheden vragen: *fate djogo?*, is er iets?; waarop geantwoord wordt met *jum mum balnomip o*, zij zijn er allemaal nog; op de vraag naar het persoonlijk welzijn *sep a fate djogo?*, is er iets met jou? , luidt het antwoord *futamon min, kaik a sel dojo*, zoals gewoonlijk, er is niets verontrustends. Staat men op goede voet met elkaar, dan is het ook normaal te informeren naar het wel en wee van vrouw en kinderen.

Al naargelang de relatie en het aanzien van de personen houdt men vast aan de formele begroeting of laat men die varen voor een aan de situatie

aangepaste improvisatie. Komen de zonen bijvoorbeeld hijgend thuis, dan kan moeder vragen: welk meisje zat er achter jullie aan, dat jullie zo hijgen? waarop zij verlegen lachend zullen wijzen op de dreigende lucht of iets dergelijks. Jongens die eens tezamen naar een dorp in de Oksemar op bezoek gingen, werden daar door een vrouw verwelkomd met de woorden: zo, komen jullie mij meenemen (*don*)? Hierop hadden zij allen moeten lachen, want meenemen is de geeigende term voor trouwen. Tevens echter werd hun de gelegenheid geboden om het doel van hun komst uit te leggen. Zij zelf had een vorm van begroeten gevonden voor een situatie, waarin de traditie niet formeel heeft voorzien.

DEEL III

DE MENS IN DE GROEP

HOOFDSTUK XVII DE ORDENING VAN DE MENSEN IN CLANS

ALGEMENE ORIËNTATIE

Toen de jongen Lesan aan zijn vader Bipnit vroeg, waar de Urfon vandaan gekomen waren, had deze afwerend lachend geantwoord: 'Wij zijn de kinderen van een zwerver, van iemand die gelijk een vlinder ronddwarrelde'. Om zichzelf te kunnen verstaan moet een mens zijn plaats kennen temidden van de hem omringende mensen en groeperingen, een plaats die grotendeels door de geschiedenis van de eigen groepering wordt bepaald. Na enkele jaren verblijf in de Apmisibil mocht ik mij er op beroemen ook een zekere positie verworven te hebben temidden van de mij omringende mensen. Met menigeen had ik contact gekregen, vooral met jongeren van diverse clans. Terwijl met velen het contact beperkt bleef tot ruilen van goederen zoals bataten voor zout, lag het contact met meerdere jongeren in de persoonlijke sfeer. Zij kwamen op bezoek (*tekmonkulon*), toonden zich bereid om van gedachten te wisselen, betrokken mij soms in hun persoonlijke problemen, zoals Bakonsonki Uropmabin, toen hem een huwelijk werd opgedrongen (p. 127). Maar ondanks dit contact stelden zij mij telkens opnieuw voor aangrijpende verrassingen. Drie weken nadat Bakonsonki mij betrokken had in zijn huwelijksprobleem, bleek hij plotseling toch getrouwd te zijn zonder mij hiervan in kennis te hebben gesteld. Aan hem had zich een realiteit opgedrongen, waar hij aan had pogen te ontsnappen door mij er in te betrekken, terwijl hij toen al — wanhopig misschien — heeft moeten beseffen dat hij kansloos was overgeleverd aan deze realiteit. Hoewel ik oppervlakkig met deze realiteit had kennis gemaakt — zij drong zich aan mij op onder het verschijnsel van de diverse clannamen — had ik haar innerlijk karakter niet onderkend en daarmee haar kracht onderschat.

Ik was ontsteld toen juist één van mijn trouwste informanten, Sara Uropmabin, besloten bleek te gaan trouwen met het meisje Kolbakon Siktaop, dat zich geleend had voor prostituee, iedere keer als er een patroonpatrouille uit Mabilabol in het dal was. In zekere zin had ik hem vooraf geplaats. Toen zijn broers zoon Tuki na zijn huwelijk met Tibip Setamanki terstond dit meisje tot tweede vrouw wilde nemen, had ik dit hem verboden op straffe van verbreking van ons beider contact. Ik kon voorzien dat nu één van de andere clanleden haar zou huwen, omdat het door Tuki's vader Aserbir

en Kolbakon's vader gesloten accord invloed had op het geheel van beide clans, doch Sara als haar huwelijkspartner achtte ik uitgesloten. Met een zekere vanzelfsprekendheid stelde Sara zich in de plaats van zijn broers zoon. Ik mocht dan vrij met Sara over allerlei problemen van gedachten kunnen wisselen, zodra het op handelen aankwam, levensbepalende beslissingen werden genomen, ontsnapte hij mij. Zijn persoonlijke voorkeur was slechts van ondergeschikt belang, zijn individuele gedachten en gevoelens conformeerde hij als iets vanzelfsprekends aan de bepalingen en beslissingen van het in mijn ogen onwezenlijke, maar voor hem levende gegeven van de groep.

Voor de aanleg van het vliegveld had ik mannen van diverse clans bijeen gebracht. Dagenlang werkten zij samen aan eenzelfde object; bepaalde mannen uit diverse clans hadden elkaar gevonden door zich te specialiseren in het wegwerken van kolossale stenen, maar volkomen machteloos moest ik toezien, hoe deze mannen, opgenomen in hun eigen clan, elkaar plotseling bevochten in de oorlog. En al kwamen zij daarna weer gezamenlijk werken, toch slaagde ik er niet in de atmosfeer zo te zuiveren dat ook mannen van de overzijde van de Okbi zich vrij voelden om mee te doen. Werden zij enkel buitengesloten van de bron van bijlen, kapmessen, schelpen etc., of lag aan deze uitsluiting een dieper wantrouwen ten grondslag? Bij het uitbetalen constateerde ik dikwijls dat leden van één, soms zelfs van meerdere clans hun betaling afdroegen aan één persoon zonder dat er ogenschijnlijk iets tegenover werd gesteld.

Op een of andere wijze is de groep machtiger dan de levende personen. In vele opzichten bepaalt zij het gedrag van de clanleden, dwingt zij tot het accepteren van een bepaalde keus uit meerdere mogelijkheden, sluit zij begrip voor andere gegevens uit, terwijl zij zelf onaantastbaar en onmanipuleerbaar blijft. Eén van haar belangrijkste en opvallendste verschijningsvormen is de woonwijze, haar concentreren van de mensen in gehuchten en dorpen. Meende Tuki aanvankelijk na zijn huwelijk zelfgenoegzaam buiten dorpsverband te kunnen wonen, aan de aantrekkingskracht van het dorp is hij niet ontsnapt. Hij liet door de groep zijn huis afbreken en opnieuw opbouwen binnen de kom van het dorp, binnen het onmiddellijk bereik van het sacrale mannenhuis. Enerzijds het centrum waarop alle woonhuizen zijn gericht, anderzijds van de woonhuizen geïsoleerd en omgeven met een waas van geheimzinnigheid, is het sacrale mannenhuis de tastbare belichaming van het bovenpersoonlijk gegeven van de groep.

Wanneer de Nalum zich buigen over het individuele gegeven van de mens, ervaren zij zichzelf primair in hun onderscheiden zijn in mannen en vrouwen en in hun betrokkenheid op het andere geslacht. Aan deze onderlinge betrokkenheid wordt gestalte gegeven in het huwelijk, doch het huwelijk betekent niet een algehele vulling van het levenspatroon. Voor zijn huwelijk is de Nalum reeds opgenomen in een realiteit, waaraan de realisatie van zijn seksuele

betrokkenheid in het huwelijk ondergeschikt blijft. Oppervlakkig gesproken is deze realiteit de clan, doch als zodanig is zij ongrijpbaar. Het algemene gegeven van de clan heeft bij de Nalum een concrete gestalte aangenomen, met eigen karakter en betekenis. Hoewel ik voor mij zelf overtuigd ben haar karakter en betekenis niet doorgrond te hebben, meen ik op grond van de diverse gegevens een verantwoorde poging te mogen doen deze realiteit in haar verschillende uitingsvormen te benaderen,

DE CLANS EN HUN CENTRA

Bij de bestudering van de concrete gestalte van de clan in het Sterrengebergte ga ik uit van de clans binnen het gebied van de Apmisibil. De bewoners onderscheiden binnen de vallei zes in zekere zin zelfstandige groeperingen, aangeduid met de term *kaka-don*. De grootste groepering is die der Uropmabin in het dorp Iburbakon. In Augustus '68 registreerde ik in dit dorp 134 personen. Nauw verwant aan de Uropmabin zijn de clans Kasipmabin en Alwolmabin. In tegenstelling tot de Uropmabin woonden de leden van deze beide clans tamelijk verspreid. Centra van de Kasipmabin waren de plaatsen Fisilkop en Sironaip, doch daarnaast trof ik ze aan in Nambakon en Songbol. Het centrum van de Alwolmabin was het dorp Sikintil; enkele leden hadden zich kort voor de registratie van dit dorp afgescheiden en vormden tezamen een gehucht nabij het dorp Fisilkop. Locaal geïsoleerd van de overige clans binnen de Apmisibil bewoonde de clan Ningdana het dorp Oktanglap; bij dit dorp behoorden de twee gehuchten Ebitsilbakon en Amembakon. De Seta-manki bewoonden het dorp Uldofom en, gedeeltelijk tezamen met leden van de clan Kasipmabin, het dorp Sironaip. De Urfon tenslotte, bestaande uit 22 personen, woonden samen in het dorp Benejakwol. In het algemeen kan worden gesteld dat elk individu in de Apmisibil zich door afstamming lid weet van één van deze zes genoemde groeperingen, dan wel door huwelijk aan één van deze zes clans verwant is.

Met het oog op de geschiedenis van deze clans binnen de Apmisibil moet de clan Asemki worden genoemd. Bij mijn komst in de vallei restten van deze clan nog slechts twee broers, die met hun gezinnen verbleven te Walikopsit. Hoewel deze clannaam in de geschiedenis herhaalde malen zal worden genoemd, meen ik dat deze clan nooit van grote omvang is geweest, doch concrete gegevens hierover ontbreken mij.

Bij de bestudering van de clanvorming blijkt dat de begrenzing van het gebied van onderzoek tot het gebied dat met de naam Apmisibil wordt aangeduid artificieel is. De clans daar zijn alleen te verstaan binnen het grotere verband van de verschillende clans binnen het geheel van de Okbi-vallei, zoals de Okbi-vallei op haar beurt weer een onderdeel blijkt binnen het gehele

stamgebied der Nalum. Daarom vermeld ik in dit overzicht nog de namen van twee binnen het geheel van de Okbi-vallei belangrijke clans: de Asiki, geconcentreerd in het dorp Atolbol nabij de zijrivier Okngubel, en de Kasipdana, die verspreid wonen over meerdere nederzettingen; voor ons zijn hier van belang de dorpen Atelbon, eveneens nabij de zijrivier Okngubel, en Butaip, nabij de monding van de Oksemar. Voor de ligging van de verschillende dorpen verwijs ik naar de schetskaarten. Hoewel nog meer clans en dorpen zullen worden genoemd, acht ik ze van ondergeschikt belang en slechts in zover dit voor de duidelijkheid van het betoog noodzakelijk mag worden geacht, zal ik de ligging nader aanduiden.

HET GEBRUIK VAN DE TERM 'DON'

Bezinning op de term *kaka-don* als equivalent van de term clan wijst uit dat het groeperen van mensen in clans niet als een alleenstaand verschijnsel wordt gezien, doch als een verbijzondering van een veel ruimer gegeven. Het eerste lid van de samenstelling *kaka-don*, *kaka*, betekent mensen. Het tweede lid, *don*, heeft geen enkelvoudige betekenis. Welke betekenis aan deze term moet worden toegekend is afhankelijk van de samenstelling waarin *don* wordt gebruikt. Drie onderscheiden soorten samenstellingen lijken mij in dit verband van belang.

1. In samenstellingen in de trant van *takol-don* of *ara-don* wordt *don* gebruikt ter aanduiding van resp. de steel van een bijl en de schacht van een pijl. Een bijl bestaat uit het bijlblad (*takol*) en de steel (*don*); een pijl uit de pijlpunt (*ara*) en een rietschacht (*don*). In deze en soortgelijke samenstellingen wordt met de term *don* datgene aangeduid, waardoor een bijlblad of pijlpunt hanteerbaar wordt.

2. In de samenstellingen *jop-don* en *om-don* duidt de term *don* resp. de scheut aan van de pisangboom en de kop van een van de knol ontdane taro. In deze term zijn drie verschillende aspecten van resp. pisangboom en taro samengevat. Het aspect van opnieuw geplant te kunnen worden, het aspect van te zijner tijd vrucht te zullen dragen en het aspect van nieuwe scheuten voort te zullen brengen. In deze zin komt het ook voor in een uitdrukking als *don daklon*, zaad afwerpen. Dit zegt men van een tabaksplant, maar bijvoorbeeld ook van een paar varkens, die men houdt om er mee te fokken. In deze uitdrukkingen worden de scheut, het zaad of de biggen beschouwd als te zijn voortgekomen uit iets anders — en in zoverre zijn zij *tena* (nakomelingen) — doch onder het aspect op hun beurt vrucht te zullen dragen tot onmiddellijk nut voor de mensen én nieuwe beginselen te zullen leveren voor de verdere teelt. In deze zin is *don* dus een zeer pregnante term.

3. In bovengenoemde samenstellingen *jop-don*, *om-don* zal men *don* soms

moeten vertalen met soort, resp. pisang- en tarosoort. Men onderscheidt bijvoorbeeld *jop-tawa* en *jop-difit* als twee soorten van het genus *jop*, pisang. De term *tawa*, resp. *difit* is een *don-ningil*, soort-naam.

De betekenis soort hangt nauw samen met de eerdergenoemde betekenis zaad. Het bestaan van de soort blijkt uit het feit, dat elk exemplaar van de soort uit deze soort is voortgekomen. Het bestaan van een eerste exemplaar van iedere soort wordt hiermee verondersteld. Binnen het genus pisang onderscheidt men oorspronkelijke en recente soorten. De meest oorspronkelijke soort pisang is de *jop-tawa*, waarin de stammoeder aanwezig wordt geacht bij de Tukon (p. 47) en waarvan de bladeren worden gebruikt in de eerste huwelijksnacht (pp. 143vv.). Enerzijds zijn de latere soorten in hun ontstaan afhankelijk van de eerste soort, anderzijds is ontstaan van nieuwe soorten door kruising een hun onbekend denkbeeld; het is alleen denkbaar in de vorm van een mythische gebeurtenis. Eenzelfde visie heeft men op de verschillende soorten bataten; de meest oorspronkelijke soort acht men de soort *boneng-matakum*.

Binnen dit groter geheel moet ook hun visie op de *kaka-don*, soorten van mensen, worden geplaatst. Met de term *kaka-don* duidt men de soorten van mensen aan als uit een bepaalde soort, bijvoorbeeld de soort Urfon, te zijn voortgekomen en dus die soort weer te zullen voortbrengen, terwijl het ontstaan van deze bepaalde soort binnen het genus mens alleen mythisch te verklaren is. Vandaar dat ik ter vertaling van *kaka-don* de gangbare ethnografische term clan gebruik.

OORSPRONKELIJKE EN NIET OORSPRONKELIJKE SOORTEN

Nu na de openlegging van het Sterrengebergte nieuwe soorten bataten van elders worden ingevoerd, wordt het actueel onderscheid te maken tussen de oorspronkelijke en de niet-oorspronkelijke soorten. Het bestaan van deze nieuwe soorten moet als een gegeven worden aanvaard, evenals het feit dat zij van elders zijn ingevoerd. Daarmee is echter nog niet het ontstaan van die nieuwe soorten zelf verklaard. Deze distinctie tussen van elders binnenkomen en het ontstaan zelf van de diverse soorten geldt eveneens voor de clans. De clans Setamanki en Urfon in de Apmisibil zijn nog vrij recent; zij zijn dan ook geen *ok-sonki* (lett. met de rivier), d.i. oorspronkelijke bewoners, doch nakomelingen van een bepaald persoon, welke in die bepaalde persoon zijn binnengekomen. Volgens Anseripki Setamanki kwam de clan Setamanki in het gebied van de Apmisibil in de persoon van zijn vaders vader Kupan, of — dit is niet duidelijk geworden — nog een generatie eerder in de persoon van Serarmirkuprem. De eerste Setamanki trouwde een meisje van de Ningdana; hij verbleef te Sipding, hetgeen nu nog behoort tot het grondgebied van de

Ningdana binnen de Apmisibil. Toen Anseripki nog een jongen was, had hij hun plaats van herkomst bezocht, de zogenaamde Okbitaman, een gebied ergens vaag ten westen van de Kufel bevolking. In het gebied van oorsprong staan zij onder een andere naam bekend. Het lijkt mij dat de huidige generatie Setamanki geen behoefte méér voelt contact met clangenoten elders te onderhouden. Zij voelen zich in de Apmisibil reeds een exclusieve, op zich staande eenheid.

Recenter nog dan de Setamanki zijn de Urfon. De momenteel in de Apmisibil wonende Urfon stammen af van de nog in leven zijnde Mangoljondokrar; pas sinds enkele jaren vormen zij een op zich staande dorpsgemeenschap. Bipnit, de oudste zoon van Mangoljondokrar, onderhoudt nog contact met Urfon elders. Hij onderscheidt de Urfon-Dimilbup en de Urfon-Aldoki; Dimilbup is de aanduiding van een gebied binnen het dal van de Oksop ten zuiden van de grote waterscheiding, Aldoki duidt op een gebied van de Nalsa, een stam ten westen van de Kufel of een clan binnen die stam. Uit verschillende gegevens meen ik te moeten concluderen dat de eerste Urfon zich hier vestigde door een huwelijk met een dochter van de een generatie eerder binnengekomen Setamanki; de beide clans Setamanki en Urfon worden meestal in één adem genoemd. De Urfon van de Apmisibil zouden afkomstig zijn van de in de Oksop wonende groep. Toen de Setamanki en de Urfon eens uit de Apmisibil waren verdreven door de meer oorspronkelijke clans, daar zij van moord door toverij verdacht werden (p. 60), kon Mangoljondokrar als jongen opnieuw binnen komen door te gaan inwonen bij zijn door de Alwolmabin getrouwde oudere zuster. Broers van hem zijn blijven wonen te Kubipkop, een kleine nederzetting tussen de Kiwirok en de Oksibil. Uit het feit dat er momenteel ook weer Setamanki in de Apmisibil wonen, mag worden geconcludeerd, dat of wel niet alle Setamanki verdreven zijn of wel dat sommigen hebben kunnen terugkeren. Ofschoon de Urfon zich pas enkele jaren geleden van de dorpsgemeenschap van de Alwolmabin hebben losgemaakt en een eigen dorp gesticht, voelen zij zich klaarblijkelijk nog geen exclusieve gemeenschap.

Ditzelfde geldt van de clan Singpanki te Emilsibil op de westelijke Bi-oever. Zij zijn zich bewust te behoren tot de Singpanki die wonen in en rondom het dorp Betabip in de Oksibil ten zuiden van de waterscheiding. Naar aanleiding van onenigheid over een exemplaar van de sacrale soort pandanus-vrucht heeft één persoon zich ginds van de groep losgemaakt en zich als vluchteling gevestigd in het dal van de Okbi. Sinds de openlegging van het Sterrengebergte blijken deze twee groepen weer contact met elkaar op te nemen.

In tegenstelling tot de Setamanki en de Urfon, die zichzelf niet oorspronkelijk noemen, eisen de clans Ningdana en Asemki, en de Uropmabin, Kasipmabin en Alwolmabin voor zichzelf de kwalificatie op van *ok-sonki*, in het dal

oorspronkelijk. Deze kwalificatie kent weer gradaties. De laatste drie clans geven toe niet zo oorspronkelijk te zijn als de eerder genoemde clans Ningdana en Asemki. Maar ook deze zien hun bestaan nog weer tegen de achtergrond van andere clans binnen het grotere geheel van de Okbi-vallei, waarop de kwalificatie *ok-sonki* uiteindelijk betrekking heeft. Als de meest oorspronkelijke clans gelden de Asiki rond de rivier Okngubel en de Kasipdana, die meer over heel de westelijke oever van de Okbi zijn verspreid. Van deze twee clans kan Asiki zich beroepen op de oudste rechten.

Hoewel de drie clans Uropmabin, Kasipmabin en Alwolmabin zichzelf *ok-sonki*, in het dal oorspronkelijk, noemen, blijven andere clans hier sceptisch tegenover staan. Door een buitenstaander zoals mijn informant Anse-ripi Setamanki werden deze drie clans steeds aangeduid met één clan-naam, Kalakmabin. Dit roept argwaan op, als men weet dat ten westen van de rivier Okbi nog enkele gezinnen wonen, die Kalakmabin tot clan-naam hebben. Bestaat er een relatie tussen de drie binnen het gebied van de Apmisibil wonende clans eindigend op *mabin*, die tezamen door een buitenstaander Kalakmabin worden genoemd en de eigenlijke Kalakmabin aan de westkant van de Okbi? Daarvoor zou pleiten, dat deze laatsten nog tuingrond hebben binnen het gebied van de Apmisibil, grenzend aan de rivier Okbi, terwijl de drie andere *mabin* de hoger gelegen gronden in bezit hebben.

Tenslotte behoort te worden vermeld dat behalve in de Apmisibil zelf de clannaam Uropmabin ook wordt aangetroffen op de westelijke Bi-oever ten zuiden van de Okbetel, terwijl men de clannamen Uropmabin, Kasipmabin etc. ook aantreft in de Oksibil ten zuiden van de waterscheiding. Is hier sprake van louter naamsovereenkomst of vindt deze naamsovereenkomst haar grond in een bepaalde relatie tussen deze diverse clans?

SERIES IN DE CLANNAMEN

Bij het noteren van de clans stoot men op bepaalde series van namen. Van deze series laat ik er hier drie volgen met een vertaling van het gemeenschappelijke eerste lid van de samenstelling.

Uropmabin	Uropdana	Uropka	— oudste
Kasipmabin	Kasipdana	Kasipka	— middelste
Kaklarmabin	Kaklardana	— op één na jongste
Kalakmabin	Kala-dana	Kalaka	— jongste
Alwolmabin	— enige zoon van een moeder
Ningmabin	Ningdana	— jongere broer

Voor een volledig verstaan van deze termen wordt men terugverwezen naar wat is gezegd over de benaming van de achtereenvolgens uit één moeder geboren kinderen (p. 177). Hierbij komen nog de termen *ning*, jongere broer,

en *atwolki*, aanduiding van een enige zoon van een vrouw. In deze serienamen worden dus de onderlinge relaties van broers aangeduid.

Het tweede lid in deze samenstellingen varieert naar de serie. Het woord *mabin* ben ik verder alleen tegengekomen ter aanduiding van de familie van de bruid, bijvoorbeeld de *mabin* (familie) van de bruid is aangekomen om de bruidsprijs af te halen. In een clan kunnen dus meerdere *mabin* of subclans zijn.

In deze zin moeten ook de toevoegingen *-dana* en *-ka* worden begrepen, die op zichzelf als verzelfstandigende aanwijzende voornaamwoorden worden gebruikt: Uropka, Uropdana, die van de oudste.

Dat niet iedere serie volledig is, is verklaarbaar uit het feit dat er in het gezin ook meisjes waren, die eenmaal uitgehuwelijkt, geen invloed meer uitoefenden op de clan-naam van de nakomelingen.

Op zich is het dus mogelijk dat er meerdere Uropmabin kunnen bestaan zonder dat dit onderlinge verwantschap impliceert. De benaming beoogt namelijk niet een bepaalde groep van clans te onderscheiden van andere bestaande clans, doch veeleer binnen een bepaalde groep of clan een verder doorgevoerde verdeling aan te geven van daarbinnen te onderscheiden afstammelingen van een stel broers. Niet noodzakelijk is dus een relatie tussen de Uropmabin in de Apmisibil en die in de Oksibil ten zuiden van de waterscheiding, of die op de westelijke Okbi-oever. In de benaming Uropmabin wordt alleen onderscheid uitgedrukt met de dezen verwante Kasipmabin, Kaklarmabin etc. In feite blijken de Urop-, Kasip-, en Alwolmabin in de Apmisibil zich wel bewust te zijn van een zekere relatie tot de Uropmabin op de westelijke Okbi-oever, maar in deze relatie staan de drie *mabin* van de Apmisibil gezamenlijk tegenover de Uropmabin van de overkant; met andere woorden deze relatie vindt zijn grond verder terug in de geschiedenis dan de relaties tussen de drie *mabin* zelf.

Dit inzicht in het ontstaan van de clannamen biedt tevens een verklaringsmogelijkheid voor het feit dat een buitenstaander drie zichzelf onderscheidende groepen met één gemeenschappelijke naam aanduidt. Een clan komt er toe binnen eigen groep nieuwe ondergroeperingen aan te brengen, wanneer de leden de exogamie doorbreken door huwelijken binnen de clan.

DE VERWANTSCHAP VAN DE DRIE MABIN IN DE APMISIBIL

In de tracerings van hun herkomst gingen de informanten, behorend tot de Urop-, Kasip-, en Alwolmabin uit van drie broers, aangeduid met de namen Tsopdalo, Difitbulong en Kamop. Hoewel Kamop in dit verband steeds werd genoemd, achtten mijn oudere informanten hem niet van belang voor de tracerings van hun herkomst. Kamop zou nooit zijn getrouwd en geen nage-

slacht hebben verwekt. Een enkele jongere informant was geneigd op deze Kamop de groep Kalakmabin terug te voeren, die aan de westkant van de Okbi woont; de oudere informanten daarentegen abstraheerden eenvoudig van het bestaan van deze groep Kalakmabin. In het algemeen kan worden gesteld dat de jongere informanten in het verstrekken van gegevens over de geschiedenis gemakkelijk in details afweken van de versie, mij verstrekt door een oudere generatie.

Wie van de twee broers Tsopdalo en Difitbulong de oudste was, staat niet zo duidelijk vast. Elk van hen werd wel de oudste genoemd. Wanneer ik mijn informanten op deze contradictie in hun gegevens wees, raakten zij in verwarring. Op grond van de gegevens van de oudere informanten houd ik vast aan de volgorde: Tsopdalo was de *uropki* (oudste), Difitbulong de *kasipki* (middelste) en Kamop de *kalak* (jongste); deze laatste blijft bij gebrek aan nageslacht buiten beschouwing.

De *uropki* (oudste) trouwde twee vrouwen. De tweede vrouw baarde Tsopdalo slechts één zoon (*atwolki*). Van deze zoon – volgens het hier volgende overzicht te identificeren met Ombir – stammen de Alwalmabin af. De eerste vrouw baarde hem meerdere zonen, doch voor een reconstructie van de geschiedenis achtte men alleen de oudste per generatie van belang.

UROPMABIN	ALWOLMABIN	KASIPMABIN
Tsopdalo	Tsopdalo	Difitbulong
Talokwin	Ombir	Ngilfinfinser
Awotwok	Omdalo	Simitki
Safin	Mirweng	Ngolbali
Kangfung	Kitokmena	Serembak
Aserbir	Sengweng	Ebilkal
Tuki	etc.	etc.
Thomas		

Bij mijn komst vormden Kangfung, Kitokmena en Serembak de oudste in leven zijnde generatie. Boven deze generatie onderscheidde men nog vier reeds gestorven generaties.

DE VADER VAN DE DRIE BROERS

Als moeder van de drie broers noemden mijn informanten éénstemmig een meisje van de clan Kaladana uit het dal van de Oktop, Kulamkon-Bilingip. Bilingip is haar eigenaam, Kulamkon duidt op het dorp van herkomst. Minder duidelijk waren hun gegevens over de vader van de drie broers. Als zodanig werd Gaberwakla genoemd. In de gestalte van een hond zou deze eerst meerdere malen de waterscheiding zijn gepasseerd om het terrein tussen de Apmisibil en de Oktop te verkennen. Vervolgens heeft hij als mens de weg

gebaand, die nu nog de Apmisibil verbindt met het dorp Domakot in de Oktsop. Toen is het meisje Kulamkon-Bilingip hem naar de Okbi gevolgd en door Gaberwakla getrouwd.

Oudere informanten echter noemden steeds Misitngan als vader van de drie broers. Misitngan was de oudste van een gezin van vijf kinderen: drie jongens, Misitngan, Darngan en Misitmong, en twee meisjes. Over deze twee meisjes wist men verder niets te vertellen; verondersteld mag worden dat deze twee meisjes zijn uitgehuwd aan andere clans, zodat zij van geen belang meer waren voor de geschiedenis van de clan van herkomst. Darngan en Misitmong bleven ongehuwd en dus zonder nageslacht. Alleen de oudste, Misitngan, huwde en wel met de bovengenoemde Kulamkon-Bilingip. Men zou dus beide lezingen kunnen combineren door uit te gaan van de veronderstelling dat met de namen Gaberwakla en Misitngan in feite slechts één persoon is bedoeld. Mijn informanten echter legden deze nexus niet.

In de versie van dit gezin van vijf kinderen grijpt men nog terug naar een daaraan voorafgaande generatie. Volgens één lezing was de moeder van dit gezin van vijf kinderen een meisje van de clan Ningdana uit de Apmisibil zelf, Mul-Bilingip genaamd. Zij heet begraven te zijn op de kleine heuvel Bikulolakading (lett. de hoogte van het gebeente van de Bi) gelegen tussen het meertje Alengsit en de rivier Okfeti binnen de Apmisibil. Haar man, de vader van de vijf kinderen, werd niet bij name genoemd. De wijze waarop deze vijf kinderen geboren werden, wordt in mythische termen verwoord. De vader van deze vijf kinderen had met zijn broers hun vader gedood (*alon*) door het eten van een soort *kabong*, ofschoon zijn vrouw Mulbilingip hen hiervan had trachten te weerhouden. Door deze daad zijn zij zelf veranderd in *kabong*. Alleen de kop van de *kabong* hadden zij niet gegeten. Uit de uit hun oogkassen gevallen ogen van de door hen gegeten *kabong* heeft Mulbilingip vervolgens haar vijf kinderen uitgebroed. Op grond van deze voorgeschiedenis noemen de drie *mabin* zichzelf *kabong-tena* (nakomelingen van een *kabong*). De soortnaam van de door de vader met zijn broers gegeten *kabong* werd door mijn informanten niet uitgesproken. Deze lezing bracht men naar voren wanneer men alleen de verwantschap van de drie *mabin* binnen de Apmisibil wilde verklaren.

Wilden mijn informanten echter de verwantschap duiden tussen de drie binnen de Apmisibil verblijvende *mabin* en de eerder genoemde Uropmabin op de westelijke Bi-helling, ten zuiden van de Okbetel, dan gaven zij een andere lezing. Hierin had de vader van bovengenoemde vijf kinderen wel een naam, nl. Milingoweng. Milingoweng had twee vrouwen: Ngubel-Fopjo en Ngubel-Kirmanip. Het eerste lid van de samenstelling duidt op de plaats van herkomst der vrouwen, de rivier Okngubel, een zijrivier van de Okbi, het centrum van de meest oorspronkelijke clan in de Okbi, de clan Asiki en één van de verblijfplaatsen van de clan Kasipdana. In deze lezing wordt Ngubel-

Fopjo de moeder genoemd van de bovenvermelde Misitngan met zijn broers en zusters, terwijl Ngubel-Kirmanip de moeder is van de Uropmabin aan de overkant van de Okbi. In deze versie is het Milingoweng die de *kabong* opat en zich daarmee vergreep aan zijn eigen vader. De uit hun kassen gevallen ogen werden uitgebroed door de twee vrouwen gezamenlijk. Mijn informanten waren niet bereid of in staat de met de *kabong* geïdentificeerde vader nader te duiden. Ik geloof ook dat mijn informanten niet in staat waren om deze twee versies te harmoniëren. Zij hechtten in feite meer waarde aan de versie waarin de relatie van de drie *mabin* binnen de Apmisibil wordt verklaard dan aan die waarin hun gemeenschappelijke relatie tot de clan Uropmabin op de westelijke Bi-helling tot uitdrukking wordt gebracht.

Een belangrijke rol in hun ontstaansgeschiedenis wordt toegekend aan de *kabong*. In de eerste versie hadden zij een bepaald, maar niet bij name genoemd soort *kabong* voor ogen, in de tweede versie maakten zij onderscheid tussen de beide *kabong* waaruit resp. de voorvaders van de drie *mabin* en de voorvader van de clan Uropmabin van de westelijke Bi-helling werden geboren. De *mabin* in de Apmisibil noemen zichzelf *a-jotki*, die van de holle boom, en de Uropmabin van de overkant *ngamonki*, die zonder nest. Zoals reeds eerder vermeld mag de *kabong enidoki*, het sacrale opossum, door de clans in de Apmisibil niet worden gegeten behalve ritueel door twee leden van de Urfon (p. 160). Daarnaast heeft men een niet nader door mij gedefinieerde soort *kabong*, die met de profane naam *mikim* en de sacrale naam *sitom* wordt genoemd. Deze mag vrij worden gegeten, doch kan binnen de clans Urop-, Kasip- en Alwolmabin aan profaan gebruik worden onttrokken. Alsdan mag een exemplaar van de soort alleen ritueel worden gegeten in het sacrale mannenhuis. Zoals we nog zullen zien in het kader van het sacrale mannenhuis, zijn er naast de twee genoemde nog andere soorten *kabong*, waar de drie *mabin* een bijzonder belang in stellen.

Past men nu de in de ethnologie gangbare termen toe op deze op *mabin* eindigende *kaka-don*, dan vormen de drie *mabin* binnen de Apmisibil en de Uropmabin van de overkant samen één clan. Het kenmerkende van een clan is een unilineale verwantengroep, waarvan de leden hun identiteit afleiden door afstamming van een gemeenschappelijke, traditionele voorvader. Hiertegenover wordt een lineage vaak omschreven als een unilineale verwantengroep, welker leden hun afstamming traceren op een werkelijke voorvader. Als men ervan uitgaat dat men op p. 247 met een echte en niet met een verkorte genealogie te maken heeft, balanceren de drie *mabin* binnen de Apmisibil op de rand tussen lineage en clan. Laten de informanten de Uropmabin van de westelijke Bi-oever buiten beschouwing, dan zullen zij zichzelf nog kinderen van een *kabong* noemen, een hun gemeenschappelijk symbool. (Daarnaast staat dan nog het gegeven, dat een buitenstaander hen gezamenlijk aanduidde met de naam Kalakmabin; nadere verklaringen van dit gebruik heeft hij mij

niet gegeven). Op grond van de nauwe verwantschap van de drie *mabin* duid ik in het vervolg elk hunner aan met de term subclan.

DE VERHOUDING TOT DE OORSPRONKELIJKE CLAN NINGDANA

De drie subclans Urop-, Kasip-, en Alwolmabin funderen hun onderlinge relatie op gemeenschappelijke afkomst. Worden ook de Uropmabin op de westelijke Okbi-oever daarin begrepen, dan wordt die gemeenschappelijke afkomst nog verder teruggeleid. Daarnaast valt te constateren dat zij zich tevens verbonden achten met de Ningdana in de Apmisibil en – hoewel minder duidelijk – met de Kasipdana op de westelijke Bi-oever. Deze relatie geven zij aan met de termen *mom-tena*, resp. moeders-broers en zusters-kinderen. Deze relatie met de Ningdana wordt gefundeerd op het huwelijk van het meisje Mulbilingip van de clan Ningdana met hun in het schemerdonker van de mythe gehulde voorvader. Hun verbondenheid met de drie subclans drukten informanten van de clan Ningdana uit met behulp van het beeld van een huis. De drie subclans verblijven gezamenlijk in een huis; de Ningdana vormen de deur of beter nog de drempel in de deuropening van dit huis. Zij zijn gelijk geworden aan een door het vele gebruik versleten drempel in de deuropening. Zij behoren niet tot de ingezetenen van het huis, zij zijn in de deuropening blijven steken. Een ander reeds eerder vermeld beeld is de verhouding van *kulol* (gebeente) en *sil* (vlees). Door hun dochters uit te huwen, waardoor het ontstaan van de drie subclans mogelijk werd gemaakt, hebben zij zich van hun eigen vlees beroofd en is hun alleen nog gebeente overgebleven. Zij drukken daarmee uit, dat de oorspronkelijke clan Ningdana tamelijk gering van omvang gebleven is in schrille tegenstelling tot de snelle uitgroei van de drie later gekomen subclans.

Deze zelfde beelden gebruiken de Ningdana overigens om hun relatie tot de Setamanki aan te geven; ook voor dezen fungeren zij als drempel, waardoor de Setamanki naar binnen zijn kunnen gaan. Zodoende verblijven de Setamanki in een eigen huis en de drie subclans verblijven in een hun gemeenschappelijk huis, zonder dat de bewoners van deze twee onderscheiden huizen bij elkaar toegang hebben. De Ningdana zitten bij beide huizen in de deuropening.

Tenslotte kan nog worden opgemerkt dat de relatie van Ningdana en Asemki eveneens berust op een huwelijk. De Asemki hebben toegang gekregen tot de Apmisibil door een dochter van de Ningdana te trouwen. De Asemki zijn dus de zusters kinderen, de Ningdana de moeders broers. Over de relatie van de onderscheiden clans tot de eerder genoemde clans Asiki en Kasipdana komen we elders te spreken.

DE CLAN-EXOGRAMIE

In de definitie van lineage en clan wordt meestal de factor exogamie opgenomen. In het Sterrengebergte is dat maar in zeer beperkte mate met de werkelijkheid in overeenstemming. Men is geneigd verwantschap tussen de verschillende clans steeds weer te actualiseren door het aangaan van huwelijken over en weer. De grootste helft van de nu in de Apmisibil gehuwde mannen is getrouwd met meisjes uit het dal. Meerdere huwelijken ook zijn gesloten tussen de drie subclans Urop-, Kasip- en Alwolmabin. Bij het opnoemen van de namen in een poging om de drie subclans te traceren op een gemeenschappelijke voorvader, achtten de informanten het van belang terzelfdertijd de onderlinge huwelijksbanden op te noemen. Safin, de vader van de nog levende Kangfung Uropmabin, was gehuwd met een zuster van Ngolbali Kasipmabin. Hun generatiegenoot Mirweng is een zoon van Omdalo Alwolmabin en een zuster van Simitki Kasipmabin. Hoewel de andere clanleden zich niet met instemming hierover uitlieten, is tijdens mijn verblijf in de Apmisibil een jongen van de subclan Uropmabin getrouwd met een meisje van deze zelfde subclan. De bruidegom en diens vader en de vader van de bruid golden voor *kakoki*, mensen zonder invloed, want zonder relaties. Blijkbaar hadden de andere clanleden niet voldoende redenen om dit huwelijk binnen de subclan nog tegen te houden.

Zoals reeds vermeld, achtten de aanverwante clans Uropmabin en Ningdana een nieuw huwelijk tussen twee leden van hun clans noodzakelijk (p. 126v.). Hiertegenover staat dat tussen bepaalde clans huwelijksrelaties verboden zijn. De drie subclans in de Apmisibil mogen bijvoorbeeld geen huwelijksrelaties hebben met de Sipka, een clan in de Okbaap met als centrum het dorp Kumdinding. Waarschijnlijk geldt een dergelijk verbod ook voor de drie subclans en de nog verderweg wonende clan Lilim. De Setamanki zijn zich bewust geen huwelijksrelaties te mogen hebben met de clans Tepmul en Dejal. De Urfon staan in dezelfde relatie tot de clan Singpanki.

De motivering van dit huwelijksverbod ligt verscholen in het schemerdonker van de ontstaansmythen. Het verbod wordt gefundeerd op een relatie analoog aan die der drie subclans in de Apmisibil tot de oorspronkelijke clan Ningdana. Aan de oorsprong van de clan Singpanki staat een meisje van de clan Urfon, zoals aan de oorsprong van de drie subclans in de Apmisibil een meisje staat van de Ningdana. In het eerste geval heeft dit geleid tot een huwelijksverbod, in het tweede geval actualiseert men de oorspronkelijke band in nieuwe huwelijken. Waarop dit verschillend gedrag uiteindelijk is gefundeerd, is mij niet duidelijk geworden; mijn informanten lieten mij hierbij in de steek.

Zoals al eerder naar voren kwam hecht men meer waarde aan de momenteel geldende huwelijksrelaties dan aan ver in de geschiedenis teruggaande, op een gemeenschappelijke afstamming gefundeerde relaties. Hoewel relaties van

verwantschap en aanverwantschap van belang zijn in tijden van oorlog, zijn ze in feite niet in staat verwante clans te weerhouden in een formele oorlog tegenover elkaar te staan. Toen ik in 1961 in de Apmisibil aankwam, waren de verenigde subclans Kasipmabin en Alwolmabin juist in een oorlog gewikkeld met de subclan Uropmabin.

HOOFDSTUK XVIII DE CLANS IN CONFLICT

In de weergave van de op afstamming of huwelijk gefundeerde relaties der verschillende clans verweefden de oudere informanten terzelfdertijd de onderlinge conflicten der diverse clans. Zij waren geneigd van de conflicten alleen de kern weer te geven, in de trant van: die persoon heeft die man gedood. Ging ik dieper op het conflict in, dan bleek doorgaans dat er veel meer mensen mee gemoeid waren geweest. Bovendien kwam vaak dan pas naar voren, of de bewuste persoon werkelijk gewelddadig was gedood of dat zijn dood slechts aan anderen werd toegeschreven. Hoewel oorlog een belangrijk element was in hun samenleving, zo frequent dat de jongeren zich de vroegere tijd eigenlijk alleen maar herinneren als een aaneentijging van oorlogen, is het karakteristiek voor hun wijze van oorlog voeren dat mijn informanten zich niemand konden herinneren die op het slagveld gesneuveld was. Inplaats van op doden liep hun oorlog eerder uit op het verdrijven van een bepaalde groep mensen uit het gebied, soms totaal en definitief, vaker gedeeltelijk en tijdelijk. Zij die inderdaad gewelddadig werden gedood, bleken het slachtoffer te zijn geworden van sluipmoord. Vandaar dat in dit hoofdstuk een relatief groot deel zal worden ingenomen door een behandeling van dat aspect in hun conflicten. Van elders, zoals van de Oksibil-vallei ten zuiden van de waterscheiding, is mij bekend, dat er in een oorlog wel degelijk echt in de strijd gesneuvelden waren, zodat beide vormen van strijd niet wezenlijk van elkaar kunnen worden onderscheiden.

Een andere eigenaardigheid is, dat men meermalen het bestaan van erfelijke vijanden suggereert, terwijl dit door de feiten wordt tegengesproken. Zo heet ook oorlog tussen op grond van gemeenschappelijke afstamming verwante of door huwelijk aanverwante clans min of meer onmogelijk, ofschoon de feiten het tegendeel uitwijzen.

DE UITRUSTING TOT HET GEVECHT

Buiten de kern van het dorp zijn de mannen altijd gewapend met pijl en boog, de enige wapens overigens die zij kennen. Een kleine jongen kan eens een speelgoedboogje ontvangen van zijn vader of oudere broer, vervaardigd uit een willekeurige twijg en een rank, zo tussen de zeven en tien jaar komt iedere

jongen in het bezit van een echte boog met bijbehorende pijlen. Kukrupki Urfon bijvoorbeeld kreeg een boog, gemaakt uit de gebroken boog van zijn vader. De boog van de jongeren is doorgaans kleiner van stuk dan die der volwassenen. Langs de pees gemeten variëren de bogen van één tot anderhalve meter.

De bogen worden onderscheiden naar de soort hout waaruit ze zijn vervaardigd. Het meest komen voor de *ebon sinim*, een relatief lange boog, vervaardigd uit glanzend hard hout, afkomstig uit het gebied ten zuiden van de Oksibil, en de *ebon wor*, een relatief korte boog, donker van kleur, afkomstig uit het westen, uit het gebied van de stam der Kufel. Uit dit gebied betreft men tevens de *ebon deir* en de *ebon ngalki*, terwijl de *ebon selong* en de *ebon kulupki* afkomstig zijn uit het oosten. Bij gebrek aan de geprefereerde houtsoorten worden in de Okbi geen booghouten vervaardigd; alle aanwezige soorten zijn door handel van elders verkregen. Een boog is bijgevolg een kostbaar bezit.

De *tengnong*, een rotansoort waarover zij zelf beschikken, kan wel als pees (*kasami*) worden gebruikt, doch men geeft de voorkeur aan de uit lager gelegen gebieden afkomstige rotansoorten *ngamil* en *daiup*.

Tamelijk rechthoekig in het midden lopen de booghouten naar de uiteinden spits toe. Kenmerkend voor de spits boven is een bundeltje dunne veren, bengelend aan een koordje, dat aan het booghout is bevestigd op de plek, waar de pees is vastgemaakt. Boven- en onderkant van de boog worden onderscheiden met de termen, die men ook voor een boom gebruikt: *dukol*, kruin van een boom, boveinde van het booghout en *damil*, voet van een boom, ondereinde van een booghout. Opgemerkt kan nog worden dat een boog niet mag worden neergelegd, doch behoort te leunen en dat hij niet onnodig in de regen mag blijven staan.

Men kent geen alle soorten pijlen omvattende term. Omdat in de gebruikelijke bundel pijlen de soort *ara* overheerst, wordt deze soortnaam doorgaans gebruikt in vaste uitdrukkingen zoals *ara bilon* (vechten met pijl en boog, oorlog voeren). In de vermelding dat iemand is gepijld wordt tevens het soort pijl genoemd, waarmee hij werd getroffen; bijvoorbeeld: zij troffen hem met een bamboepijl. In grote lijnen kan men vier soorten pijlen onderscheiden. Het zou niet met de aard van deze studie overeenkomen zo ik van elk soort een uitgebreide beschrijving gaf; ik beperk me tot een summiere karakteristiek van elk.

In een pijl onderscheidt men de pijlpunt en de pijlschacht; deze laatste bestaat uit ter plaatse aanwezig riet. De benaming geldt voornamelijk de pijlpunt.

1. *Betop*. Deze pijlpunt is gemaakt van een soort bamboe (*betop*) in de vorm van een langgerekt, spits toelopend blad. Dit bamboeblad is soms voorzien van *ningil* (lett. tanden), weerhaken. Soms is midden in het blad een

ruitvormig gat aangebracht, in welk geval de pijlpunt wordt aangeduid met de benaming *betop jotkur* (bamboe met opening). Uit de uitgang *-kur* blijkt dat de bamboepijl beschouwd wordt als iets specifiek vrouwelijks. Dit gat vormt het centrum van een siermotief bestaande uit met gloeiende stenen aangebrachte strepen, lopend van de boven- en onderkant van de ruit naar resp. de boven- en onderkant van het bamboeblad. Mijn informanten associeerden deze opening met een vagina, doch waren niet in staat deze associatie nader te verklaren.

Dit bamboeblad wordt met een wikkeling van een dunne reep rotan bevestigd aan een met inkervingen versierde stok (*dilngol*). Deze dunne stok op zijn beurt wordt in de rietschacht gedreven, die daar aan de buitenkant met een dunne reep rotan wordt omsnoerd. Opdat deze rotanbezetting niet los zal laten, wrijft men er honing in. Deze pijlsoort wordt soms nog verder versierd met een aan een koordje gebonden bundel kleine vogelveren, bevestigd op de verbinding van het bamboeblad en de stok. De gemiddelde lengte van de pijl varieert van 125 tot 130 centimeter. De bamboepijl is het meest gevreesde wapen; zij wordt gebruikt op de varkensjacht en in de strijd tegen mensen.

2. *Ara*. Deze uit hout gesneden pijlpunten worden naar de gebruikelijke houtsoorten verder onderscheiden in *ara nama*, *ara bilim*, etc. In de punt zijn soms weerhaken aangebracht. Deze soort wordt vooral gebruikt op de jacht op *kabong* en kan tevens worden aangewend tegen mensen of varkens.

3. *Batol*. Inplaats van uit een enkele lange punt bestaat deze pijlpunt uit twee tot vier korte, dunne punten van hout of bamboe, waaivormig op de pijlschacht aangebracht. Naargelang het aantal punten onderscheidt men *ara-ditlakon* (twee punten), *langin batol* (drie punten) en de eigenlijke *batol* (vier punten). Deze uitwaaierende punten worden onderaan met touw stevig aan elkaar verbonden en gezamenlijk in de pijlschacht gedreven.

Deze pijl wordt gebruikt op de vogeljacht. In dit verband kan nog worden opgemerkt dat de uit bamboe vervaardigde *batol* niet mag worden gebruikt tijdens de jacht op de *nal alut*, een sacraal soort vogel; hiertoe mag men enkel gebruik maken van de van hout vervaardigde *batol*.

4. *Awel*. Deze pijl-'punt' bestaat uit stompe knobbels, een bijgesneden enkel- of meervoudige gaffelvormige tak. Na verwijdering van de zijtakken worden de achterblijvende uitsteeksels tot knobbels afgerond. Deze soort is niet geschikt om iets te doorboren, doch enkel om te verbrijzelen. Zij wordt voornamelijk gebruikt op de jacht op alles wat men aanduidt met de naam *awot*, d.i. reptielen zoals leguanen, slangen, tijtjaks etc.

Zoals terloops vermeld kunnen de eerst genoemde drie soorten pijlen min of meer bewerkt zijn, soms functioneel, getuige de weerhaken, maar ook bij wijze van versiering. Daartoe gebruikte men bamboemesjes en *kabong*-tanden. In de grotere weerhaken zijn vaak minutieus kleine weerhaakjes aangebracht.

Voor versiering leent zich vooral de *dilngol*, het houten verbindingsstuk van het bamboepijlblad en de rietschacht. De hierop aangebrachte inkervingen kunnen worden versierd met *sisil*, rode klei-aarde, en *ok-disok*, witte kalk, resp. vrouwelijk en mannelijk symbool. Zulke versierde pijlen betreft men voornamelijk uit het gebied van de Kufel. De fijner bewerkte pijlen worden niet in de oorlog gebruikt. Het risico ze na het afschieten niet terug te vinden is in die omstandigheden te groot. Wel zouden ze – aldus enkele informanten – worden benut in geval van sluipmoord, maar aangezien men graag pijlen bij het slachtoffer achterlaat, is ook dit gebruik aan twijfel onderhevig.

Opzettelijke training van de jongeren in gebruik van pijl en boog is niet bekend. Spelenderwijs leren de jongeren ze zelf hanteren. Bij wijze van spel beschieten jongens elkaar met *sul* (een dik soort riet) zonder pijlpunt, te dik om in het lichaam te kunnen binnendringen. In verhalen associeert men bij voorkeur een kleine jongen met schieten van op nog geen meter afstand op hagedissen (p. 132). De iets grotere jongens besteden veel tijd aan het jagen op *kabong* en vanuit een in bomen gebouwde schuilhut op vogels. Nog weer iets ouder kan de jongen deelnemen aan de sporadisch voorkomende jacht op een wild varken. Op deze wijze doet hij de ervaring op, die hij in de oorlog nodig heeft. Iets van een wedstrijd-element is misschien gelegen in het onderweg gezamenlijk afschieten van pijlen in de richting, die jongens samen gaan. Na het afschieten worden de pijlen weer opgezocht. Aan het opzoeken van een verdwenen pijl wordt relatief veel aandacht en tijd besteed.

Slechts enkele mannen in de Apmisibil bleken zelf in het bezit te zijn van een *teng* (lett. rotan), een uit rotan gevlochten harnas. Men stapt hier met de benen in, trekt het omhoog tot aan de schouders en bevestigt de aan weerskanten uitgespaarde lussen over de schouder met behulp van een klein plankje (*teng-talong*). Zij zijn zich bewust dat deze primitieve verbinding over de schouder het zwakke punt van het harnas is. Laat deze verbinding namelijk los, zodat het harnas meteen naar beneden glijdt, dan vormt de krijger een gemakkelijk doelwit voor de vijand, daar hij in zijn bewegingen is geremd. Door dit harnas zijn de rug, de borst en de buik bedekt.

Hoewel van enkelen in de Apmisibil werd gezegd, dat zij de vlecht-kunst beheersen, zijn de meeste harnassen door ruil van elders betrokken; de vereiste rotan groeit niet op hun grondgebied. Deze harnassen worden gewoonlijk bewaard in of liever nog buiten onder het dak van het sacrale mannenhuis, waar zij buiten de rook hangen. Een harnas is individueel bezit. In geval van oorlog kan men harnassen lenen van verwanten, die zelf niet van plan zijn aan de oorlog deel te nemen. Volgens de algemene opinie zijn er te weinig harnassen; het bezit van een harnas duidt op een zekere welstand.

Opvallend voor de bewoners van de Okbi en daarmee van de Apmisibil is hun afhankelijkheid in zake wapens van andere gebieden; alleen enkele soorten pijlen kunnen ter plaatse worden aangemaakt. Bij navraag bleken

echter vele van die pijlen ook weer van elders afkomstig te zijn. Pijl en boog vormen hun enig wapen, het rotan-harnas het enige afweermiddel. Voor succes in de strijd achten zij zich grotendeels aangewezen op de welwillendheid van de geesten.

ZICH ONKWETSBAAR LATEN MAKEN

Meerdere mogelijkheden staan ter beschikking om zichzelf onkwetsbaar te maken. In verwijderd verband met de strijd is dit het doel van de ceremonie *berngup moron*. Op Bipnit Urfon werd deze ceremonie toegepast door zijn moeders broer, die zich daartoe met een varkensbot naar het dorp Benejakwol had begeven. In het vrije mannenhuis stelde Bipnit zich met opgeheven armen voor zijn oom op, die, na eerst met het bot in de hand voor Bipnit enkele cirkels in de lucht te hebben beschreven, hem met het bot de borst beklopte. Vervolgens werd het bot in het vuur verbrand. Sindsdien heet Bipnit *berngup*, hetgeen omschreven werd als ongenaakbaar voor pijlen en toverij en bijgevolg verzekerd de hem als mens toekomstige tijd te zullen blijven leven. Nauw met deze ceremonie verbonden achtte men het varkensbot, dat hij steeds in zijn draagnet heet mee te dragen en hem verzekert van succes op de jacht en in het handelscontract met andere mensen (p. 96).

Directer verband met de op handen zijnde strijd heeft de ceremonie *ara-ngulal moron* (lett. iemand te wijd maken voor pijlen): de pijlen zullen in het lichaam geen houvast krijgen en dus meteen afvallen. Hiertoe maakt men gebruik van een *banep kulol*, stuk van het schild van een schildpad. In de Okbi komen geen schildpadden voor; men weet van het bestaan van deze dieren alleen via horen zeggen. Van dit schild wordt op dezelfde wijze gebruik gemaakt als boven beschreven in verband met het varkensbot. Deze ceremonie passen de krijgers op elkaar toe voor zij optrekken naar het slagveld.

Ik vermoed dat dit stuk schild bedoeld werd, toen men het eens terloops had over de tand van de Kaladana, die in de tijd van de voorvaders Misitngan en Darngan (p. 248), waarschijnlijk in diens mythische gestalte, uit het dal van de Okbi verdreven werd tot ver voorbij de berg Delkap in het noorden. Tijdens de vlucht verloor de Kaladana in het water zijn tand; deze werd door zijn achtervolgers opgeraapt en meegebracht naar de Apmisibil, waar hij nu in het bezit heet te zijn van de drie subclans.

AANLEIDINGEN TOT OPENLIJKE STRIJD

In het voorafgaande zijn reeds meerdere voorvallen vermeld, waarin verwanten tegen elkaar de wapens opnamen. Hier kan ik nog aan toevoegen het

geval van Atungdam Setamanki en diens zoon Simon (donder), die eens binnen het dorp elkaar een paar uur lang trachtten te raken, omdat de vader zonder de zoon er in te kennen van diens schelpen had weggenomen om iemand anders aan schelpen te helpen. Aanleiding kan dus zijn onrechtmatige toeëigening van andermans goederen. Zo ook moedwillige vernieling. Pas enkele jaren geleden stonden plotseling de Alwolmabin, Kasipmabin en Urfon gezamenlijk tegenover de Uropmabin van Iburbakon. Jolweng Uropmabin had batatenranken uitgetrokken uit een tuin in de Oktse, die eigendom was van de Urfon, maar meer nog van de Alwolmabin. Later bleek dat aan deze plotse-linge strijd een lange voorgeschiedenis verbonden was. Tijdens het werk aan het vliegveld had Denaweng Urfon eens in het algemeen om nassaschelpjes gevraagd, welk soort schelpen ik dagelijks uitbetaalde aan de werkers. In ruil voor de toezegging van een big had Jolweng hem enkele snoeren van deze schelpjes overhandigd. Bij het verzamelen van schelpjes had Denaweng Urfon gchandeld in opdracht van een verwant elders. Deze laatste zou dus voor de big moeten zorgen, maar diens zeug liet op zich wachten met werpen. Toen men steeds opnieuw met dit argument hem zijn betaling onthield, had Jolweng de pas geplante batatenranken uitgetrokken en in het water gegooid. Hij bedoelde hiermee Denaweng Urfon te raken, doch de tuin was mede eigendom van Nilfum Alwolmabin. De vader van Denaweng, de oude Mangol-jondokrar had hem bij deze bezigheid bespied en bracht dit bericht over in de Apmisibil. Nilfum Alwolmabin, die niet in de affaire van de schelpen en de big betrokken was, was verontwaardigd en binnen enkele uren had hij voldoende mensen verzameld om Jolweng Uropmabin tot een openlijke strijd uit te dagen.

Toen de Uropmabin ter ore was gekomen dat Alutdinga Sitokdana van het dorp Kumelaip een varken van Kangfung Uropmabin had gepijld en opgegeten, organiseerden de Uropmabin een volkomen onverwachte overval op het dorp van de Sitokdana. Nadien werd verteld dat de andere leden van de clan Sitokdana niet op de hoogte waren geweest van deze euveldaad van één der clanleden.

De drie hier genoemde voorvallen, die aanleiding werden tot gewapend optreden, zijn terug te voeren tot diefstal, de misdaad, waarvoor kinderen voortdurend streng worden gewaarschuwd. Karakteristiek voor de houding van de Nalum is, dat mij geen gevallen bekend zijn van strijd of oorlog om vrouwen, bijvoorbeeld onrechtmatig bezit van andermans echtgenote, verkrachting etc. In het verleden blijkt de directe aanleiding tot gewapend optreden meestal moord te zijn geweest, in de dubbele betekenis die zij aan dit woord toekennen: zichtbaar iemand gewelddadig beroven van het leven en onzichtbaar, door toverij iemand doden. Omdat men in doden door toverij een vorm zag van sluipmoord, werd hierop gemakkelijk met een werkelijke sluipmoord geantwoord.

VORMEN VAN OPENLIJKE STRIJD

In grote lijnen kunnen in antwoord op een misdaad vier vormen van geweld worden gehanteerd. In geval van moord, toegeschreven aan toverij, kunnen de verwanten van de dode met wraaknemen wachten, totdat er iemand van de verdachte clan is gestorven en vervolgens claimen voor deze dood verantwoordelijk te zijn. Terloops kan hier worden opgemerkt dat vergiften onbekend zijn. Omdat zwarte magie volgens onze visie geen waarneembare vorm van gewapend conflict is enerzijds, en anderzijds het geloof daarin fundamenteel geacht mag worden voor deze cultuur, heb ik dit gegeven niet bewaard voor behandeling in de context waar het volgens hun visie in thuis hoort, doch reeds eerder uitgewerkt in de bespreking van ziekte en dood (p. 59v.) waarnaar hier verwezen moge worden.

Een ander antwoord op moord door toverij is sluipmoord. Door gebruik te maken van deze vorm van geweld kan men zich wreken op de persoon zelf, die voor de misdaad verantwoordelijk wordt gesteld. Zoals nader blijken zal, blijft sluipmoord vaak niet beperkt tot de verantwoordelijke persoon alleen, maar vallen er meerdere slachtoffers. In het gedrag na een sluipmoord komt scherp naar voren in hoeverre men van doodslag weerhouden wordt door relaties van bloed- en aanverwantschap. Hiermee hangt nauw samen het gebruik van kannibalisme.

Een antwoord op de misdaad van diefstal is de plotselinge overval op en plundering van het dorp van de clan, van wie een lid zich aan diefstal heeft schuldig gemaakt. Soms blijven de vergeldingsmaatregelen beperkt tot een geduchte afstraffing, soms beoogt men een radicale uitroeiing van de clan, niet in de zin dat men ze tracht te doden, doch in die van verdrijving uit hun woongebied.

Tegen de achtergrond van deze onverhoedse overvallen wordt pas de typische wijze van oorlogvoeren duidelijk. De eigenlijke oorlogvoering is gericht op een voorkomen van onverhoedse overvallen, terwijl het met deze vorm van ostentatieve strijd gecombineerde geregelde contact toch de gelegenheid biedt om de verhitte gemoederen af te koelen en met elkaar in overleg te treden.

Terwille van de overzichtelijkheid heb ik in het bovenstaande vier onderscheiden vormen vermeld. In de praktijk blijken deze onderscheiden wijzen soms 'genetisch' op elkaar te volgen, soms echter ook terzelfdertijd voor te komen, hetgeen hun conflicten een gecompliceerd en verwarrend karakter verleent.

SLUIPMOORD

Er zijn meerdere gevallen van sluipmoord bekend; om zelf enig inzicht te

verwerven in dit fenomeen heb ik mij in enkele gevallen uitvoerig laten inlichten over de achtergronden en het verloop van de gebeurtenis. Ik laat deze gevallen hier de revue passeren.

Toen Atungdam Setamanki het bericht ter ore kwam, dat zijn dochter, echtgenote van Tekelmutki Kasipdana te Okbetel, 'het water was ingelopen', met andere woorden verdronken was in de rivier Okbetel — met opzet of bij ongeluk, dit is niet duidelijk, doch het laatste mag worden vermoed — werd een zekere Moklon Sitokdana beschuldigd haar te hebben gedood (*alon*), uiteraard door toverij. Deze toverij werd nader geconcretiseerd in een met wortel en al uitgetrokken suikerriet, doch de gegevens waren te summier om toegelicht te kunnen worden. Moklon is op klaarlichte dag bij zijn werk in de tuin door Atundam en zijn mannen beslopen en na een hevig gevecht dodelijk gepijld.

Op dood door zwarte magie hoeft niet terstond te worden geantwoord; er blijken zelfs maanden overheen te kunnen gaan. Ondertussen is maandenlang de sfeer in het dorp van het slachtoffer bepaald geweest door het zinnen op wraak; in het mannenhuis heeft men zich voortdurend bezig gehouden met *ara-weng* (praten over strijd). Ter illustratie, zodat men zich een voorstelling kan vormen van de situatie, geef ik hier gedetailleerd één voorval weer. Het bezwaar is dat dit voorval uit een veel wijder verband is gelicht. Men zij zich bewust dat terwijl dit voorval mensen van diverse dorpen bezighield, meerdere gelijksoortige voorvallen actueel waren en er doorheen liepen.

Ibilweng Sitokdana, vader van één kind, had zich tijdens de laatste oorlog in het dal op grond van verwantschap aangesloten bij de Uropmabin van Iburbakon tegen de verzamelde Kasipmabin, Alwolmabin en Urfon. Toen hij na de beëindiging van de oorlog zich weer bij het werk aan het vliegveld wilde aansluiten, had hij dus niets te duchten van de Uropmabin. Omwille van een goede verstandhouding met de andere clans had hij via zijn moeders zusters zoon Bakonsonki Uropmabin contact opgenomen met de Alwolmabin, de belangrijkste clan van de tegenpartij in de oorlog. Uit dit contact resulteerde dat zijn zuster werd getrouwd door Oktanton Alwolmabin. Hoewel hij vanwege dit huwelijk ook niets meer te duchten had van deze partij, achtte hij het verstandiger voor de duur van het werk zijn intrek te nemen bij de Uropmabin van Iburbakon. Hij had pas een paar dagen aan de arbeid deelgenomen, toen hij zich op een morgen ziek voelde. Inplaats van naar het werk te gaan, begaf hij zich na een kort oponthoud met zijn zwager Oktanton in Sironaip naar zijn vader in het gehucht Kutmongfom nabij de rivier Okbetel. De volgende morgen had hij niet aan de verleiding kunnen weerstaan deel te nemen aan een drijfjacht op een wild varken, maar spoedig bleek dat hij hiervoor toch te ziek was en na een paar dagen is hij toen gestorven. Omdat hij zich het eerst ziek had gevoeld in het dorp Iburbakon, betaalde Kangfungmut Uropmabin mede namens heel de dorpsgemeenschap schelpen uit

aan zijn broer Basindon Sitokdana. Schijnbaar was dit sterfgeval definitief afgedaan.

Na vijf maanden pas nam de zucht naar wraak concrete vormen aan. Schuldig aan de dood van Ibiweng achtten diens verwanten de man die al had betaald, Kangfungmut Uropmabin. Op hem concentreerden zich hun wraakgevoelens. De broer en de vaders broers zonen van de gestorvene zochten contact met hun zwager in de Apmisibil, Oktanton Alwalmabin en met Simon Setamanki; waarom met deze laatste is mij niet duidelijk geworden. 's Nachts bij maanlicht – aldus werd mij later verteld – hadden zij deze twee varkens- en *kabong*-vlees gebracht (*silikdaron*), welk gebaar zij nadien nog eens zouden hebben herhaald, met daarbij een pijl die aan de gestorvene had toebehoord. Door deze geschenken te aanvaarden hadden Oktanton en Simon de verplichting op zich genomen in hun naam Kangfungmut Uropmabin te pijlen.

Op een dag – aldus gaat het verslag verder – zagen Oktanton en Simon vanaf het hoger gelegen vliegveld beneden in het ravijn Kangfungmut een boomstronk kloven. Zij waren echter bang geworden dat zij zich in de persoon vergisten, 'want toen hij zich voorover boog om het hout in kleine stukken te hakken, was hij zo klein geworden, dat zij betwijfelden of inderdaad de persoon in het ravijn beneden Kangfungmut was'. Die dag hadden zij dus van de uitvoering van de opdracht afgezien.

Toen zijn op een ochtend de opdrachtgevers zelf naar het dorp Sironaip gekomen. Hier heeft hun zwager Oktanton zich bij hen aangesloten en gezamenlijk zijn zij van het dorp Sironaip naar het dorp Fisilkop gelopen. Een man van dit dorp, Mirfoja Kasipmabin, had zich bereid verklaard hen te helpen, omdat hij reeds verschillende malen taro uit zijn tuin had gemist, hetgeen hij toeschreef aan de Uropmabin van Iburbakon. Deze Mirfoja had hen in Fisilkop met tabak en bataten ontvangen. Nadien, bij hun terugkeer in het dorp Sironaip, hebben zij aan Tangontap Urfon verteld dat zij vanuit Fisilkop gezamenlijk Kangfungmut in zijn tuin hadden beslopen, maar hij had zich voortdurend midden in de opengekapte ruimte met werk opgehouden, zodat zij hem niet dicht genoeg hadden kunnen besluispen. Daarom hadden zij voor die dag van de voltrekking van hun wraak afgezien, doch met Mirfoja Kasipmabin afgesproken dat deze hen door middel van een rookvuur zou laten weten, wanneer Kangfungmut zich in een voor hen gunstiger positie zou bevinden. Na dit uitvoerig aan Tangontap Urfon te hebben uiteengezet, waren de Sitokdana naar de overkant van de Okbi teruggekeerd.

Ondertussen was dus ook al Tangontap Urfon in het complot betrokken. Hij heeft echter na het vertrek van de Sitokdana zijn zwagers, de Ningdana van het dorp Oktanglap ingelicht. De Ningdana op hun beurt, van oorsprong moeders broers van de Uropmabin, hebben de bedreigde Kangfungmut gewaarschuwd. Deze was inderdaad toentertijd bezig met een tuin voorbij het

dorp Fisilkop, maar hij wachtte zich er wel voor nog langer in die afgelegen tuin te werken. Later is gebleken dat zijn belagers vanwege mijn aanwezigheid in de Apmisibil niet doortastend hadden durven optreden. Toen mij tenslotte dit verhaal ter ore kwam, heb ik met dreigementen hen van hun plannen kunnen doen afzien. In hoeverre elk detail in het verhaal op waarheid berust, laat ik in het midden; soms echter meen ik er aan te mogen twijfelen. Belangrijk met het oog op de opgeroepen sfeer is dat het verhaal in deze vorm de ronde deed.

Om een voorbeeld te geven van een geval met een voor het slachtoffer minder gunstige afloop het volgende. Toen Serembak, de oudste van de Kasipmabin, gestorven was (p. 95), werd gezegd dat Ikakoija van Okbetel hem in zijn hart getroffen had. Uit de verdere toelichting bleek dit gegeven magisch te moeten worden verstaan. Op Binade, de op Serembak volgende broer, rustte bijgevolg de plicht diens dood te wreken. Van Ikakoija was bekend dat hij regelmatig vanuit Okbetel op bezoek kwam bij zijn zwagers in de Oksemar. Toen hij daar weer eens verbleef, werd dit aan Binade in Sironaip gemeld. Misol Uropmabin, een zwager van Ikakoija, leidde Binade en zijn mannen naar een plek waar zij zich in hinderlaag konden leggen. Zijn broer Semarweng Uropmabin zat ook in het complot. Deze wandelde met Ikakoija en diens vrouw langs de rivier stroomafwaarts richting Okbetel. Onderweg zetten zij zich in de rivierbedding neer om wat bataten te bereiden en te eten. Toen zij opstonden, ving Ikakoija een glimp op van Misol. Hij moet reeds achterdochtig zijn geworden of zich reeds lang bedreigd hebben gevoeld, want hij zei tegen Semarweng: 'ik zal onze jongere broer doden, hij wil mij in een hinderlaag lokken'. Semarweng verklaarde diens aanwezigheid met te zeggen dat Misol op weg was naar zijn vrouw. Ondanks deze verklaring vertrouwde Ikakoija de situatie niet en wilde de rivierbedding verlaten. Voordat hij echter de oeverhelling kon beklimmen, greep Semarweng hem bij een been en ontrukte hem zijn pijl en boog. Ikakoija weerde zich met zijn vuisten, doch werd door Semarweng in bedwang gehouden, die hem in de zijde stiet met zijn booghout. Toen kwam Misol zijn broer te hulp en trof Ikakoija met een pijl. Hierop volgde een regen van pijlen, maar toch slaagde Ikakoija er in zich los te maken en te vluchten. Verder stroomafwaarts bevond zich echter nog een jongen van de clan Uropmabin, Bangupmut; deze hield hem op, zodat zijn belagers hem konden inhalen. Tenslotte werd hij dodelijk gepijld. Zijn lijk hebben zij in de rivier gegooid en met een arm vastgebonden aan een in de rivier gevallen boom. Daar konden zijn verwanten hem vinden.

Na deze twee voorbeelden van reeds lang van te voren beraamde sluipmoorden een voorbeeld hoe plotseling een sluipoverval tot stand kan komen. Eens toen Nilfum Alwolmabin mensen had verzameld om een nieuwe tuin te openen in het oerwoud voorbij het dorp Fisilkop, hoorden zij plotseling vrouwen roepen op de bergrug Lelum. Nilfum wist dat zijn jongere broer

Kaklarki die morgen de Lelum overgetrokken was om in het daarachter gelegen oerwoud op *kabong* te gaan jagen. Zonder dat zij het bericht dat de vrouwen overschreeuwden hadden verstaan, combineerden zij dit geroep met de aanwezigheid van Kaklarki in het dal van de Oksemar. Zij veronderstelden dat deze was gedood. Zij grepen naar hun pijl en boog en haastten zich naar de Lelum. Eén van de mannen, die in een boom geklommen was om het dal beneden te overzien, ontdekte mensen in de rivier Oksemar, bezig met het vangen van kikkervis. Zij hebben deze mensen beslopen. Eigenhandig pijlde Nilfum een vrouw, de zuster van Tekel Mimin, dorpsoudste te Okbetel. De schoonzoon van Nilfum, Silipmen Uropmabin, had zich een weinig van zijn groep verwijderd en bemerkte plotseling een man op een rots in de rivierbedding. Hij schoot en trof hem dodelijk. Diezelfde middag nog keerde Kaklarki van de *kabong*-jacht terug in het dorp. Nilfum en zijn mannen hadden gereageerd op loos alarm of beter gezegd, zij hadden het bericht niet eens verstaan; hun conclusie getuigt hoe sterk sluipmoord de gedachtengang beïnvloedt.

VREES VOOR HET BLOED

Toen Binade Kasipmabin en zijn mannen van de sluipmoord op Ikakoija te Sironaip waren teruggekeerd, hebben zij een luid geschreeuw aangeheven. Dit ging vergezeld van een gerammel van de pijlen tegen de booghouten. Alles tezamen een angstaanjagend schouwspel. De bedoeling hiervan was wereldkundig te maken dat zij iemand hadden gedood en de verwanten van Ikakoija niet in het onzekere te laten waar de schuldigen moesten worden gezocht. Zij daagden bij wijze van spreken diens verwanten uit deze moord te wreken.

Typerend voor de Nalum is echter het bewustzijn, dat zij door te doden ook hun eigen leven in de waagschaal stellen. Niet alleen vanwege de wraak die verwacht mag worden van de verwanten van de vermoorde, doch veeleer vanwege het automatisch op een dergelijke daad volgend, minder makkelijk controleerbare onheil. Moord wordt aanvoeld als een onheilspellend gebeuren, de gegeven ordening is geweld aangedaan. De *bair* van de vermoorde keert terug naar zijn lijk om het te verslinden (p. 93). De vuurrode *foleng* beweegt zich door de lucht, maakt zijn aanwezigheid kenbaar door een bepaald fluitend geluid, een teken dat er nog meer mensen zullen sterven. Hij heeft deze reeds bij de hand zonder dat de slachtoffers zich dit bewust zijn, een vertaling van de angst die moord in heel een vallei oproept, vooral onder de clan, wier leden onheil hebben veroorzaakt.

Deze vage angst wordt hanteerbaar in de vrees voor een bepaald object, het bloed van de vermoorde. De pijl waarmee het slachtoffer het eerst werd geraakt bewaart men liever niet langer in de gewone pijlenbundel, doch wordt

ook niet vernietigd. Bij voorkeur legt men deze pijl neer op een *jel-bali*, een droge plek gelijk een ossuarium. Want deze pijl heeft de aanzet gegeven tot het vloeien van bloed. Toen Binade en zijn mannen na de moord Ikakoija aan een boom in de rivier hadden vastgebonden, hebben zij zich met pijl en boog, met draagnet en alles wat zij aan of bij zich hadden naar het midden van de rivier begeven om het bloed, dat hen zou kunnen aankleven, af te laten wassen door het snel stromende water. Men verwacht dat het aanklevend bloed het eigen bloed zal doen stollen; uitingen hiervan ziet men in struma en navelbreuk. Anseripki Setamanki heeft een constant gezwollen vinger. Hij wijt dit aan *birman*, stolling van het bloed in de vinger als gevolg van de aanraking met gewelddadig gevloeid bloed. Dit stollen van eigen bloed (*birman-daklon*) kan men tegengaan met behulp van *kang-asum* (het buikstuk van een varken). Ritueel wordt een stuk varkensspek tegen het voorhoofd aangedrukt en vervolgens tegen het middenrif. Met een bamboemes trekt men vanuit deze twee plaatsen strepen van vet over heel het lichaam. Op het voorhoofd aan weerskanten langs de ogen tot voorbij de oren en van het voorhoofd over de schedel tot aan het achterhoofd; vanuit het middenrif naar weerskanten via de sleutelbeenderen over de armen tot aan de handen en vervolgens over borst en buik via de benen tot aan de voeten. Tenslotte knipt de man die de ceremonie voltrekt, nog enkele malen met zijn vinger tegen de navel van de man, aan wie de ceremonie wordt voltrokken (*birman boron*).

Om zich op het gevaar voor te bereiden passen de krijgers dit ceremonieel op elkaar toe voordat zij zich naar het slagveld begeven. Om volledig effectief te kunnen zijn, dient het ceremonieel te worden uitgevoerd door een verwant van de vermoorde, met wiens bloed men in aanraking is gekomen. Om dit gegeven goed te kunnen verstaan moet er eerst een distinctie worden aangebracht in de soorten bloed.

Niet alle bloed heeft een verlamrende uitwerking; dit effect wordt speciaal toegeschreven aan het bloed van moeders verwanten. Vervolgens geldt dit gevaar niet alleen hen die zich moedwillig aan moeders verwanten vergrepen hebben, doch ook hen die er toevallig of zelfs slechts indirect mee in aanraking komen. Dit gebeurt bijvoorbeeld wanneer men bataten eet, die gegroeid zijn op een plek waar eens iemand van moeders verwanten is gedood of wanneer men bataten accepteert uit handen van iemand, die één van moeders verwanten heeft vermoord.

Duidelijk is dat de clans zichzelf in een zeer riskante situatie plaatsen, wanneer zij het wagen de strijd op te nemen met clans met wie zij in de relatie staan van zusters zoons tot moeders broers. Van deze visie gaat een sterk remmende invloed uit in de strijd; moreel is men gedwongen van strijd tegen bepaalde clans af te zien. De Uropmabin bijvoorbeeld hebben, voorzover ik weet, nooit oorlog gevoerd met de Ningdana, hun moeders broers. In dezelfde situatie bevonden zich de Setamanki in relatie tot de Ningdana. Van de

omwonende clans hadden de Ningdana dus weinig te duchten. Geldt de relatie tot de Ningdana voor de clan Uropmabin in haar geheel, ieder lid van deze clan staat nog weer in dezelfde verhouding tot andere clans, naargelang de herkomst van zijn moeder, zijn vaders-moeder etc. Een recent huwelijk heeft daarom geen directe invloed op de oorlogsvoering tussen twee clans; deze vrees voor het bloed wordt pas actueel in de volgende generatie.

Opvallend is dat de vrees voor het bloed van moeders verwanten in het bewustzijn van de strijders een overheersende rol speelt in tegenstelling tot het vanzelfsprekende verbod verwanten te doden, met wie men via de vader verwant is, de eigen clangenoten. Dit laatste werd als een vanzelfsprekendheid aanvaard, daarom minder beredeneerd en bewust gefundeerd. Ondanks hun gemeenschappelijke afstamming bevonden – zoals vermeld – de Uropmabin zich bij mijn komst in oorlog met de verzamelde Kasip- en Alwolmabin; enige jaren later (naar aanleiding van het uittrekken van batatenranken) stonden zij weer in dezelfde opstelling tegenover elkaar. Hieruit kan men concluderen dat de rem op grond van vrees voor het bloed van moeders verwanten in de praktijk effectiever is dan het vanzelfsprekende verbod op grond van gemeenschappelijke afstamming. Ik meen echter te mogen stellen dat uiteindelijk geen enkele rem of verbod tot onderlinge strijd afdoende kan worden genoemd, want fundamenteeler dan deze vrees voor het bloed of het verbod op grond van gemeenschappelijke afkomst, is het geloof in toverij.

KANNIBALISME

Hoewel vele uitdrukkingen, die in deze richting duiden, figuurlijk moeten worden verstaan, is me toch wel duidelijk geworden dat kannibalisme in het Sterrengebergte inderdaad voorkwam. Mijn informanten stelden voorop dat, in tegenstelling tot de Kufel-bevolking van de Okbaap, de Nalum niet tot moord overgingen met de expliciete bedoeling daarna het lijk op te eten; anders lag natuurlijk de situatie als een opgegeten verwant door de nabestaanden moest worden gewroken, in dat geval lag kannibalisme voor de hand. Op grond van terloops opgevangen gegevens meen ik dat mijn informanten te ver gingen in de neiging de stamgenoten op te hemelen door ze te stellen tegenover niet-stamgenoten.

Toen men onder leiding van Atungdam Setamanki de man Moklon Sitokdana te Okbetel had gedood (p. 260), stelde Atungdam aan een man van de Ningdana, Kasengbir (zwarte demon) genaamd, voor om het lijk te roven en op te eten bij wijze van wraakoefening voor de dood van diens zoon Dingremutki. In antwoord op deze daad hebben de mensen van Okbetel bij maanlicht de alleen wonende Atelki Uropmabin in zijn woning overvallen. Omdat het tumult niet aan diens verwanten ontgaan was, hebben zij meteen de

terugtocht moeten aanvaarden, doch de volgende nacht zijn zij opnieuw naar de Apmisibil getrokken om het lijk van de dodenstelling te roven. Zij hebben het lijk meegenomen naar de rivier de Okfeti, het in de rivierbedding in stukken gesneden en zo meegenomen naar Okbetel om het daar op te eten. Hoewel de bewoners van de Apmisibil aan het daarmee gepaard gaande geschreeuw konden horen dat zij hiermee in de Okfeti bezig waren, hebben zij hen daarbij niet gestoord. Zij hadden deze lijkroof ook kunnen verwachten, doch bij het lijk is geen wacht gehouden.

De beschrijving van het gebeuren illustreert duidelijk de ambivalente houding in het gedrag: enerzijds is men uit op een tarten van de vijand, anderzijds is men zich bewust het eigen heil in de waagschaal te stellen. Het lijk werd niet meegenomen tot aan het eigenlijke dorp. Buiten het dorp bouwden de mannen een optrekje, dat met het omliggende gebied daarmee meteen tot verboden terrein werd voor vrouwen en kinderen. Baman Uropmabin was getuige geweest hoe de Ningdana het lijk van Moklon Sitokdana in stukken sneden. Hij had zich stevig vastgeklemd aan de hand van zijn vader maar heel het gebeuren nieuwsgierig en geboeid gevolgd. Hierbij paste men het procédé toe, dat gewoonlijk bij het in stukken snijden van een varken wordt toegepast; uitzonderlijk echter was de behandeling van het hoofd. Met een bamboemes maakte men een diepe snee in de huid, te beginnen bij een mondhoek onder het oor door naar het achterhoofd, vandaar onder het andere oor door naar de andere mondhoek. Vervolgens werd het hoofd van de romp afgedraaid; volgens deze voorstelling liet men de onderkaak zitten. Met het hoofd wist men eigenlijk nooit goed raad. Soms werd het mee opgegeten, soms legde men het onder een overhellende steen of in een holle boom. Vervolgens maakte men een snee rond de schouders en de heupen, zodat men de ledematen één voor één van de romp kon afdraaien. De ingewanden met het hart, de lever en de nieren legde men apart om ze afzonderlijk te poffen in de as. — Later heeft de broer van Moklon, toen zij uit wraak Atelki Uropmabin hadden gedood en diens lijk hadden geroofd, persoonlijk diens ingewanden in zijn draagnet van de Okfeti naar Okbetel gedragen; op grond daarvan draagt hij de naam Ol-mena (ingewanden-draagnet). — Van de verschillende ledematen schroefde men de haren en de opperhuid, zodat deze zich gemakkelijk met een stokje lieten afschrapen. In bladeren gewikkeld legde men vervolgens elk deel afzonderlijk in de smoorkuil.

Hoe gevaarlijk deze daad was voor de deelnemers, werd uitgedrukt in de wijze, waarop de man, die het snijwerk verrichtte, aan zijn bamboemesjes kwam. Bij het slachten van een varken bieden de omstanders uit zichzelf een bamboemesje aan om het stuk vlees af te snijden dat voor hen bestemd is. Bij deze gelegenheid mochten zij uit zichzelf geen mesjes aanbieden; de man moest ze zelf uit hun draagnet opdiepen. De *bair* van de vermoorde wordt verondersteld zich te zullen wreken op iedereen die bij deze handeling zijn

medewerking heeft verleend of aan de maaltijd heeft deelgenomen. Om de schijn op te houden onthield ieder van de omstanders zich van positieve medewerking. Anderzijds had de man, die het eigenlijke werk had verricht, nadien recht op een bijzondere vergoeding, opdat diens *awia-min* zich niet tekort gedaan zou voelen. Daartoe konden anderen de man betalen met schelpen. De eigenlijke opdrachtgever — in dit geval Atungdam Setamanki — moest toen hij nadien een varken had geslacht de man, die het werk voor hem gedaan had, laten komen om hem de *niminpisla* (stuk vlees uit de varkensnek) op de schouder te kunnen leggen. Met een bamboemes sneed de man van dit vlees op de hoogte van zijn mond een stuk af en at dit rauw op; volgens mijn informanten opdat ook diens *awia-min* mee zou kunnen eten. Misschien werd deze verondersteld terzelfdertijd achter, op de rug van de man, van het hetzelfde stuk vlees mee te eten. Na hem moesten allen, die op een of andere wijze bij deze daad betrokken waren geweest, bijvoorbeeld door het bouwen van het optrekje, het aanbrengen van brandhout of het bij zich dragen van bamboemesjes, op bovenbeschreven wijze van dit rauwe stuk varkensvlees mee eten. Aan het slot van het ceremonieel had ieder zich zorgvuldig af te sponzen met de voor het smoren van het vlees gebruikte bladeren. Het resterende deel van het nekstuk van het varken behoorde door de man, die destijds het mensenvlees verdeeld had, samen met een vrouwelijke verwante te worden opgegeten. Pas na dit laatste ritueel kon hij zich weer in het gemeenschapsleven van het dorp begeven.

Mensenvlees was *alut* en maakte de mannen *alut*. Vrouwen en kinderen werden er niet bij toegelaten, het tijdelijk optrekje buiten werd gezien in dezelfde sfeer als het sacrale mannenhuis. In de opsomming van de slachtoffers, die men zich wist te herinneren, kwamen geen namen van vrouwen of kinderen voor. Wat precies van deze maaltijd mocht worden verwacht, wisten mijn informanten niet onder woorden te brengen. Zij suggereerden echter dat iemand zoals Baki Alwolmabin pas sinds het eten van dit mensenvlees was begonnen te groeien.

Het vreeswekkend karakter van deze behandeling, zoals in allerlei details tot uiting kwam, had op hen een diepe indruk gemaakt. Elke afzonderlijke handeling van de man die het lijk verdeelde, ging vergezeld van een luid geschreeuw van de man zelf en van de omstanders. Men at het vlees, terwijl men het met de vrije hand hield afgedekt. Mensen, die van dit vlees meenamen naar elders, gebruikten hiervoor enkel draagnetten, die met vogelveren waren behangen.

De hierboven genoemde slachtoffers zijn naar mijn weten de laatste slachtoffers geweest in het gebied van de Okbi; dit moet gebeurd zijn niet lang voordat men in de Oksibil ten zuiden van de waterscheiding begon met de aanleg van een vliegveld. Volgens mijn informanten werd door de Kufel in het westen kannibalisme meer gepraktiseerd dan door de Nalum. Van de bewo-

ners van de Okbaap zeiden mijn informanten dat zij slachtoffers maakten met de uitgesproken bedoeling ze te kunnen opeten. De vraag is of deze bewering steunde op meer dan alleen het volgende voorval. Eens toen een groep mannen een overval deed op een dorp, bleken al de bewoners gevlucht te zijn op één gewonde na. Deze namen zij in een draagnet met zich mee. Toen zij onderweg het draagnet hadden neergelegd om water te gaan drinken, had de man zich uit het draagnet weten te bevrijden. Daar hij slechts met stenen naar zijn belagers kon gooien, hadden dezen hem spoedig weer overmeesterd, zodat zij hun plan verder konden afwerken.

Opmerkelijk tenslotte is de volgende uitspraak van de oudere mensen in de Apmisibil, mij verstrekt door mijn jongere informanten. De ouderen zeiden overtuigd te zijn dat de taro, symbool van het dagelijks voedsel, het nu minder goed deed dan vroeger, niet omdat — zoals ik verwachtte te zullen horen — men was opgehouden met kannibalisme, doch juist het tegendeel: door het in de grond gedrongen bloed is de aarde afgekoeld en voor voedselverbouw bedorven, terwijl de bladeren van de taro verschrompelen onder de laag as, afkomstig van de verschroeide haren. In een wijder kader komen we deze gegevens in het vervolg van de studie opnieuw tegen.

PLUNDERING EN VERDRIJVING UIT HET WOONGEBIED

Terwijl sluipmoord in beginsel gericht is tegen een bepaald individu, is plundering en verdrijving gericht tegen een groep van personen. In het voorafgaande is reeds sprake geweest van een uitdrijven van de clans Setamanki en Urfon uit het gebied van de Apmisibil (p. 244); zij werden verdacht van moord door toverij. Terloops is vermeld dat de Kaladana uit de Okbi-vallei verdreven werd, doch onzeker blijft of hiermee de clan werd bedoeld ofwel de clan gepersonifieerd in een mythisch persoon (p. 257). In deze radicale vorm heb ik gewapend optreden niet meegemaakt, doch tegen deze achtergrond moet de actie van de Uropmabin worden gezien, toen hun bekend geworden was dat Alutdinga Sitokdana van het dorp Kumelaip een varken van Kangfung Uropmabin had geroofd (p. 258). Op dat moment waren de Sitokdana gewikkeld in een oorlog verder stroomafwaarts in de Okbi-vallei. De overval van de Uropmabin kwam volkomen onverwacht, er bevonden zich geen mannen in het dorp. De Uropmabin hebben alles van waarde uit de huizen weggehaald en vervolgens het dorp in de as gelegd. Eén varken hebben zij buit gemaakt. Ze hebben het meegedragen naar de monding van de Okbetel, het daar in stukken gesneden en het vervolgens meegenomen naar hun dorp Iburbakon.

De volgende morgen zijn de Uropmabin nog eens naar het afgebrande dorp getrokken, nu vergezeld van de Kasipmabin, Setamanki en Urfon. Zij hebben

de pisangbomen omgehakt, de taro uitgetrokken en de batatentuin gedeeltelijk vernield. Met volle draagnetten en bovendien nog een varken zijn zij laat in de middag in de Apmisibil teruggekeerd. De helft van het varken viel toe aan de Uropmabin, de andere helft aan de hun vergezellende clans.

De eerste dag waren de Sitokdana reeds bij het zien van de brand van het slagveld teruggekeerd. Zij hebben zich teruggetrokken op Esiptem, een plek nabij het dorp Efoksikin. Zij hebben geen poging gedaan de verenigde clans de volgende dag bij het vernielingswerk te hinderen; met lede ogen hebben zij vanaf de hoger gelegen berghelling toegezien. Zij waren verre in de minderheid. Aanvankelijk hebben zij hun dorp te Esiptem herbouwd; pas enkele jaren later, toen ik nabij hun afgebrande dorp een school liet bouwen bestemd voor de omliggende, verspreide dorpen, hebben zij deze gelegenheid aangegrepen om hun dorp nabij de oude plaats weer op te bouwen.

Tegen het vernielen van hun dorp en tuingewassen hebben de Sitokdana geen bezwaren naar voren gebracht; het was een gerechtvaardigde vergeldingsmaatregel. Een bijkomende factor echter maakte de situatie gecompliceerd. Toen de Uropmabin de eerste dag aankwamen, waren alie vrouwen uit het dorp gevlucht, behalve een oude vrouw, die op de varkens paste, de moeder van de oudste van het dorp, Nemennol Sitokdana. Zij had tegen de andere vrouwen gezegd dat zij het zich als oude vrouw wel kon veroorloven achter te blijven; haar zou niets gebeuren. Kangfungmut Uropmabin echter had haar met een pijl verwond. Toen haar zonen in het dorp aankwamen, had zij zich alweer opgericht. Zij hebben haar meege dragen de berghelling op naar Esiptem. Door haar te verwonden was Kangfungmut zijn rechten te buiten gegaan.

Terwijl sluipmoord, overval en plundering van een dorp en verdrijving van een groep mensen uit het dal gekenmerkt worden door impulsiviteit en improvisatie, achten de Nalum zelf de eigenlijke oorlog aan traditionele regels gebonden. Bij sluipmoord en onverhoedse overvallen zijn uiteraard slechts een gering aantal mannen betrokken, terwijl een oorlog een gebeuren is, dat zelfs mannen uit ver afgelegen dalen aantrekt. Hoewel aan bovenstaande vormen van gewapend geweld een zeker organisatorisch element niet kan worden ontzegd, is de vormgeving veel meer aan het toeval overgelaten. Hier staat tegenover dat in geval van oorlog kan worden voorzien wie de leiding op zich zal nemen, welke clans mogen worden verwacht zich met de oorlogvoerende partijen te verenigen, etc. Hiermee correspondeert dat het conflict, dat van dit optreden de aanleiding en rechtvaardiging is, veel meer moet zijn doordacht en voor een veel grotere groep mensen moet kunnen worden verantwoord. Voordat ik op de oorlogvoering zelf inga, zal ik in detail enkele van de bovengenoemde elementen verder uitwerken.

VERANTWOORDING VAN DE PROVOCERENDE DAAD

Toen men onder leiding van Binade Kasipmabin in de Oksemar Ikakoija had gedood, verklaarde Binade nadien aan zijn dorpsgenoten dat zij pas tot pijlen waren overgegaan, toen het slachtoffer bekend had schuldig te zijn aan de dood van Serembak, de oudste broer van Binade, en aan de dood van de vader van Bangupmutki, de jongen die op een gegeven moment de enige was, die Ikakoija nog de weg versperde (p. 262).

Toen de Kasipmabin, Setamanki en Urfon zich de volgende dag aansloten bij de Uropmabin om het dorp van de Sitokdana nog verder te plunderen en te vernielen, motiveerden zij deze handelwijze voor zichzelf en anderen met de verklaring, dat de Sitokdana bij hen nog vele onvoldane schulden hadden (p. 268v.).

Het pijlen van de moeder van Nemennol Sitokdana trachtten de Uropmabin nadien te verantwoorden als wraakoefening voor de dood van een vrouw in hun eigen dorp, aan wier dood zij de Sitokdana schuldig verklaarden. Ik meende echter bij de buitenstaanders te kunnen beluisteren dat deze motivering onvoldoende geacht werd.

Toen juist de middag dat het buitgemaakte varken werd bereid drie leden van de clan Kaladana uit Efoksikin op terugtocht van de Oksop door Sironaip kwamen, accepteerden zij het hun aangeboden vlees. Voor zichzelf en de omstanders trachtten zij deze handelwijze te verantwoorden met het argument, dat zij al lang varkensvlees van de Sitokdana hadden moeten ontvangen bij wijze van betaling voor hulp, die zij vroeger eens in een of andere oorlog de Sitokdana geboden hadden.

Uit deze voorbeelden blijkt dat men zich sterk bewust is daden te moeten kunnen verantwoorden, waarmee men anderen benadeelt en tot mogelijke vijanden maakt. In het algemeen geldt het gezegde dat men nooit iemand doodt voordat het slachtoffer zichzelf schuldig bekend heeft aan het hem ten laste gelegde. Dit gezegde zag ik terloops in verhalen uitgebeeld. Hoewel ik het waarheidsgehalte van dit gezegde in twijfel durf trekken, bleek niemand van mijn informanten de verklaring van Binade in twijfel te trekken, dat zij eerst Ikakoija gelegenheid gegeven hadden zijn onschuld uit te spreken.

Hier tegenover staat dat niet elke motivering achteraf door de dorpsgenoten wordt geaccepteerd. Toen Alutdinga Sitokdana de roof van het varken van Kangfung Uropmabin voor zijn dorpsgenoten had trachten te verantwoorden, werden zijn argumenten niet geaccepteerd. Door te vluchten naar het dal van de Oklip in het onderdistrict Kiwirok heeft Alutdinga zich van de dood door eigen verwanten kunnen redden. Zijn zwager en handlanger, een zekere Dirban, is later door Bidalo, een zwager van de oude Kangfung Uropmabin, en diens mannen omsingeld in de tuin, waarin hij aan het werk was. Zij hebben hem voor zich uit gedreven, totdat hij van de hoge oeverrots te pletter viel op

de stenen van de daaronder stromende Okbi. Een vervolg op deze gebeurtenis is mij niet ter ore gekomen.

Of een provocerende daad door de dorpsgenoten wordt geaccepteerd, of zij zijn zaak tot hun gemeenschappelijke zaak maken, hangt in niet geringe mate af van de positie, die de betrokkene in zijn dorp inneemt. Hoewel buitenstaanders het feit, dat Kangfungmut Uropmabin een oude vrouw had gepijld, afkeurden, werd het door zijn jongere dorpsgenoten bij zijn heldendaden gevoegd. Toen echter Jolweng Uropmabin de batatenranken had uitgetrokken (p. 258), hield een deel van zijn dorpsgenoten zich bij de daarop volgende strijd afzijdig, ofschoon Kangfungmut deze provocerende daad tot de zijne had gemaakt.

DE POSITIE VAN DE LEIDER

In een openlijke oorlog berust de leiding bij bepaalde personen, de *arangoiki*. Aan hen komt het toe de dorpsgenoten tot de strijd op te roepen en zij hebben de leiding gedurende de strijd (*ngol-moron*). Zij beslissen of de oorlog nog langer moet worden gerekt of dat er aangestuurd moet worden op vrede. In bovenstaande samenstellingen wordt gebruik gemaakt van de term *ngol*, die wij al eerder tegenkwamen in verband met het einde van een sigaret (*sapuk-ngol*) en het einde van een bataat (*boneng-ngol*), voor zwarte magie belangrijke artikelen (p. 60). Onder *ngol* verstaat men het begin of einde van een voorwerp, datgene wat overblijft wanneer men een sigaret heeft opgerookt of een bijl tot een stomp heeft afgesleten.

De betekenis van de leider komt het duidelijkst naar voren in de positie die hij op het slagveld inneemt. Na de inleidende toespraak op het slagveld en het afschieten van de eerste pijl, trekt de leider zich spoedig achter zijn eigen linie terug; hier wordt hij omringd door de andere invloedrijke mannen van het dorp en van de te hulp gekomen clans. Van de andere kant is hij — samen met de man die door een provocerende daad de oorlog heeft uitgelokt — het eigenlijke doelwit van de vijand. Toen tijdens de laatste oorlog tegen de verzamelde Kasipmabin, Alwalmabin en Urfon de leider van de Uropmabin was getroffen, werd de strijd gestaakt; het geschil werd bijgelegd door een betaling van schelpen etc. van de Uropmabin aan de belanghebbenden van de tegenpartij. Dit plotseling afbreken van de strijd lijkt mij veelbetekenend voor hun visie op de leider. In zekere zin is de leider de kern van de groep, volgens hun eigen terminologie de top of het begin van de groep. Minder belangrijk is dat er slachtoffers vallen in de voorste linie; anderen kunnen zich aaneensluiten en zo het gat opvullen. Wanneer een stuk onder uit het bijlblad gesprongen is, kan men de bijl weer bijslippen, zodat hij toch weer opnieuw kan worden gebruikt. Dit slijtageproces kan worden volgehouden tot enkel

nog de *ngol* (begin) van de bijl rest.

De leider wordt door buitenstaanders verantwoordelijk gesteld voor de door zijn *tena* (ondergeschikten) verrichte daden. Dit houdt tevens in dat de door zijn ondergeschikten uitgevoerde heldedaden aan hem worden toegeschreven. Meerdere malen reeds had men mij verteld, dat Binade Kasipmabin de man Ikakoija in de Oksemar had gedood; op grond van de formulering dacht ik hierbij spontaan aan een individueel uitgevoerde sluipmoord. Pas later, toen ik eens dieper op dit voorval inging, kwam aan het licht dat hij vergezeld was geweest van meerdere personen en dat het dodelijk schot waarschijnlijk door één van zijn ondergeschikten is toegebracht. En hoewel Silipmen Uropmabin, de schoonzoon van Nilfum Alwolmabin, de man pijnle, die op een rots in de rivierbedding zat te zonnen, luidde bij wijze van stereotiep gezegde de formulering dat Nilfum in de Oksemar een man had gedood (p. 263). De betrekkelijkheid van dit gezegde bleek later ook uit het feit, dat de wraakpogingen zich behalve op Nilfum Alwolmabin bijzonder sterk concentreerden op Silipmen. Hoewel volgens de gangbare spreekwijze Atungdam Setamanki Moklon had gedood en opgegeten, bleek dit zo te moeten worden verstaan dat men onder zijn leiding Moklon had gedood en dat op zijn aanbod Kasengbir Ningdana het slachtoffer bereid had en verdeeld onder meerdere mensen van diverse clans (p. 265v.).

Voor de functie van oorlogsleider komt primair de oudste van de broers in aanmerking, die gezamenlijk een dorp vormen. Maar hij moet de kwaliteiten bezitten, die van een invloedrijk man worden verwacht (pp. 207vv.). Vroeger was de nu oude Kangfung Uropmabin de leider in de oorlog van de clan Uropmabin; hij is opgevolgd door zijn tweede zoon, Kangfungmut. Kitokmena, 'de man die zes vrouwen heeft getrouwd', oudste der Alwolmabin, was jarenlang tevens hun oorlogsleider, doch in de laatste oorlog trad zijn broer Nilfum als leider te velde op. Atungdam Setamanki was de algemeen erkende leider van de Setamanki, doch speculerend wie zijn opvolger zou zijn in geval van een nieuwe oorlog, noemden mijn informanten de persoon van Alutwo Setamanki. De twee zonen van Atungdam en de oudste broer van Alutwo, Anseripki, achtten zij hiertoe niet in staat. Het is voor mij nog een open vraag of deze uitspraak door de feiten zal worden bevestigd.

Hoe de oude leider er toe komt zijn functie over te dragen en zijn groep om zijn opvolger te accepteren, kan worden geïllustreerd met het geval van Kitokmena en diens jongere broer Nilfum. Sedert Nilfum de dood van een man en een vrouw op zijn naam heeft staan — door zijn ondergeschikten in de Oksemar gedood (p. 263) — en Kitokmena te oud genoemd mag worden om zich nog op het slagveld te kunnen weren, was het voor de betrokkenen een vanzelfsprekende zaak dat Nilfum de leiding nam. In hoeverre Nilfum nu reeds Kitokmena is opgevolgd en in hoeverre hij hem slechts vervangt, is een onderwerp, waarop we nog terugkomen.

Dat wil niet zeggen, dat ieder lid van de clan de feitelijke leider als zodanig accepteert. In de oorlog tegen de Uropmabin naar aanleiding van de uitgetrokken batatenranken (p. 258) weigerde Ebilkal Kasipmabin aan de zijde van Binade mee te doen, hetgeen hem door deze zeer kwalijk genomen werd. Ebilkal echter, oudste zoon van de overleden oudste broer der Kasipmabin, valt in strikte zin buiten de groep ondergeschikten van zijn vaders jongere broer Binade. Zo viel mij op dat Tuki Uropmabin, die gewoonlijk niet ontkwam aan een persoonsverheerlijking van zijn vaders jongere broer Kangfungmut, zich kritisch uitliet over diens beslissing de strijd te staken, toen hij zelf gewond was (p. 271). Als oudste zoon van de oudste zoon Aserbir van de oudste broer Kangfung der Uropmabin valt hij in zekere zin buiten het gezag van zijn vaders jongere broer. De zonen van Aserbirs jongere broers zijn *ningbil*, jongere broers van Tuki (p. 181); hoewel hij vaders jongere broers met *ating* (vader) aanspreekt, kan worden betwijfeld of deze betiteling de juiste verhouding uitdrukt, daar hij in navolging van zijn vader hen waarschijnlijk ook als *ningbil* zou mogen beschouwen. Deze juridische onzekerheid lijkt mij als verklaring voor hun gedrag niet van belang ontbloot. Overigens is mij ook een geval bekend dat de jongere broer van een erkende oorlogsleider niet mee deed, zelfs een geval dat hij zich schaarde aan de zijde van de tegenstander.

Tekenend voor de kleine groep der Urfon in de Apmisibil, in totaal 22 zielen, is dat nog nooit iemand van deze groep van zich heeft doen spreken in het kader van sluipmoord of oorlog, dit ondanks het feit dat de oudste, Bipnit, één van de erkende invloedrijke mannen in de Apmisibil is. Van wege hun kleine aantal kunnen zij zich — lijkt mij — een provocerende daad niet veroorloven. Hoewel zij zich pas in zekere mate van de Alwolmabin hebben losgemaakt door een eigen dorp te stichten, zijn zij in geval van oorlog nog geheel van de Alwolmabin afhankelijk. In de oorlogen, die ik heb meegeemaakt, bevonden zij zich steeds aan de zijde van de Alwolmabin. De oudste broer, Bipnit, heeft de band met de Alwolmabin proberen vast te houden door zijn oudste dochter uxori-locaal te laten trouwen met Takan Alwolmabin, Bipnits vaders zusters zoons zoon.

BONDGENOTEN EN GASTSTRIJDERS

De twee clans, die in oorlog tegenover elkaar staan, mogen beide op hulp rekenen van andere clans. Omdat tussen clans, die een gemeenschappelijke afstamming hebben (zoals Uropmabin met Kasipmabin en Alwolmabin) gemakkelijk conflict ontstaat (p. 252), wordt er meer gespeculeerd op de hulp die mag worden verwacht van de clans, die tot de oorlogvoerende clan in een traditionele relatie staan van moeders broers tot zusters kinderen. Zo mogen

de drie subclans in een gezamenlijke strijd primair de hulp verwachten van de Ningdana. De clan Ningdana in zijn geheel kan echter geen stelling kiezen in een oorlog tussen de drie subclans onderling; in dat geval zal de clan als zodanig zich van inmenging onthouden. Secundair mag hulp worden verwacht van de mannen, die een vrouw van de oorlogvoerende clan hebben getrouwd, de schoonzons. Zouden de Urfon op grond van een provocerende daad van een lid der Urfon in oorlog raken, dan mogen zij hulp verwachten van Takan Alwolmabin, de schoonzoon van Bipnit Urfon. Takan op zijn beurt zou mogen rekenen op de steun van zijn verwanten, de subclan Alwolmabin. Tertiair mag hulp worden verwacht van de zwagers. Bipnit Urfon zelf bijvoorbeeld zou hulp mogen verwachten van de clan Setamanki, zijn broer Tangonap van de clan Ningdana. In de praktijk wegen banden op grond van actuele huwelijken sterker dan louter traditionele banden. Terwijl de clan Ningdana op grond van traditionele banden in een oorlog tussen de Uropmabin en de Setamanki hulp zou moeten verlenen aan de Uropmabin, zijn een niet gering aantal leden van de clan Ningdana op grond van actuele huwelijksbanden met de Setamanki in feite verplicht de Setamanki te steunen. Duidelijk blijkt het belang de traditionele banden te activeren door nieuwe huwelijken. Verdelen leden van één clan zich in de strijd over beide partijen, dan geldt onderling de verplichting niet op elkaar te schieten.

Wanneer een grotere groep mannen van één clan een bedreigde clan te hulp komt, blijven zij staan onder hun eigen oorlogsleider. Verondersteld dat de Alwolmabin de Kasipmabin te hulp komen, dan zullen de Alwolmabin zich niet individueel aansluiten bij de Kasipmabin of zich scharen onder het gezag van Binade Kasipmabin, doch zij zullen als groep onder het gezag van hun eigen oorlogsleider Nilfum Alwolmabin zich in de strijd mengen. Op dit gebruik wordt bijvoorbeeld gezinspeeld in het verhaal *Dawamki*, waar gezegd wordt: 'Tenslotte restte van de drie groepen, die gekomen waren, alleen nog de groep van de vader van het meisje' (p. 132).

Naast deze groepen vaste bondgenoten waren er dan nog de individuele gaststrijders, jongemannen die zonder duidelijke verwantschapsrelatie zich bij één van beide partijen aansloten, aangelokt door de betaling, die zij na afloop mochten verwachten.

De eerste dag van de oorlog staan doorgaans alleen de bij het geschil betrokken partijen tegenover elkaar en kan er fel worden gevochten. In dat geval staat de oorlog nog zeer dicht bij de eerder besproken vormen van gewapend optreden: zelfs de leden van de twee betrokken clans zijn nog niet volledig present, zo plotseling kan de strijd uitbreken. De volgende dagen komen gewaarschuwde verwanten de partijen aan weerskanten versterken, steeds meer gaststrijders komen zich in de strijd mengen. Maar met het groeien in aantal van beide partijen, neemt de strijd noodzakelijk in hevigheid af, omdat zich aan weerskanten teveel wederzijdse verwanten bevinden.

Zodoende kan de openlijk gevoerde oorlog in het Sterrengebergte het karakter aannemen van een middeleeuws riddertoernooi.

DE STRIJD OP HET OFFICIËLE SLAGVELD

Toen Nilfum Alwolmabin het bericht ontvangen had dat Jolweng Uropmabin batatenranken uitgetrokken had uit een tuin, die onder andere aan hem toebehoorde, heeft hij meteen mannen rond zich verzameld en nog diezelfde middag verscheen hij met hen aan de rand van het vliegveld om de Uropmabin tot de strijd uit te dagen. Alvorens de strijd te accepteren heeft Jolweng nog aangeboden om de door hem in de tuin aangerichte schade te herstellen, doch dit aanbod werd niet aanvaard. Voor de Uropmabin kwam deze strijd volkomen onverwacht.

Doorgaans laat de eigenlijke oorlog zich voorzien. Toen Binade Kasipmabin en de zijnen een man van Okbetel hadden gedood, hebben zij zelf na hun terugkeer in het dorp door geschreeuw de vijand aan de overkant van de Okbi uitgedaagd. Meteen na aankomst zijn zij begonnen in het sacrale mannenhuis zich rood op te maken. Aangetrokken door het oorlogsgeschreeuw zijn de mannen uit de nabij gelegen dorpen te Sironaip te hoop gelopen om nadere inlichtingen. Door Binade overtuigd van de juistheid van diens handelwijze – het slachtoffer had immers zelf de hem ten laste gelegde moorden bekend – hebben de invloedrijken van de diverse dorpen elkaar opzweepend, de één na de andere de slechtheid van het volk van Okbetel afgeschilderd.

Na het vallen van de duisternis zijn zij begonnen met *bar-sipnon* (zittend zingen), de *Okalut* uitnodigend zich bij de mensen aan te sluiten (p. 42). Zingen in het sacrale mannenhuis wekt bij de luisteraars in de omtrek geen vreugdegevoel, integendeel, overal wordt het beluisterd als iets onheilspellends, het maakt de mensen stil. Zingen is een dood-zingen, zonder dat meteen iedereen in de omliggende dorpen duidelijk is voor wie het is bestemd. Dit kon ik constateren aan mijn toevallige bezoekers 's avonds, wanneer in het nabij gelegen mannenhuis te Iburbakon met zingen werd begonnen. Die nacht – en dit geldt voor de hele duur van de oorlog – begeeft geen man zich naar de gezinswoning; in deze situatie huwelijksgemeenschap houden betekent zich in gevaar begeven. Deze onthouding berust enerzijds op de juist dan oplevende argwaan tegen de vrouwen, die geen eigen clanleden zijn, anderzijds op het sacraliserend contact met de geesten, zichtbaar tot uitdrukking gebracht in het verblijf in het sacrale mannenhuis, het veelvuldig gebruik van *mer* en het zingen van de traditionele liederen.

De volgende morgen, bij het licht worden, vindt in het sacrale mannenhuis een ceremonie plaats, welke wordt aangeduid met de uitdrukking *nal-miron* (lett. vogelvlies poffen in de as). Voor deze ceremonie gebruikt men geen

vogelvlees, zoals op grond van de uitdrukking zou mogen worden verwacht, doch varkensvlees; liefst varkensvlees afkomstig van de vijand. Opvallend voor de positie van de vrouw is, dat mijn informanten juist vrouwen in staat achtten tot één of andere verraderlijke handeling, zonder dat zij overigens in staat waren met concrete voorvallen te illustreren dat vrouwen zich hier-toe hadden geleend. Aan het brandhout, dat op het rek tussen de vier opstaande palen rond de vuurplaat te drogen is gelegd, hangen ondertussen de draagnetten, bezet met een laag vogelveren en de *bornom*, borstelvormige hoofdversiering van casuarisveren. Terwijl in en rond het sacrale mannenhuis de mannen de namen schreeuwen van rivieren en bergen om de *Okalut* uit te nodigen zich bij de mensen aan te sluiten, doorboort de oudste met een pijl het in de as neergelegde stuk varkensvlees, totdat het met gaten is doorzeefd. Dit met gaten doorzeefd varkensvlees wordt aangeduid als was het een vogel. Op grond van de handeling is het waarschijnlijk op te vatten als een symbool van de vijand. Hier staat tegenover dat men zichzelf in deze situatie ook sterk aan vogels verwant voelt.

Men dekt zich op de rug toe met een draagnet, dat is bezet met volledige vogelveren of slechts met de pennen hiervan. Bundeltjes kleine veren bevestigt men aan de armbanden, aan de booghouten en soms aan de bamboepijlen. De vertrekroep tenslotte wordt aangeheven op het moment dat de leider een stokje doorbreekt, waarop vogelveren zijn gestoken, alsof op dat moment een zwerm vogels zijn vleugels uitslaat en wegvliegt uit het dorp. Deze laatste gebruiken neemt men ook in acht, wanneer een grotere groep uitgaat om elders te dansen. Beschouwt men zichzelf in deze situatie als een vogel, dan staat hier tegenover dat men ook de vijand als een vogel ziet.

Bepaalde tekenen wijzen er op, dat de Tukon tijdens de oorlogvoering in de Basin hun meerderen zien. Zo de Basin tezamen met de Tukon optrekken, kunnen zij het zich veroorloven aan één of meerderen van de Tukon een pijl ter hand te stellen met de bedoeling dat ook zij zich zullen mogen verheugen te staan onder de beschermende en enerverende invloed van de stammoeder der Basin. Tot deze worden hierbij de volgende woorden gericht: 'Wij reiken een pijl aan je kinderen; kijk jij naar degene die deze pijl afschiet en ontruk het hart aan degene op wie deze pijl wordt afgeschoten'. Kijken naar (*kopkulon*) heeft hier de betekenis van beschermen, zegenen etc. Zo'n pijl wordt alleen aan die Tukon gegeven, van wie bekend is dat zij een gelukkige hand van schieten hebben. De Tukon mogen verwachten dat *Atangki* hen vergezelt, maar het lijkt mij dat de Tukon meer vertrouwen en ontzag hebben voor de stammoeder der Basin, die hen van boomkruin naar boomkruin volgt en zich aan de rand van het slagveld in een boom opstelt. Degenen die zij het hart verbleekt (*woknon*) of het hart ontrukkt, zullen aan de pijlen ten slachtoffer vallen. De Tukon daarentegen voelen zich niet geroepen de Basin onder de bescherming van *Atangki* te stellen.

Via derden is afgesproken op welke plek de twee partijen elkaar zullen ontmoeten. Toen Binade een man van Okbetel in de Oksemar had gedood (p. 262), vond het eerste treffen plaats nabij de plek waar het slachtoffer was vermoord. Tegen het einde van de strijd werd overeengekomen dat zij elkaar de volgende morgen zouden ontmoeten in het voor beide partijen gunstiger gelegen gebied van de verlaten tuinen nabij de monding van de Okfeti in de Apmisibil. Verlaten tuinen vormen een geschikte plaats voor de *ara-bot*, het slagveld. In hun eigen term beluistert men de handeling, die aan de strijd zelf vooraf gaat. Beide partijen kappen (*boron*) de bomen en struiken weg zodat men de beschikking krijgt over een open ruimte. Ook tijdens de strijd zelf heb ik hiermee wel mensen bezig gezien.

Onder de afdaling van het dorp naar het slagveld gaan de leiders aan het hoofd van hun manschappen. Zij zijn degenen die over harnassen beschikken. In een strijd volgend op het eten van mensenvlees werden degenen die aan de maaltijd hadden deelgenomen gekenmerkt door de zwarte strepen op hun gezicht en de zwarte veren op hun draagnetten. Draagnetten met lichtgekleurde veren lieten zij over aan de jongeren. Jonge informanten hadden aan den lijve ervaren dat juist die zwart gestreepte mannen zich het verst verwijderd hielden van de dorpsgemeenschap; kinderen, die bij hen in de buurt kwamen, werden met een snauw weggestuurd.

Aan de rand van het slagveld waaiëren de mannen uitéén om zich in een linie op te stellen. De leider van de aanvallende partij treedt het eerst naar voren om de tegenpartij zijn grieven uiteen te zetten. Terwijl zijn manschappen met een angstaanjagend gebrul en gerammel met pijl en boog nog bezig zijn de redevoering te beamen, springt de leider van de uitgedaagde partij naar voren om de aanvallende partij duidelijk te maken hoe hij en zijn manschappen over de andere clan denken. Zo kunnen lange tijd over en weer toespraken worden gehouden, totdat uiteindelijk de leider van de aanvallende partij met de pijl op de boogpees op de vijandelijke linie instormt en, ten teken dat de strijd officieel aanvangt, zijn pijl op hen afschiet, waarna hij meteen weer terugholt naar zijn eigen linie. Op dit sein stormen al de mannen naar voren om van dichtbij een pijl op de vijandelijke linie af te schieten en zich vervolgens snel terug te trekken. Doorgaans trekken de leiders en de meest bedreigde manschappen, bijvoorbeeld de mannen die de strijd hebben uitgelokt, zich spoedig terug achter hun eigen linie en laten verder de strijd grotendeels over aan de jongere clangenoten en gaststrijders van elders.

Tegen de middag biedt het slagveld het volgende schouwspel. Onder een afdak of in een tuinhut zitten de oudere mannen rondom het vuur, de tijd dodend met praten en roken, terwijl verderop de jongeren individueel eens een snelle uitval doen op de strijders aan de andere kant van het slagveld. Zo'n individuele uitval kan een massaal gevecht uitlokken, zodat de pijlen over en weer snorren, doch slechts voor korte duur. Spoedig vervalt de strijd opnieuw tot individuele schermutselingen.

Normaal gaat de strijd door tot ongeveer de tijd dat de vrouwen terugkeren van de tuinen; beide partijen trekken zich op hun dorp terug. Dit is slechts een algemene schets, een oorlog biedt ook andere momenten. Toen ik pas in de Apmisibil was aangekomen, maakte ik van nabij mee hoe de ene partij tijdens de terugtocht naar het dorp snel nog weer de tegenpartij onderschepte, waarop een verrassend felle strijd volgde.

Wat beoogt men hiermee? In de oorlog moet onderscheid worden gemaakt tussen de getarte en daarom aanvallende partij en de tot de strijd uitgedaagde tegenpartij. In het boven vermelde geval begaf de verdedigende partij zich het eerst naar huis; de mannen daar vonden het voor die dag weer voldoende. De aandacht van de aanvallende partij concentreert zich op de oorlogsleider en de provocateurs, maar deze zijn in het officiële gevecht tamelijk wel onbereikbaar voor hun pijlen. Door een onverhoedse overval probeerde de aanvallende partij de leiders onder schot te krijgen, doch ook nu mislukte hun opzet.

Een strijd kan zo wekenlang worden gerekt, hetgeen tenslotte betekent dat beide partijen elkaar 's morgens weer op het slagveld ontmoeten, de ouderen zich vrij spoedig bij een vuurtje terugtrekken en de jongeren als het ware bij wijze van spel de strijd voortzetten. Zo kan het gebeuren dat de verdedigende partij op een goede morgen verstek laat gaan, alleen wat wachtposten uitzet om het gedrag van de vijand te observeren. Dringt de aanvallende partij op, dan is de ander wel verplicht zich te weer te stellen. Niet louter theoretisch bestaat er een mogelijkheid dat de tegenstander zal proberen het dorp zelf te overvallen en met het dorp het sacrale mannenhuis plat te branden. Raakt men de vijand in zijn kern of uiteinde door de oorlogsleider te treffen, dan is dat niet onherstelbaar; uiteindelijk laat deze zich vervangen. De vijand is radicaler in zijn kern getroffen, wanneer men er in slaagt diens sacrale mannenhuis plat te branden. Hiermee raken wij aan het geheim van het sacrale mannenhuis.

De Sitokdana waren gedwongen zich op Esiptem terug te trekken en lijdelijk toe te zien bij de vernieling van hun tuinen, omdat zij ver in de minderheid waren, maar hun passieve houding was tevens een gevolg van het platbranden van hun sacrale mannenhuis (p. 269). De mensen van het dorp Emilsibil toonden zich ontredderd, toen hun sacraal mannenhuis door een politiepatrouille in brand was gestoken, want daarmee was hun taboe-relatie, de huid van een bepaald soort leguaan, verloren gegaan. De drie subclans in de Apmisibil zit het nog dwars, dat enige generaties geleden hun taboe-relatie, de oorspronkelijke opstaande palen rond de vuurplaat in het sacrale mannenhuis mee zijn verbrand, toen een vijand tot in het dorp had weten door te dringen. Het gevaar dat het dorp zal worden platgebrand, bedreigt serieus alleen kleine groeperingen, van elders afkomstig, die zich nog niet in de vallei hebben kunnen wortelen, die nog geen wijdvertakt relatiesysteem hebben opgebouwd met de omwonende clans.

Ten tijde van oorlog toont men zich meer bevreesd voor plotselinge overvallen en sluipmoord dan voor de strijd op het open slagveld. Wanneer men zich 's middags op het eigen dorp teruggetrokken heeft, voelt men zich nog niet veilig. Men beseft kwetsbaar te zijn in het voedsel dat men eet. Personen die aan kannibalisme hebben meegegaan accepteren alleen voedsel uit handen van verwanten, die buiten verdenking vallen. De eigen kwetsbaarheid doet zich het meest gevoelen tijdens het verblijf op de *ol-buk* (lett. faeceskuil), omdat dit privaat achter het sacrale mannenhuis doorgaans door geboomte aan het zicht onttrokken is. Dit geboomte en struikgewas biedt een ideale gelegenheid iemand tot heel dichtbij te besluipen. Op het slagveld kan men het gedrag van de vijand controleren, daarbuiten kan men plotseling door de vijand worden verrast. Atelki Uropmabin, die uit wraak voor de moord op Moklon werd gepijld, overkwam dit 's nachts, terwijl er al een openlijke oorlog lopende was.

In dit perspectief zien de volwassen mannen van de oorlogvoerende clans de oorlog. Niet ieder van de deelnemers is op dezelfde wijze bij de oorlog betrokken. Een oorlog is tevens een evenement, waar spoedig de jongeren van heel het dal en vaak van de omliggende dalen op afkomen. Er zijn er die mee doen in de hoop naam te zullen maken. Toen Tuki Uropmabin door een pijl werd doorboord (p. 195), was dit volgens ooggetuigen volstrekt niet nodig geweest. Hij had teveel risico genomen, enerzijds omdat hij overtuigd was dank zij de ceremonie *ara-ngulal moron* (p. 257) onkwetsbaar te zijn, anderzijds omdat hij door ambitie werd gedreven. Als oudste zoon van de oudste zoon der Uropmabin is hij de aangewezen persoon om familiehoofd te worden, maar door zijn gedrag moet hij zich voor deze positie nog waar maken.

Hoewel een *fisilki* (dapper man) en een *kitki* (begenadigd man) op grond van deze eigenschappen een zeker aanzien genieten, meen ik toch niet dat zij op de meisjes die indruk maken, die wij er misschien van zouden verwachten. Slechts van één man wisten mijn informanten te vertellen, dat hij zijn vrouw had 'aangetrokken' door zijn gedrag in de strijd. Ik meen dat de jongeren vooral door de sensatie en door het vooruitzicht op kosten van de oorlogvoerende partijen te kunnen leven worden aangelokt.

Er zijn ook jongeren, die ver blijven van oorlog, zich zelfs aan de oorlog van de eigen clan onttrekken. Dezen zullen misschien door hun moeder op hun plicht worden gewezen; zo had eens de moeder van Ioka Kasipmabin, die nadien tegen de wil van zijn moeder huwde, hem voorgehouden dat het verblijf van hun clan in het dal op het spel stond. Van een enkele vrouw is mij bekend dat zij zich niet onbetuigd liet ten tijde van oorlog; scherp van tong hitste zij de mannen van het dorp op manmoediger op te treden (p. 214). Doorgaans echter, aldus mijn informanten, mengen de vrouwen zich niet in de strijd, bang er op aangekeken te worden als één van de mannen zou worden

gewond. Vrouwen heten neutraal te zijn, niet in aanmerking te komen om te worden gepijld, zodat zij zich zelfs zonder levensgevaar in het gebied van de vijand zouden kunnen vertonen. Zij kunnen gewoon hun zamelwerk in de tuinen blijven verrichten.

Er zijn echter ook aanwijzingen voor het tegendeel. Mij viel op dat tijdens de strijd tamelijk veel vrouwen van de hoger gelegen berghellingen toekeken. Terloops zijn enkele vrouwen genoemd die wel slachtoffer werden. Ik meen dat in de vrouwenwereld onderscheid gemaakt moet worden tussen de van elders afkomstige, viri-locaal gehuwde vrouwen en de vrouwen van de oorlogvoerende clan. In geval van verdrinking of ander plotseling sterfgeval acht men ook vrouwen en meisjes het slachtoffer van toverij, *ara-jambulki* (kleine, onzichtbare pijlen). Toen de vrouw van Bebobaki Uropmabin stierf, is er weinig of geen ruchtbaarheid aan gegeven, zij kwam van elders. Toen een dochter van Kangfung Uropmabin verdronken was, werd verwacht dat deze dood zou worden gewroken (p. 94v.). Toen de dochter van Atungdam Seta-manki 'het water ingelopen was', organiseerde de vader een sluipmoord (p. 260). Invloedrijke vrouwen zoals Okmimka te Sironaip (p. 211) en Mibakur te Iburbakon (p. 191v.) lopen wel degelijk gevaar; voor hun clans worden dezen even belangrijk geacht als de zuster van Tekel Mimin, om wier dood (p. 263) door haar broer officiële oorlog werd ontketend.

Hierbij kan tevens nog een dikwijls van jongere informanten gehoorde opmerking worden vermeld. Tijden van oorlog worden gekenmerkt door het herhaaldelijk genoegen moeten nemen met alleen wat *oktukel*, een wilde, peterselie gelijkende plant, hetgeen er op wijst dat de vrouwen niet ongestoord in de tuinen kunnen zamelen. Hier komt echter bij dat een deel der mannen vrijwel constant in oorlogen betrokken is, zodat zij geen tijd hebben nieuwe tuinen te openen en omheiningen te maken, met het gevolg dat de vrouwen niet kunnen planten. Individuele mannen zoals Kangfungmut konden zich ook in vreedstijd niet vrij overgeven aan tuinwerk (p. 261v.), terwijl een man als Binade na de moord op Ikakoija (p. 262) ook na de oorlog nog wekenlang zich niet buiten het dorp heeft durven wagen.

DE BEËINDIGING VAN DE STRIJD

De oorlog tussen de Mimin van Okbetel en de Kasipmabin van Sironaip, volgend op de moord in de Oksemar (p. 263), is eigenlijk nooit officieel tot een einde gebracht. Na bijna twee maanden lang dagelijks op het slagveld tegenover elkaar te hebben gestaan was de animo zo verflauwd dat er van strijd moeilijk meer kon worden gesproken. Tenslotte zijn beide partijen van het slagveld weggebleven. Dit houdt in dat het geschil niet in de strijd tot een oplossing is gekomen en nadien niet is bijgelegd. Diegene van de Mimin, die in

welke vorm dan ook alsnog wraak neemt, mag rekenen op bijval van heel de clan.

Toen de Uropmabin en de verenigde Alwolmabin, Kasipmabin en Urfon enkele dagen strijd hadden geleverd naar aanleiding van een vernielde batatenplant (p. 258), begonnen zij op een morgen toen zij zich voor de strijd hadden opgesteld, elkaar toe te roepen: *kotip, kotem*, houden jullie op, opdat ook wij kunnen ophouden. Rammelend met pijl en boog zijn de twee partijen op elkaar ingestormd, midden in het strijdperk werd een vuur ontstoken, en terwijl de krijgers uit hun harnassen stapten, werden in het vuur tabaksbladeren gereed gemaakt, die vervolgens onder opgewonden geschreeuw van hand tot hand gaande gemeenschappelijk zijn opgerookt. Om het einde van de strijd te vieren zijn beide partijen naar hun areaal in het oerwoud getrokken om *ewen* (pandanusnoten) te plukken, die 's middags op het strijdperk onder elkaar zijn uitgewisseld. Vervolgens is er enige nachten achter elkaar gedanst. Deze strijd werd dus officieel besloten. Omdat hier verwante subclans met elkaar in oorlog waren, voelden zij zich in hun hart te schande staan tegenover de gemeenschappelijke, werkelijk vijandig gezinde clans.

Elk van beide partijen heeft daarna aan de gaststrijders en bondgenoten de soldij uitgekeerd. Zowel in Iburbakon als te Sironaip werd hun een volledig varken geslacht aangeboden; één varken is gebruikelijk, maar ook niet meer, ongeacht het aantal gasten. Mensen, die tijdens de oorlog gewond zijn geraakt, hebben recht op een bijzondere vergoeding, doorgaans betaling in de vorm van schelpen. Deze schelpen worden daartoe bijeengelegd door de bewoners van het dorp gezamenlijk. Terwille van het inzicht in de structuur binnen het dorp zij hier vermeld dat de gaststrijders te Sironaip geen varken kregen aangeboden toebehorend aan de feitelijke oorlogsleider, Nilfum, doch een varken van diens oudste broer Kitokmena. Bij het leven van de oudste is de jongere broer slechts vervanger, hij handelt in opdracht van de oudste broer. Ditzelfde gebeurde in Iburbakon: hoewel Kangfungmut de leider te velde was geweest, werd de bondgenoten en gaststrijders een varken aangeboden van de oude Kangfung.

De mensen van het dorp zelf, die tijdens de strijd zijn gewond, hebben geen recht op vergoeding van de andere dorpsgenoten. Door van verdere strijd af te zien is het geschil zelf nog niet bijgelegd. Na afloop van de strijd heeft Jolweng Uropmabin aan Nilfum Alwolmabin betaald voor de door hem in de tuin aangerichte schade. In dit gebaar lag een bekentenis van ongelijk opgesloten. Van de tegenpartij mag in zoverre vergoeding worden verwacht, als zij de gevoeglijke maat van wraak heeft overschreden. Kangfungmut Uropmabin achtte men gerechtigd om een varken van de Sitokdana te pijlen. Dat hij het dorp Kumelaip had plat gebrand liet zich eveneens verstaan, doch hij had de maat overschreden door de moeder van Nemennol Sitokdana te pijlen (p. 270). Nadien heeft hij voor dit onderdeel van de wraakoefening betaald.

HET SLUITEN VAN VREDE

Officieel wordt de vrede gesloten door de ceremonie *matek-weron* (lett. spek eten). De traditie wil, dat deze ceremoniele maaltijd wordt voorafgegaan door een wederzijdse bekentenis in welke sterfgevallen men door toverij de hand heeft gehad. Ik meen echter dat de feitelijke schuldbekentenis ondanks het dramatische karakter dat men er in legt, niet boven een kundig diplomatieke comédie uitstijgt. Deze wederzijdse schuldbekentenis bleef dan ook achterwege, toen er vrede gesloten werd tussen de Uropmabin en de Alwolmabin. Er zijn wel pogingen toe aangewend, toen jaren na het platbranden van het dorp Kumelaip, de clans Uropmabin en Sitokdana besloten hadden hun geschillen definitief te beslechten. Voor deze plechtigheid kwamen beide partijen bijeen in het dorp der Sitokdana, een teken dat de Uropmabin zich bij hen in de schuld voelden staan vanwege het onrechtmatig pijlen van de moeder van de oudste van het dorp.

Eén van de ooggetuigen vertelde mij nadien dat de Uropmabin zich eerst in afzondering hadden beraden welke gedragslijn zij zouden volgen. Er werd besloten dat zij de dood van een zekere Kitweng voor hun rekening zouden nemen, een vrij onbelangrijke figuur zonder directe relatie tot de Sitokdana, mits de Sitokdana zich eerst van hun kant bloot zouden geven. Binnen deze besloten samenkomst werd aan de openbaarheid prijs gegeven dat Irenaije, een vluchteling van Okbetel die te Iburbakon asiel had gevonden, eens varkensvlees aan zijn vader te Okbetel had gegeven met de bedoeling dat deze dit vlees ter hand zou stellen aan Atulki en Oksam, twee leden van de clan Kaladana. Deze twee mannen zouden dus uiteindelijk in opdracht van de Uropmabin van Iburbakon bovengenoemde Kitweng hebben gedood. Klaarblijkelijk was dit voor de meeste aanwezigen een openbaring, want zij hadden daarvoor Atulki Kaladana toegejuicht (*niliaron*), doch de bijl die hem toen werd gepresenteerd, werd door hem niet aangenomen, m.a.w. hij zelf wees alle verantwoordelijkheid voor de dood van Kitweng van de hand.

Toen de twee partijen voor de schuldbekentenis waren samengekomen, begon de oude Kangfung in naam van de clan Uropmabin de Sitokdana te ondervragen in hoeverre zij schuldig waren aan de dood van zijn zoon Silipmen. Zij echter ontkenden hier ook maar iets mee te maken hebben gehad en toen de oude Kangfung bleef aandringen, opdat zij zouden bekennen, begonnen de Sitokdana bijna te huilen (sic). Daarna legde de oude Kangfung hen de dood ten laste van zijn dochter, die kort voor mijn komst verdronken was in het meertje nabij het dorp Fisilkop tijdens het zoeken naar *oksip* (lett. waterluizen), maar ook deze aantijging wezen de Sitokdana van de hand. Opvallend is dat de dorps-oudste alleen geïnteresseerd bleek in de dood van zijn nakomelingen in strikte zin. Omdat de Sitokdana in hun schuldbelijdenis tekort schoten, achtten de Uropmabin zich geëxcuseerd hun aan-

deel te bekennen in de dood van Kitweng.

Tijdens de vredessluitingsceremonie te Sironaip hadden de Uropmabin en de Alwolmabin zich bij wijze van inleiding beperkt tot het uitwisselen van toespraken. Hoe de omstanders hiervan genieten, blijkt uit een gezegde als: 'van zijn toespraak voelde ik mij als van taro verzadigd'. Vervolgens waren zij meteen overgegaan tot het eten van spek. Daartoe had Kangfungmut het 'kopstuk' van een varken toebereid meegenomen.

Een geslacht varken wordt onderscheiden in *abol*, hoofd en in *tel*, achterste. Na het uitwisselen van toespraken werd dit stuk varken met de snuit in de grond vastgezet. Vervolgens hadden alle deelnemers om beurten een hap van het vlees afgebeten en met de mond vol vlees hadden zij telkens opnieuw elkaar de hand geschud en de knokkelgroet gewisseld.

Om te laten zien dat het menens is, behoort na deze ceremonie de oorlogsleider van de tegenpartij alleen in het dorp achter te blijven en met de mannen ter plaatse de nacht door te brengen in het sacrale mannenhuis. Dit gebaar behoort vervolgens door de oorlogsleider van de andere partij te worden beantwoord door een nacht door te brengen in het sacrale mannenhuis van de tegenpartij. Het lijkt me moeilijk in hun wereld een welsprekender ceremonieel te componeren dan dit drastisch bewijs van hun wens tot onderlinge vrede.

HOOFDSTUK XIX VERWANTSCHAPSRELATIES EN HANDELS-
PARTNERS

Op grond van toevallig geconstateerde feiten mocht ik veronderstellen dat door de aanleg van een vliegveld de Apmisibil voor de omliggende dalen tot een handelscentrum was geworden. Meerdere werkers bleken dagelijks over nassa-schelpjes te beschikken, die nog tot snoeren aaneengeregen moesten worden. Wanneer enkele werkers bijeen stonden, kon ik ervan uitgaan dat zij kaurischelpen keurden en uit zichzelf niet spoedig het werk zouden hervatten. Hoeveel bijlen en kapmessen ik ook bij wijze van betaling onder de mensen bracht, de markt leek onverzadigbaar, want mannen, die reeds meerdere exemplaren ontvangen hadden, kwamen daarvoor steeds weer opnieuw een tijdlang werken. Terloops heb ik in het voorafgaande melding gemaakt van het feit dat Denaweng Urfon nassa-schelpjes had ontvangen van Jolweng Uropmabin (p. 258). Tijdens mijn vrij frequente bezoeken aan beider dorpen, resp. Benejakwol en Iburbakon, heb ik nooit leden van de clans Uropmabin en Urfon in elkaars mannenhuizen ontmoet; tussen beide clans bestaan geen huwelijks- of verwantschapsrelaties. Op basis van het gemeenschappelijke werk hadden zij elkaar als handelspartners ontmoet. Op het tot meerderen gerichte verzoek van Denaweng was Jolweng ingegaan; hij van zijn kant had bij wijze van tegenprestatie een big gevraagd. Denaweng fungeerde enkel als tussenpersoon, doch het is niet zeker of dit toen reeds aan Jolweng bekend was. Denaweng was daartoe aangezocht door een verwant van zijn vrouw; deze woonde op een dag afstand van de Apmisibil. Dit handelscontact buiten de normale verwantschapsrelaties om mag men zien als een novum; het ongewone karakter uitte zich in het wantrouwen en ongeduld van Jolweng, die tenslotte zijn toevlucht nam tot geweld: hij rukte pas geplante bataten-ranken uit.

Toevallig kwam deze handelsovereenkomst later in het nieuws; hoe intensief er gehandeld werd liet zich in het algemeen slechts gissen. Aan de diverse overeenkomsten werd geen ruchtbaarheid gegeven. Om mij een voorstelling te vormen heb ik eens aan Sara Uropmabin gevraagd op te noemen hoeveel mensen hem nog iets schuldig waren en wat hij bij dezen had uitstaan. De tijd, die ik nodig had om een geval kort te noteren, was voor hem ruim voldoende om zich het volgende te herinneren. Hij somde enkel de gevallen op waarin hij reeds iets had gegeven, maar nog niets terug had ontvangen, met de nadere precisering of hij alleen of samen met anderen bezitter van het handelsobject

was geweest. De uitgezette goederen waren niet alle even belangrijk te noemen, een enkel geval betrof slechts twee of drie schelpen, maar daarnaast noemde hij bijlen, kapmessen en zelfs een *mafum* (knotsvormig haarverlengsel). Spoedig had ik een pagina vol met korte aantekeningen, terwijl hij van zijn kant nog niet klaar was met zijn opsomming. Door de grote hoeveelheid en verscheidenheid was ik verbijsterd. Tegelijkertijd ontzong mij de moed om de gang van de diverse handelsoBJECTEN nog nader te onderzoeken. Bovendien bleken de normale handelscontacten op grond van verwantschap en de nieuwe op grond van gemeenschappelijk werk bij hem dooreen te lopen, zodat Sara niet meer representatief genoemd kon worden voor het oorspronkelijk karakter van hun handelsbetrekkingen. Doch het feit dat hij met zoveel personen handelscontact had en dat hij iedere relatie naar omstandigheden kon preciseren, getuigt van het belang dat zij zelf aan dit facet in hun samenleving toekennen. Bij wijze van uitzondering, omdat ik het hem had gevraagd, gaf hij zijn relaties aan de openbaarheid prijs. In scherp contrast tot de frequentie staat de onopvallendheid waarmee al deze relaties tot stand komen.

DIVERSE VORMEN VAN HANDELSCONTACT

De handelscontacten kunnen variëren naar verwantschapsrelatie en naar afstand. Een soort van handelsvorm kan worden onderkend in het veelvuldig gepraktiseerde, schijnbaar zo maar iets geven, aangeduid met de term *eron*. Dit werkwoord bestaat uit het belanghebbend voorwerp met daaraan toegevoegd de uitgang van het actieve werkwoord: *ne-ron*, mij geven; *se-ron*, jou geven; *a-ron*, hem geven; *u-ron*, haar geven etc. Met bijwoorden kan de aard van dit geven nader worden geduid. Men kan iemand iets geven met de bedoeling het na gebruik terug te ontvangen: *tap-fukon*. Men kan ook iets geven met daarbij de opmerking *dokinka fukon*, zomaar, gratis. Deze kwalificatie voegde men doorgaans pas toe wanneer ik vroeg wat men in ruil wenste of wanneer ik aarzelde het aangeboden in ontvangst te nemen. Zo werd ik aanvankelijk nogal eens benaderd door de bewoners van de Apmisibil zelf. Voor hen zelf geldt het eigenlijk niet als een handelsvorm. Het is de normale vorm van samen delen, waar de verwachting tegenover staat, dat de ontvanger zich bereid zal tonen ook het zijne samen te delen. Opvallend was dat ik de volgende kwalificatie eerst hoorde in een dorp aan de overkant van de Okbi, van mensen met wie ik geen dagelijks contact had: *ban-fukon*, iets geven onder voorwaarde dat de ontvanger te zijner tijd iets terug zal geven. Eigenlijk mag de tegengift door de ontvanger zelf worden bepaald, doch persoonlijk ervoer ik dat zij mij doorgaans opmerkzaam maakten op hetgeen zij wensten.

Tegenover *eron* (geven) staat het werkwoord *dundon*, nemen. Een nadere kwalificatie bij *dundon* kan zijn *sek*, heimelijk, stiekum. Het equivalent voor ons werkwoord stelen, althans van levenloze objecten, is de uitdrukking *sek-dundon*, heimelijk iets wegnemen.

Uit de twee werkwoorden *ban-eron* (geven met de bedoeling ooit iets terug te zullen ontvangen) en *dundon* (aannemen) is de uitdrukking samengesteld, waarmee men de gebruikelijke handelsvorm tussen gemakkelijk te bereiken bloed- en aanverwanten aanduidt: *bane-dunon*, telkens opnieuw geven en ontvangen, zonder meteen er een tegengift tegenover te stellen. Men ziet in dit contact een handelsvorm, in tegenstelling tot het bovengenoemde *dokinka-eron*, zo maar gratis iets geven, doch een handelsvorm waarin men op elkaars vertrouwen een beroep doet. Deze handelsvorm is een uiting van een positieve, vriendschappelijke relatie.

Een zuivere handelsvorm wordt aangeduid met het werkwoord *moron*. In eerste instantie betekent dit werkwoord 'insteken', bijvoorbeeld een stok in de grond steken, een lucifer in het doosje steken etc. Deze term wordt gebruikt wanneer iemand iets te ruilen aanbiedt en onmiddellijk een door hemzelf bepaald artikel terugverwacht. Zo kwam men bij mij bataten ruilen voor zout. Zo kan ook iemand met twee booghouten uit de Apmisibil naar de Kiwirok vertrekken, eventueel met een booghout van een verwant, met de uitgesproken bedoeling om met twee kapmessen terug te komen, resp. voor hemzelf en die verwant.

Als handelsterm wordt tenslotte ook gebruikt de veelzinnige term *siron*. Dit werkwoord wordt gebruikt in de betekenis van 'nabootsen' en 'gelijk worden aan'. Het duidt niet op een identificatie in de zin van 'is hetzelfde als'; er worden twee onderscheiden voorwerpen verondersteld, die in waarde aan elkaar gelijk zijn. Als hulpwerkwoord heeft het de betekenis van 'bijna', bijvoorbeeld *dikin-siron* (gelijk aan omvallen, maar toch nog daarvan onderscheiden, bijna omvallen). Als handelsterm benadert het onze term 'in iets anders omzetten', en in zoverre is het een vorm van verkopen; het wordt echter zowel van verkoper als koper gezegd, die beiden een bepaald iets in iets anders omzetten. Nauw verwant aan het werkwoord *siron* is het zelfstandig naamwoord *sil*. Als handelsterm komt het voor in de samenstelling *kot-sil*, bruidsprijs. De termen *siron* en *sil* spelen een belangrijke rol in hun werkelijkheidsopvatting, te zijner tijd komen we op beide termen terug. Als handelsterm kan men *sil* (prijs) nog nader preciseren in het licht van de term *tungul-min* (lett. einde-thing). Elke gift en prestatie vraagt om een tegengift en tegenprestatie. *Tungul* betekent uiteinde, doch kan alleen worden gezegd van iets met twee evenwaardige uiteinden, niet bijvoorbeeld van een bijl of een sigaret, waarin noodzakelijk sprake is van een *ngol* (p. 60).

Is men echter vanuit bijvoorbeeld Iburbakon naar een ander dorp gegaan om te dansen, dan mag men in Iburbakon als *tungul-min* (tegenprestatie)

verwachten, dat de bewoners van dat andere dorp naar Iburgakon zullen komen om te dansen. De termen *sil* en *tungul-min*, beide als handelsterm te vertalen met ons woord prijs, laten zich onder twee aspecten onderscheiden. Terwijl men in *tungul-min* de gelijkenis naar de uiterlijke verschijningsvorm benadrukt, benadrukt men in *sil* de gelijkenis naar de innerlijke waarde; terwijl in de term *tungul-min* beklemtoond wordt dat de twee partijen zich weer in evenwicht bevinden, wordt in de term *sil* eerder een fase geduid in een voortgaande reeks. De term *tungul-min* laat zich gebruiken in de betekenis van ons woord loon, bijvoorbeeld een maaltijd als beloning voor een dag werken.

DE WET VAN HET DOORGEVEN

Het systeem van de onderlinge goederenruil wordt beheerst door de algemene wet, die negatief wordt aangeduid met de term *mingil*. De met dit bijwoord gekwalificeerde handeling wordt afgekeurd, omdat hij ingaat tegen de kosmisch geïnterpreteerde levenswet van het voortschrijdend veranderingsproces, waarop niet teruggekomen kan worden, bijvoorbeeld *tena-mingil-asweron*, zijn eigen kind opeten, *tena-mingil-don*, zijn eigen kind trouwen. *Etul-mingil* (lett. eigen hand) is de korte uitdrukking voor iets terug nemen met de ene hand, wat men met de andere hand gegeven heeft. Dit is een deformatie; de daad zal zichzelf straffen.

Geeft iemand bij wijze van *siron* (omzetten in iets anders) aan een ander een bijl, maar zou hij deze bij gelegenheid voor zichzelf benutten, dan zal de bijl schampen en hem zelf verwonden. Gewoonlijk kocht ik bij de mensen *bataten* op bestemd voor mijn huisjongen. Verkocht de huisjongen zijn eigen *bataten* aan mij en zou ik hem vervolgens zeggen deze *bataten* op te eten, dan wist hij zich geen raad, want *etul mingil*. Bij het inzamelen van de bruidsprijs kan een dorpsgenoot van de bruidegom bijdragen met een bijl; nadien kan hij bij het ontvangen van de tegengift van de verwanten der bruid een bijl terugnemen. Dit kan echter alleen als het om twee verschillende exemplaren gaat, ongeacht het feit of er ogenschijnlijk onderscheid waarneembaar is of niet. Bij het opnoemen van de in een bruidsprijs vervatte bijlen zal men zich niet beperken tot het noemen van het totale aantal, doch van ieder exemplaar herinnert men zich van wie het afkomstig is en in wiens handen het is overgegaan. Wanneer er in de bruidsprijs en in de tegengift sprake is van een snoer kauri-schelpen, betreft dit twee onderscheiden snoeren, die individueel conform de wet van het doorgeven hun weg vervolgen.

Deze wet geldt niet enkel degene, die de ruilhandeling verricht, doch tevens al degenen, die nauwer verwant zijn aan de gever dan aan de ontvanger. Toen Bipnit Urfon als tegengift voor een bijl een varken had geschonken,

konden zijn kinderen zich niet bij de gasten aansluiten om van het vlees mee te eten (p. 211). Doordat hun vader de handeling had verricht, gold deze handeling ipso facto als door henzelf gesteld. Toen de oude Talarweng Kasipmabin een half verwilderd varken had bestemd voor zijn kleinzoon Kobarweng Uropmabin en dit varken tijdens de drijfjacht door Ioka Kasipmabin werd gepijld, mocht deze van het vlees geen stuk voor zich zelf reserveren: hij was nauwer verwant met de geveer Talarweng Kasipmabin dan met de ontvanger Kobarweng Uropmabin. Geeft de zoon aan zijn vader een bijl, dan mag hij na vaders dood deze bijl niet terugnemen, doch ook zijn jongere broers niet. Wel zou een half-broer zich deze bijl na vaders dood mogen toeëigenen, omdat deze in verwantschap verder van de geveer afstaat dan van de ontvanger.

Doorgaans is bezit persoonlijk bezit. De woning is het eigendom van de vader. De boog, die hij aan zijn zoon geschonken heeft, is persoonlijk bezit van de zoon en niet tegelijk op één of andere wijze nog bezit van de vader. Geeft een derde iets aan een minderjarige, dan heeft de vader geen recht om over dit geschonkene te beschikken. Doet de vader dit toch, gebruikt de vader bijvoorbeeld de schelpen van zijn zoon zonder deze hierin te kennen, dan mag de zoon zich terecht bestolen achten. Het is mogelijk op grond van een onderlinge overeenkomst iets in gemeenschap te bezitten (*alimnon*), bijvoorbeeld tuinen, varkens of schelpen. Een zoon kan naar eigen keuze met voorbijgaan van de vader zijn schelpen in bewaring geven aan de moeder. In zekere mate geeft hij de moeder daarmee ook het recht zelfstandig over deze schelpen te beschikken. Zijnerzijds kan de zoon de gemeenschap van goederen ook weer ongedaan maken. Op grond van persoonlijk bezit kan een ieder wat hij wil van de hand doen, zonder zich te storen aan de potentiële erfgenamen. Een moeder kan zich rechtens niet doen gelden wanneer haar zoon 's middags inplaats van met zijn eigen draagnet thuiskomt met dat van een ander, ook niet als zij het eerste net zelf had geknoopt.

HET DWINGEND KARAKTER VAN VRAAG EN AANBOD

Hoewel zij zelf geneigd zijn het persoonlijk karakter van het bezit te benadrukken, blijkt uit de wijze waarop handelspartners elkaar bejegenen dat de notie persoonlijk bezit zeer relatief moet worden verstaan. De praktische gedragswijze is afgestemd op de fundamentele relaties, die men aantreft in het bovenpersoonlijk kader van de groep. De ouderen zijn verantwoordelijk voor het welzijn van de jongeren en de jongeren zijn ondergeschikt aan de ouderen. Een oudere broer voelt zich moreel schuldig wanneer hij niet van zijn suikerriet heeft meegedeeld aan zijn jongere broer; een jongere broer voelt zich moreel schuldig wanneer hij zijn oudere broer niet heeft laten delen in de

opbrengst van de jacht op *nal-alut* (lett. sacrale vogel). Op de vader rust de morele verplichting de bruidsprijs te verzamelen voor zijn zoon, maar in deze verplichting delen zijn broers; de zoon is moreel niet in staat de vader zijn bijl te weigeren, zo deze er hem om vraagt. Op deze persoonlijke verantwoordelijkheid voor het welzijn van de jongere wordt een beroep gedaan via de gebruikelijke argumenten *dena-neron* in verband met primaire levensbehoeften en *jol-sepneron* in verband met gebruiks- en waardegoederen (p. 21v.); in het eerste geval heet het leven er mee gemoeid te zijn, in het tweede geval het welzijn ervan af te hangen. De persoonlijke ondergeschiktheid ligt ten grondslag aan het gebruik dat de wet van het doorgeven niet alleen de handelspartner geldt doch ook diens jongere verwanten. Tegen deze achtergrond lijkt de inhoud van de notie persoonlijk bezit te vervagen en plaats te maken voor de notie persoonlijke verantwoordelijkheid voor een gemeenschappelijk bezit.

Deze in eerste instantie aan de handelsvorm *dokinka-eron* (gratis geven) en *kaldon* (behoefte te kennen geven) toekomende karakteristieken werken door in alle handelsvormen. Hieraan ontleen deze handelsvormen enerzijds een persoonlijk gericht, anderzijds een overrompend agressief karakter. Niet voor niets gebruikt men in verband met de handel de aan de strijd ontleende term *fisilki* (dapper). Ik meen dat aan dit aspect in de handelscontacten ook uiting gegeven wordt in de diverse op de handel gerichte vormen van magie. Hier zij herinnerd aan hetgeen reeds vermeld is in verband met de *omamen*, een aan een touwtje gebonden haarlok. De bezitter van een dergelijke haarlok kan door te trappen tegen een *ewen-alut* (sacrale pandanus) zich op handelsecht van succes verzekeren in die zin, dat degene die hij iets wil vragen niet in staat zal zijn weerstand te bieden (p. 96). In deze context past ook, lijkt mij, het gegeven dat ondanks de intensiteit waarmee de handel bedreven wordt, slechts weinig concrete handelsovereenkomsten in de openbaarheid terecht komen. De individuele handelspartner hoopt op grond van het onofficiële, persoonlijke contact van een transactie meer voordeel te kunnen behalen dan hem zakelijk toekomt.

Voor concrete feiten moet ik teruggrijpen naar mijn persoonlijke ervaring. Bij voorkeur kwam men mij iets zogenaamd voor niets aanbieden wanneer er verder geen mensen in mijn huis waren, bijvoorbeeld net na het vallen van de avond. Met een stralend gezicht waaruit enkel welwillendheid en vriendschap af te lezen was, maar tegelijk bedachtzaam in verband met de desondanks altijd mogelijke aanwezigheid van anderen, hield men mij de gave voor. Doorgaans zonder zich van de wijs te laten brengen wanneer ik het aangeboden weigerde, hielden zij aan of legden zij het eenvoudig ergens neer, voor zij mijn huis verlieten. Toen ik eens op een middag met een gast door Sikintil wandelde, kwam één van de lokale invloedrijken op mij toe met een klein stuk varkensvlees: '*ban-fukon*, je accepteert het nu maar, want je hebt een gast, later kun je wel eens iets teruggeven'. Schijnbaar had hij slechts mijn belang

voor ogen, ik zou mijn gast een hem passende maaltijd kunnen voorschotelen. Ik moet deze invloedrijke nageven dat dit motief hem zeker ook bij deze geste voor ogen stond. Voordat we uit elkaar gingen, had hij mij echter tevens terloops laten weten dat hij mijn shirt mooi vond. Elke gift is een uitdaging, waarop antwoord mag worden verwacht.

Tegenover dit op eigen initiatief aanbieden van hun gaven stond een ogenschijnlijk onbeperkt recht mij hun noden kenbaar te maken (*kaldon*). Op grond van bepaalde uitingen mag worden gesteld dat niet ieder recht heeft tot vragen. Wanneer er in een dorp een varken was geslacht, wist ieder kind of hij bij de verdeling welkom was of niet; zo niet, dan zou het er ook niet heen gaan om te kijken. Wil het vragen betamelijk zijn, dan moet er een bepaalde relatie zijn, waarop de bij wijze van eis geformuleerde vraag kan worden gefundeerd. Doch welke relatie hiervoor minimaal vereist was, is mij nooit duidelijk geworden. Ik zelf was althans in zo'n positie geplaatst dat iedereen recht had mij zijn behoeften kenbaar te maken. Weigert men op een verzoek in te gaan, dan is het gevaar groot dat de goede naam door het slijk gehaald zal worden (p. 227). Zij zelf zullen echter ook niet altijd voor een vraag door de knieën gaan; anderzijds wordt deze afwijzing zo diplomatiek geformuleerd dat de afgewezen zich eerder op grond van de woorden bevestigd dan beschaamd moet voelen. Men verweert er zich tegen met *gezegdes* als: 'natuurlijk, een bijl heb jij nodig, doch die ik heb is al zo afgesleten, dat je er niet veel plezier meer van zou hebben'; een goed verstaander weet echter dat de door hem ter keuring voorgelegde schelpen te licht zijn bevonden. Karakteristiek voor hun gedragswijze is het volgende voorval: een jonge onderwijzer van elders afkomstig wilde een meisje trouwen van de clan Setamanki; recht op een deel van de bruidsprijs had een jongen van de clan Setamanki, die aan de kust verbleef. Toen de onderwijzer hem in een brief vroeg wat hij wenste te ontvangen, antwoordde de jongen in de volgende trant: 'bapa guru, jij hebt mij jarenlang voor niets les gegeven, nu voel ik mij niet gerechtigd jou bij wijze van bruidsprijs iets te vragen, daarom vraag ik je mij niets te geven'. Onomwonden luidt echter het antwoord: ik stem niet in met jouw voorgenomen huwelijk met een meisje van mijn clan, blijf met je vingers van onze meisjes af.

Naar ik meen bij wijze van zelfbescherming tegenover schaamteloos vragen voegt men sprekend over eigen bezit doorgaans hier onmiddellijk de kwalificatie *tala* (slecht) aan toe, bijvoorbeeld wanneer men mij bataten verkocht en in het draagnet overhandigde, zei men bij voorbaat al: 'het draagnet moet ik wel terug hebben, het is immers toch al erg min'. In het eerder geciteerde verhaal *Mopsiwokom* (p. 29) komt een passage voor waarin dit gebruik tot in het absurde wordt uitgebuit. Een man die ergens op bezoek is geweest zonder overigens welkom te zijn daar van hem bekend is dat hij zich niet aan de regels van de gastvrijheid houdt, staat op het punt weer te vertrekken, maar

dan schiet hem plotseling te binnen dat hij zijn *ebon tala* (slecht booghout) vergeet. De mensen in het mannenhuis zoeken naar zijn boog, maar als zij niets vinden, geven zij hem één van hun eigen bogen. Even later staat hij weer voor de deuropening, hij stottert en is dus moeilijk te verstaan: hij had niet zijn boog bedoeld, doch zijn *men saklop* (draagnet vol met gaten). In het mannenhuis wordt er naar gezocht en als men het niet vindt, geeft men één van de eigen draagnetten. Pas weg is hij al weer terug: niet zijn draagnet, maar zijn *takol tala* (versleten bijl) was hij vergeten. Er is natuurlijk geen bijl door hem achtergelaten, maar de gastheren houden de eer aan zichzelf en geven hem één van hun bijlen. Hij komt terug: niet zijn bijl, maar zijn *ekjang tala* (hoofdtooi van casuarisveren, in slechte staat) had hij achtergelaten. Zij geven hem een *ekjang* van henzelf. Daarna blijkt hij zich te herinneren zijn reptiefenpijl, 'waarvan de punt toch al los zit' te hebben laten staan. Hierop wordt door de gastheren gezamenlijk beraadslaagd of zij er niet beter aan doen hem terstond het meisje te laten trouwen, dat zij in het dorp hebben opgenomen: 'dan zal hij ons tenminste eten komen brengen.'

In het verhaal *Dawamki*, de *kabong* die een jongen bleek te zijn, vraagt deze aan het eind van zijn verblijf van de moeder en de dochter een bijl en een draagnet. Hij ontvangt deze ook. Ik vraag mij af of het wellicht ongepast is dat een gast met lege handen heengaat of dat hij in dit geval rechten kon doen gelden, omdat hij voor hen een varken had gepijld. Ik herinner mij dat aanvankelijk met name de kinderen na zich vermaakt te hebben met plaatjes kijken of iets dergelijks, dus na een bezoek (*tekmonkulon*), de neiging vertoonden iets uit mijn huis te willen meenemen; wat was minder belangrijk. In bovengenoemd verhaal *Dawamki* haalt deze voordat hij vertrekt heimelijk uit al de huizen de bijlen en draagnetten. Even later volgt het meisje hem (p. 135). Is dit vragen om gebruiksvoorwerpen, zoals in boven geciteerde passage uit *Mopsiwokom*, een verkapt vragen om de dochter te mogen trouwen of is het aanbieden van de dochter bedoeld om hem aan henzelf schatplichtig te maken?

Naast de vele, slechts binnen beperkte kring bekende handelscontacten tussen leden van eenzelfde clan of individuele leden van onderscheiden clans, treft men enkele hoogtepunten aan, die ver boven het individuele of familiale niveau uitstijgen en clans in hun geheel raken. Het meest opmerkelijke hoogtepunt is telkens weer de officiële overreiking van de bruidsprijs. Verwacht mag worden dat hierop door de verwanten van de bruid met een tegengift wordt geantwoord, hoewel gewoonlijk kleiner van omvang en met minder ceremonieel dan de bruidsprijs zelf. Minder opvallend, maar toch op bovenpersoonlijk niveau ligt ook de uitwisseling van giften tussen de man met zijn verwanten en de vader van zijn vrouw met diens verwanten in verband met de geboorte van een kind. Een officieel karakter tenslotte wordt ook

steeds gegeven aan het voldoen van schulden in verband met een sterfgeval. Zo de betrokken dorpen ver uit elkaar liggen, wordt de officiële overdracht gevierd met een nacht dansen in het ontvangende dorp. Voordat men tot de officiële overdracht in staat is heeft zich op minder opvallende wijze op lager niveau reeds intensief handelscontact voltrokken, waarbij doorgaans een belangrijke rol is gespeeld door de lokale *isoomki* (invloedrijken). Aan de hand van enkele concrete gevallen zullen we elk van de boven aangeduide hoogtepunten van handelscontact in detail uitwerken.

HET VERZAMELEN EN OVERREIKEN VAN DE BRUIDSPRIJS

De term *kot-sil* is samengesteld uit *kot*, echtgenote en *sil*, prijs. Vaststaande uitdrukkingen zijn *kotsil non-manon*, lett. rondgaan om de bruidsprijs te vragen, gezegd van de bruidegom en zijn vader, en *kotsil do-umon*, lett. de bruidsprijs meenemend gaan, d.i. het overbrengen van de bruidsprijs naar de verwanten van de bruid.

Toen Ioka Kasipmabin trouwde, werd de bruidsprijs bijna geheel buiten Ioka om door zijn vader Binade verzameld. De bruidsprijs, die Baman Uropmabin moest afdragen voor zijn (tweede) vrouw Asung Kasipmabin, werd verzameld door hemzelf, zijn vader Miminsine en door twee vaders broers zonen, Jolweng en Kunopmen. De bruidsprijs van Bakonsonki Uropmabin werd grotendeels verzameld door zijn vader Aserbir. Toen Kuweldirban trouwde, werd de bruidsprijs niet verzameld door zijn vader Anseripki Seta-manki te Sironaip, maar door zijn moeders broer Kangfungmut Uropmabin, omdat Kuweldirban zich toentertijd bij de verwanten van zijn moeder te Iburbakon had aangesloten. Op de vraag wie de bruidsprijs heeft te verzamelen zo Jenweng Uropmabin wil trouwen, antwoordde men dat dit de taak was van zijn moeders broer Damenweng Kasipmabin. Ondanks de aanspraken die de oudste broer van de overleden vader op het kind en de moeder doet gelden, zijn zij bij haar verwanten blijven wonen (p. 190).

Voor het bijeen brengen van de bruidsprijs kan de vader van de bruidegom zich richten tot zijn eigen verwanten en tot zijn schoonzoons. De bruidegom zelf kan zich hiervoor wenden tot de verwanten van zijn moeder. Toen Baman Uropmabin het meisje Faplep Taplor trouwde tegen een huwelijksaccord met de Kasipmabin in, werd het grootste deel van de benodigde bruidsprijs verzameld onder moeders verwanten. Toen hij meteen daarna ook de bruidsprijs voor zijn tweede vrouw Asung had te betalen, waren er onder de verwanten van zijn vader slechts twee vaders broers zonen, die mee hielpen; de rest werd verkregen via de man van zijn te Oktosop gehuwde zuster Kewonip.

Ik heb de moeite genomen van drie huwelijken de bruidsprijs nader te onderzoeken. Van één dezer drie beschik ik over de gegevens van wie en op

welke grond elk onderdeel van de bruidsprijs werd verkregen. Voor een juist inzicht zouden ook de motieven aangegeven moeten worden, op grond waarvan de ene vaders broer wel bijdroeg, terwijl een andere zich afzijdig hield. Bovendien zou van elke bijdrage de reeds afgelegde weg en de verdere weg moeten worden nagegaan. Als ik noteer dat Miminsine, de vader van bovengenoemde Baman Uropmabin vijf booghouten in de Oksop bemachtigde, is duidelijk dat zijn dochter en schoonzoon daarginds als tussenpersonen zijn opgetreden. Van deze bogen zijn sommige door de schoonzoon gekocht, andere door Miminsine zelf van de mensen die hij bij zijn schoonzoon aantrof. Elke boog heeft zijn eigen geschiedenis. Een consequent doorgevoerde uitwerking van elks individuele geschiedenis zou echter niet stroken met de aard van deze studie.

Voor zijn tweede vrouw Asung Kasipmabin moest door Baman Uropmabin worden opgebracht: 1 papegaai, 3 bijlen, 3 kapmessen, 1 snoer kaurischelpen, 5 bogen en 10 draagnetten. Van elk object kunnen de volgende gegevens worden verstrekt:

- 1 papegaai: door de bruidegom gekocht van Anseripki Nalsa voor een bijl; deze bijl had hij gekocht voor een big van Olman in de Oksop.
- bijl I: door de vader van de bruidegom gekocht van Mamin Kasipmabin in de Oksop voor kaurischelpen.
- bijl II: door de vader van de bruidegom gekocht van Ngiliweng Kaladana voor kaurischelpen; deze had kaurischelpen nodig voor zijn bruidsprijs; vader Miminsine heeft deze schelpen bij wijze van *ban-fukon* (betaling volgt later) elders moeten vragen.
- bijl III: door de bruidegom van mij verkregen voor gepresteerde arbeid; hij had deze bijl al doorgegeven aan zijn vader.
- kapmes I: door vabrzo Kunopmen gekocht te Kigomedip in de Oksibil voor een hond.
- kapmes II: door vabrzo Jolweng gekocht van mobr Tikjapmut Kaladana voor kaurischelpen.
- kapmes III: door bruidegom ontvangen van zijn halfzuster Kewonip; door haar gekocht van Salki in de Oksop voor een big.
- draagnetten: door vader aangeworven bij verschillende personen.
- bogen: door vader verworven bij schoonzoon in Oksop.

Uit bovenstaand overzicht blijkt dat er zeer weinig in het eigen dorp Iburbakon werd aangeworven. Hier tegenover staat het geval van Bakonsonki Uropmabin, die bijna alles binnen het eigen dorp ontving; slechts twee booghouten waren afkomstig van zijn moeders verwanten, overigens ook woonachtig binnen de Apmisibil. Terwijl Baman Uropmabin tegen een accoord in op eigen initiatief huwde, onderwierp Bakonsonki zich aan de door beide clans getroffen schikkingen. Zijn bruidsprijs omvatte de volgende objecten: 3 bijlen, 1 kapmes, 14 snoeren nassa-schelpjes, 5 bogen, 17 draag-

netten, enkele doosjes lucifers en kleren. In het geval van Ioka Kasipmabin werden alle elementen bijeengebracht door zijn vader binnen het gebied van de Apmisibil. Ioka kende alleen de herkomst van de bijlen en de kapmessen. De in de bruidsprijs vervatte *kabong* werden hem verstrekt door twee in zijn dorp woonachtige moeders-broers. Voor de bruidsprijs van Ioka moest het volgende worden verzameld: 5 bijlen, 2 kapmessen, 25 snoeren nassa-schelpjes, 7 bogen, 10 draagnetten en 4 *kabong*. Als toelichting bij het element schelpen kan ik vermelden dat ik aanvankelijk het werk aan het vliegveld betaalde met kauri-schelpen en nadien ben overgestapt op nassa-schelpjes.

Doorgaans wordt de bruidsprijs overhandigd in het dorp van de verwanten van de bruid. Enkele gevallen zijn mij bekend dat de verwanten van de bruid naar het dorp van de bruidegom kwamen om de bruidsprijs af te halen. Zij waren bang dat op grond van de verre afstand der beide betrokken dorpen het overhandigen van de bruidsprijs op de lange baan geschoven zou worden.

In sommige gevallen werd de bruidsprijs vóór, in andere gevallen na de huwelijkssluiting aan de verwanten van de bruid overhandigd. Men acht zich in deze niet aan een bepaalde volgorde gebonden. Ter illustratie laat ik hier een verslag volgen van de overhandiging van de bruidsprijs door Baman Uropmabin voor zijn bruid Asung Kasipmabin.

Op de middag voor de huwelijkssluiting begaven bruidegom en bruid, vergezeld van de vader van de bruidegom en de twee vaders broers zonen, die actief bij het verzamelen van de bruidsprijs betrokken waren geweest, zich naar het dorp Fisilkop. Gewoonlijk sluiten vele mannelijke en vrouwelijke verwanten van de bruidegom zich hierbij aan, ook personen die niet in het verzamelen betrokken zijn geweest. Bij aankomst in het dorp trad de bruid op haar vader toe met de *kabong*, bestemd voor het zegeningsritueel (p. 148). Terwijl de vader zich met de *kabong* terugtrok in het sacrale mannenhuis, overhandigde de bruid persoonlijk aan haar moeder een kapmes. Onderweg had Kunopmen Uropmabin, vabrzo van de bruidegom, het door hem bijgedragen snoer kaurischelpen zelf om de hals. In het dorp aangekomen ontdeed hij zich van dit snoer en hing het de bruid om de hals. Met het snoer om trad de bruid op haar broer Weripki toe, ontdeed zich hiervan en hing het vervolgens hem om de hals. Ondertussen legde de vader van de bruidegom de andere voorwerpen neer op een liggende boomstam binnen de kom van het dorp. Deze voorwerpen werden door de hieronder genoemde personen weggenomen met de daarbij vermelde bestemming:

- 1 papegaai: weggenomen door broer van de bruid, doorverkocht aan vabr Bakajap Kasipmabin voor varkensvlees.
- bijl I: weggenomen door broer van de bruid, doorverkocht aan voor-noemde vabr Bakajap voor een bijdrage in de voor de bruidegom bestemde tegengift.

- bijl II: weggenomen door vader van de bruid, doorverkocht aan vabrzo Bubunok Kasipmabin voor een varken.
- bijl III: weggenomen door vader van de bruid, doorverkocht aan vabrzo Binade Kasipmabin voor een kapmes, bestemd voor de tegengift aan de bruidegom.
- kapmes I & II: weggenomen door vader van de bruid, in naam van diens in de Oktsop getrouwde dochter Kewonip.

De draagnetten en bogen zijn alle door de vader van de bruid van de boomstam weggenomen; hun bestemming was de bruidegom niet bekend. Het overzicht toont aan, dat het grootste deel van de bruidsprijs door de ouders en de broer van de bruid later is omgezet in varkensvlees en varkens. Een deel werd besteed voor het verzamelen van de voor een tegengift benodigde objecten. De bruid was de laatste uit te huwen dochter, terwijl er in hun gezin geen zoons meer waren die nog moesten trouwen; de verwanten konden onbekommerd de waardegoederen in consumptiegoederen omzetten: varkens en vlees.

Ter vervollediging van het beeld laat ik hier materiaal volgen ontleend aan een verslag van Bakonsonki Uropmabin. Op zijn huwelijksdag is een aan hem zelf toebehorend varken geslacht. De ene helft werd bestemd voor de bruidsprijs, de andere liet men in het dorp achter en vond later van daaruit zijn bestemming. Een poot werd gegeven aan zijn moeders verwanten in ruil voor twee bogen; de andere poot aan de onderwijzer, bij wie de bruid had school gegaan.

Op weg naar de verwanten der bruid droeg ieder zelf zijn bijdrage in de bruidsprijs mee. De bruid droeg om haar voorhoofd de nassa-schelpjes en in een draagnet de helft van het varken en twee *kabong*. Bij aankomst in het dorp overhandigde de bruid een *kabong* aan de vader voor het zegeningsritueel, de andere aan de moeder. Het varkensvlees werd in zijn geheel de vader ter hand gesteld, die het later onder zijn verwanten heeft verdeeld. De andere deelnemers overhandigden hun bijdrage persoonlijk aan de bruid, die het doorgaf aan haar vader. Deze stapelde de goederen vervolgens op op een liggende boomstam: onderop de bogen, daarop de draagnetten, vervolgens de bijlen en het kapmes, helemaal bovenop de lucifers. De kleren zijn later ondershands overgereikt.

De moeder van de bruid trad meteen naar voren om alle lucifers weg te nemen, met het oog op de omstanders als verontschuldiging aanvoerend, dat zij al lang het gemis als een pijn had ervaren. De bestemming van de andere goederen kende de bruidegom niet. Nadat ieder zijn deel had weggenomen, is men bijeen gaan zitten, genietend van de taro en bataten, die door de moeder en de bruid ondertussen waren bereid. Toen zij naar het dorp van de bruidegom waren teruggekeerd, is het daar achtergebleven varkensvlees verdeeld onder de mensen die in de bruidsprijs hadden bijgedragen.

In het kort de voorafgaande gegevens samenvattend krijgen wij het volgende beeld: ieder van de deelnemers neemt zijn bijdrage mee op weg naar het dorp van de verwanten der bruid. Pas in het dorp zelf overhandigen zij hun bijdrage aan de bruid. De bruid reikt haar naaste verwanten datgene toe, wat door hen individueel is gevraagd, d.i. haar vader, moeder, broers en zusters. Wat aan de verdere verwanten toekomt, wordt in een bepaalde volgorde neergelegd, zodat ieder het hem toekomende kan wegnemen.

DE TEGENGIFT VAN DE VERWANTEN VAN DE BRUID

De overdracht van de bruidsprijs behoort door de verwanten van de bruid te worden beantwoord met een tegengift. Omdat hierin minimaal een geslacht varken moet zijn vervat, wordt deze tegengift gewoonlijk aangeduid met de uitdrukking 'geven van een varken'. Vaak zijn hierbij nog andere objecten inbegrepen, gelijksoortig aan de elementen van de bruidsprijs. Hoe groot deze tegengift zal zijn hangt af van de verwanten der bruid; de bruidegom en diens verwanten hebben af te wachten totdat zij uitgenodigd worden naar het dorp van de verwanten der bruid te komen.

In antwoord op de bruidsprijs, ontvangen van Baman Uropmabin en diens verwanten, verzamelden Talarweng Kasipmabin en zijn zoon Weripki: 2 bijlen, 2 kapmessen, 2 bogen en 8 draagnetten. Deze voorwerpen waren als volgt aangeworven:

- bijl I: verworven door Weripki van mobr
- bijl II: verworven door Weripki van mobr
- kapmes I: gekocht door Talarweng van brzo Binade Kasipmabin voor een kapmes uit de bruidsprijs.
- kapmes II: gekocht door Talarweng van getrouwde do Afol voor een kapmes uit de bruidsprijs.
- 2 bogen: verworven door Weripki in de Oktsop
- 8 draagnetten: verworven hoofdzakelijk in eigen dorp.

Baman en diens vader Miminsine werden door Talarweng uitgenodigd naar Fisilkop te komen om het in de tegengift vervatte varken in ontvangst te nemen. Dit varken was reeds in het bezit van Talarweng voor hij de bruidsprijs in ontvangst had genomen. Dit varken liet hij door Baman neerschieten, met andere woorden, hij droeg dit dier in zijn geheel aan hem over. Toen het varken was geslacht en het vlees gesmoord, werden de stukken vlees door de vader en broer van de bruid uit de smoorkuil gehaald en neergelegd aan de voeten van de bruid, die op de grond plaats had genomen. Op dit varkensvlees stapelden zij successievelijk de draagnetten, de bijlen, de kapmessen en bovenop de bogen. De hierbij gevolgde ordening is vrijwel het tegenbeeld van de bij het opstapelen van de elementen der bruidsprijs in acht genomen volgorde. Toen de vader en de broer van de bruid zich hadden verwijderd, legden

Baman en zijn vader alle andere voorwerpen weer opzij om eerst het varken onder hen beiden te kunnen verdelen. Voor zichzelf en zijn bruid behield Baman de kop en de nek; de rest van het varken kwam toe aan zijn vader. De vabrzo Jolweng en Kunopmen, die beiden direct in het verzamelen van de bruidsprijs betrokken waren geweest, hadden reeds eerder van de bruidegom elk wat varkensvlees en een big ontvangen. Alleen Kunopmen had nog niets voor de door hem bijgedragen kaurischelpen terug gekregen.

Nadat de bruidegom en zijn vader onderling het varkensvlees hadden verdeeld, hebben zij de rest van de tegengift meegenomen naar hun dorp Iburbakon. Daar werd het als volgt verdeeld:

- bijl I: verkocht door vader van de bruidegom voor varkensvlees.
- bijl II: verkocht door broer van de bruidegom voor kaurischelpen.
- kapmes I: door bruidegom ter hand gesteld aan Kunopmen in ruil voor de door hem verstrekte kaurischelpen.
- kapmes II: door bruidegom verkocht aan mobr Damdon voor kaurischelpen.
- boog I: door vader van de bruidegom ter hand gesteld aan een gaststrijder (p. 274).
- boog II: door de bruidegom ter hand gesteld aan Mukon Uropmabin in ruil voor een voor de bruidsprijs bijgedragen boog.
- draagnetten:
 1. bruidegom
 1. moeder van de bruidegom
 1. broer van de bruidegom
 2. bruid
 3. vader van de bruidegom met de volgende bestemming:
 1. voor zichzelf
 1. voor broer
 1. voor schoondochter.

Uit dit laatste blijkt dat de vele draagnetten niet voor gelegenheden als bruidsprijs en tegengift worden bewaard, doch na als zodanig van dienst te zijn geweest gewoon in gebruik worden genomen. In zekere zin geldt dit voor al de in bruidsprijs en tegengift vervatte voorwerpen. Wat ontvangen wordt, wordt ook bijna onmiddellijk weer in het gewone handelsverkeer opgenomen of naar bestemming gebruikt.

In bovenstaande overzichten stoot men op het eerder vermelde verschijnsel dat een boog, bestemd voor de bruidsprijs, werd terugbetaald met een boog, afkomstig uit de tegengift. Deze op zich weinig aantrekkelijke ruil wordt voor de betrokkene naderhand vergoed. Op grond van zijn bijdrage in de bruidsprijs heeft hij recht op een deel van het bij deze gelegenheid beschikbare varkensvlees. Tuki Uropmabin toonde zich verontwaardigd, toen zijn vabr Kangfungmut bij gelegenheid van het huwelijk met zijn derde vrouw hem niet bedeede met varkensvlees, hoewel Tuki als bijdrage voor de bruidsprijs een

bijl had verstrekt. Bij de verwanten van de derde vrouw van zijn vaders broer Kangfungmut is Tuki zijn bijl terug gaan halen.

Door bij te dragen in de bruidsprijs van iemand anders kan een trouwlustige jongeman soms de aan zijn eigen bruidsprijs nog ontbrekende elementen bemachtigen. Van de vader van een bruidegom wordt overleg en doorzicht gevraagd om bijvoorbeeld een kapmes in ruil te geven voor de noodzakelijke kaurischelpen, ondanks het feit dat hij voor de bruidsprijs van zijn zoon ook kapmessen nodig heeft, waarvoor dan weer andere relaties moeten worden aangesproken. Het bijeenbrengen van al de onderscheiden elementen van een bruidsprijs is praktisch alleen uitvoerbaar voor degenen, die over vele connecties en relaties beschikken. Tegen deze achtergrond moet de terloops vermelde uitspraak worden gewaardeerd dat een *isoomki* gelijk Bipnit Urfon voor vijf personen de bruidsprijs had verzameld (p. 209v.).

'INPLAATS VAN HET KIND'

Als een kind levensvatbaar blijkt te zijn, hebben de verwanten van de moeder recht op een betaling, welke wordt aangeduid met *tena-sibi* (lett. inplaats van het kind). Door hen wordt het tijdstip van betaling nader bepaald. In de praktijk blijkt men doorgaans bij ieder kind iets anders te vragen, bijvoorbeeld voor het eerste kind een *kabong*, voor het tweede kind kaurischelpen, voor het derde kind een stenen bijl, etc. Hieruit valt reeds te concluderen dat deze vorm van contact gewoonlijk beperkt blijft tot het gezin, waarin het kind is geboren en de ouders of broers van de moeder van het kind.

Dat er van het *tena-sibi* een veel grootser gebeuren kan worden gemaakt, dan mij door mijn informanten was voorgehouden, bleek toen ik over dit onderwerp Baman Uropmabin aansprak. Deze gaf mij het volgende verslag van de *tena-sibi* voor zijn oudste zoon Kobarweng. Zijn schoonvader Talarweng Kasipmabin had aan Baman om nassa-schelpjes gevraagd om aan dit gebruik te voldoen. Door Baman, diens broer Alutbali en hun vader Miminsine werden hiertoe 15 snoeren bijeen gebracht; hierbij kwam nog een snoer van Baman's vabro Kangfungmut en een snoer van Baman's vabro Nofutwok. Toen zij het gezamenlijk gingen overreiken, droeg de vader van Baman, Miminsine, de snoeren om zijn voorhoofd. Aan het kind Kobarweng zelf viel de taak toe de snoeren aan Talarweng te overhandigen; het kind was op de schouder mee naar diens dorp genomen. Talarweng beantwoordde later dit gebaar met een half varken; conform het overreiken van de snoeren schelpen stelde hij dit varkensvlees ter hand aan zijn kleinzoon.

Omdat echter alleen de schoonvader iets had ontvangen, is Baman opnieuw aan het verzamelen gegaan, bestemd voor de andere naaste verwanten van zijn

vrouw. Van een moeders broer ontving Baman hiertoe een draagnet. Zijn schoonmoeder had gevraagd om kauri-schelpen. Baman had daar op dat moment niet de beschikking over; daarom heeft hij aan bovengenoemde moeders broer nassa-schelpjes gegeven met de opdracht deze voor hem om te zetten in kaurischelpen. Zelf ruilde Baman nassa-schelpjes voor een draagnet. Een boog ontving hij van zijn broer Alutbali, die hem verstrekt was door een broer van zijn vrouw. Tijdens de ceremoniele overreiking door het kind, kwamen de goederen als volgt terecht:

bij mova Talarweng twee draagnetten en een boog
 bij momo Wakon het snoer kauri-schelpen
 bij mobr Weripki zes snoeren nassa-schelpjes.

Voor haar kaurischelpen heeft momo Wakon via haar in de Oksop getrouwde dochter Afol een groot stuk varkensvlees gekocht. Mobr Weripki kocht voor zijn nassa-schelpjes een big.

De overreiking van de *tena-sibi* werd nu door Talarweng beantwoord met een heel varken. Baman heeft het varken gedeeld met zijn vader Miminsine en zijn broers Alutbali en Ngulanweng.

Alleen voor het eerste van zijn drie kinderen heeft Baman momenteel de *tena-sibi* voldaan. Volgens zijn zeggen is hij van plan aan deze verplichting voor zijn tweede kind te voldoen, wanneer dit kind groot genoeg is om de hem toekomende rol in het ceremonieel te vervullen. Niet onmogelijk is, dat gebrek aan middelen voor tegengift bij de ontvangende partij in het uitstellen van het ceremonieel een woord meespreekt. Sterft een kind, voordat aan de *tena-sibi* is voldaan, dan hebben de verwanten van de moeder van het kind recht op *abol-min*, hetgeen omschreven kan worden als schuld in verband met een dode.

SCHULDEN IN VERBAND MET EEN DODE

Een derde, traditioneel hoogtepunt in het onderlinge ruilcontact is de *abol-min* (lett. hoofd-dingen), het innen en betalen van schulden naar aanleiding van een sterfgeval. De draagwijdte en het ceremonieel karakter is aan grote variatie onderhevig. Belangrijke factoren hierbij zijn de leeftijd van de gestorvene, de woonplaats van de verwanten en de activiteit die de gestorvene zelf tijdens zijn leven op handelsgebied heeft ontplooid. Enerzijds hebben de naaste verwanten recht op het innen van de schulden, die op het moment van sterven aan de overledene nog niet waren voldaan en recht op een schadevergoeding van degenen, die voor deze dood verantwoordelijk kunnen worden gesteld; anderzijds hebben derden het recht van de naaste verwanten van de overledene te eisen dat zij de nagelaten schulden van de overledene zullen voldoen en recht op een schadevergoeding in zover de

dood van de overledene voor hen een winstderving inhoudt.

Bij de dood van een kind blijft het innen en betalen van schulden tot een kleine kring beperkt. Zoals reeds vermeld, ontving Tuki Uropmabin bij de dood van zijn oudste zoon van zijn naaste bureu varkensvlees (p. 90v.). In zekere zin konden zij voor de dood van dit kind verantwoordelijk worden gesteld (p. 229). Een gedeelte van dit vlees werd gebruikt om de mannen te betalen, die de taak op zich hadden genomen het lijk bij te zetten; in zoverre is het juist hier niet van voldoen van schulden doch van prestatieloon te spreken. Dat Tuki aan zijn vader Aserbir op diens verzoek het hart van het varken gaf, mag binnen het kader van *abol-min* worden gezien als vergoeding voor winstderving. Hetzelfde geldt voor de verdeling van het ribstuk onder de mensen die voortdurend aan de dodenwacht hadden deelgenomen, onder wie de moeder van zijn vrouw.

Toen een kinderloze vrouw een dochter van Eninki Nalsa en Alutkur Uropmabin bij het oversteken van een rivier in het water had laten vallen, zodat het kind verdrong (pp. 40 en 69), betaalde de echtgenoot van deze kinderloze vrouw, Kangfungmut Uropmabin, aan de moeder van het verdrongen meisje, zijn halfzuster Alutkur, twintig snoeren nassa-schelpjes en het kopstuk van een varken. Door in naam van zijn vrouw te betalen bekende Kangfungmut in zekere zin voor de dood van dit kind verantwoordelijk te zijn. De moeder op haar beurt deelde van dit varkensvlees mee aan haar volle broer en zuster; zij hadden hier recht op, omdat door de vroegtijdige dood van dit meisje hen hun aandeel in de in de toekomst nog te innen bruidsprijs ontvallen was. Dit proces van innen en betalen voltrok zich zonder naar buiten op te vallen; de dode was zelf nog niet buiten de beperkte kring van haar naaste verwanten getreden.

In geval van een volwassen dode blijkt de *abol-min* gecompliceerder te zijn. Primair doet de factor zich gelden, waar de overledene verbleef toen hij ziek werd; door de belanghebbenden kunnen de omwonenden verantwoordelijk worden gesteld. Omweng Kaladana was uxori-locaal getrouwd. Toen hij stierf, vroeg zijn moeder aan haar schoondochter een big en vijftien snoeren nassa-schelpjes en aan haar schoondochters broer Kondakan Sitokdana, die een zuster van Omweng had getrouwd, een levend varken en twee varkenspoten. Omdat Ibilweng Sitokdana ziek geworden was tijdens zijn verblijf in het dorp Iburbakon, eisten zijn verwanten bij wijze van *abol-min* schelpen van de clan Uropmabin; door Kangfungmut is aan deze eis voldaan (p. 260v.).

Van de andere kant kunnen derden hun eisen stellen aan de naaste verwanten, niet alleen op grond van nog niet voldane schulden van de overledene, doch ook op grond van winstderving. Voordat zijn schoonzoon Baman Uropmabin aan het betalen van de *tena-sibi* voor zijn tweede kind is toegekomen (p. 299), is Talarweng Kasipmabin gestorven. Baman achtte zich gerechtigd aan diens zoon Weripki *abol-min* te vragen; hij heeft echter van dit

recht afgezien ten gunste van zijn vader Miminsine. Deze heeft aan Weripki een bijl gevraagd met het motief: 'je vader was immers een goed vriend van mij'. Toen de oude Bangupki Ningdana te Oktanglap gestorven was, heeft Baman aan diens zonen om *abol-min* gevraagd. Baman verzekerde mij dat Bangupki bij hem geen schuld had, doch zij beiden waren steeds goede vrienden geweest. Baman had gevraagd om een big, doch omdat de zonen geen big ter beschikking hadden, was Baman accoord gegaan met een snoer kaurischelpen. In geval van de dood van Talarweng zou men de eis van Baman nog kunnen funderen op de relatie van aanverwantschap; in geval van Bangupki valt inderdaad zijn eis alleen te baseren op beider vriendschap; de aanwijsbare verwantschapsrelatie deelde hij met vele anderen.

Soms zijn er zoveel eisers, dat de naaste verwanten moeilijk aan alle aanvragen kunnen voldoen. Daarom heeft Baman bijvoorbeeld bij de dood van Talarweng van zijn recht van vragen afgezien ten gunste van zijn vader Miminsine. In het algemeen geldt dat het eerste recht toekomt aan hen die in het dorp van de overledene wonen, de *aip-sibilki*, dorpsgenoten; hiertegenover staat dat de naaste verwanten ook op hen een beroep kunnen doen ingeval mensen verderop hun wensen kenbaar maken. Wanneer een oude man kan voorzien dat een trouwe vriend bij het regelen van de *abol-min* te kort zal komen, kan hij hem bij zijn leven reeds doen toekomen, wat deze trouwe vriend bij wijze van *abol-min* na diens dood aan zijn verwanten zou vragen. Zo gaf Damdom, woonachtig op een dag lopen afstand van de Apmisibil aan zijn zusters zoon Baman een big met de motivatie: 'dan hoef je hierop niet te wachten, wanneer ik dood ben'. Zo kan de schuldeiser ook bij het leven van de schuldenaar reeds een afspraak maken met diens naaste verwanten, hoe zij na de dood van de schuldenaar de schuld zullen voldoen. Baman Uropmabin bijvoorbeeld, die ooit een bijl gegeven heeft aan zijn vabrzo Aserbir, is reeds met diens zoon Bakonsonki overeengekomen dat deze hem na de dood van Aserbir in ruil voor deze bijl een kapmes of een big zal geven.

Op mij maakte de gewoonte de nabestaanden meteen met de schulden van de overledene te overvallen een onaangename indruk, nog meer de eisen gefundeerd op winstderving, doch is deze onaangename indruk voldoende beredeneerd? Mijn informanten benadrukten dat het feit, dat mensen aan elkaar *abol-min* vragen, gezien moet worden als een tastbare uiting van hun goede verstandhouding. Aan een dorp, waarmee het eigen dorp in onmin leeft, zou men geen *abol-min* durven vragen. In theorie althans moet men bovendien een distinctie maken tussen degenen die verantwoordelijk gesteld worden voor een sterfgeval, bijvoorbeeld omdat de gestorvene in hun dorp is ziek geworden en degenen, die beschuldigd worden door toverij de dood te hebben veroorzaakt. Kangfungmut betaalde aan zijn halfzuster Alutkur, omdat zijn vrouw haar dochter op de schouder had, voor zij verdronk; de moeder van beide betrokkenen beschuldigde in haar rouwklachten de clans

aan de overkant van de Okbi het kind met een kapmes te hebben geslagen (p. 69). Hiertegenover staat dat Kangfungmut na *abol-min* te hebben gegeven aan de verwanten van Ibilweng Sitokdana, omdat deze in het dorp Iburbakon ziek was geworden, nadien beschuldigd werd door toverij in diens dood de hand te hebben gehad (p. 261). De gedupeerde familie, die de schulden van de overledene behoort in te lossen, kan hierbij een beroep doen op verwanten. Hier moet men bedenken dat degenen die zouden weigeren mee te doen, gevaar lopen beschuldigd te worden de gedupeerde familie niet welgezind te zijn en 'dus' misschien wel de hand te hebben gehad in de dood van de overledene. Bovendien is *abol-min* een middel om via jongeren terug te ontvangen wat door ouderen onder een zekere dwang ontnomen is. Baman Uropmabin, die nog een bijl heeft uitstaan bij de veel oudere vabrzo Aserbir, is moreel niet in staat hiervoor van Aserbir zelf iets terug te eisen, maar wel na diens dood via zijn zoon Bakonsonki.

Het systeem van de *abol-min* lijkt mij primair een hanteerbaar middel om de op zich ongrijpbare onderlinge banden van bloed- en aanverwantschap opnieuw te formeren. Door een sterfgeval ontstaat een gat in de kern van het web van de in elkaar grijpende relaties. Het belangrijkste is dat de draden in het centrum van het web worden hersteld: enerzijds hebben de naaste verwanten de eerste rechten, anderzijds mag op hen het eerst een beroep worden gedaan om aan de eisen van verdere verwanten en vrienden tegemoet te kunnen komen.

DE DRAAGWIJDTE VAN DE GROEP

Aan het slot van dit hoofdstuk wil ik proberen de belangrijkste gegevens uit de voorafgaande beschouwingen overzichtelijk samen te vatten. Voorop staat het verschijnsel van groepsvorming, waar het individu zich aan onderworpen en van afhankelijk weet. De onderscheidenheid van de groepen komt tot uiting in de iedere groep eigen naam. In de clannamen wordt primair de onderlinge betrokkenheid van bepaalde groepen aangegeven op grond van een gemeenschappelijke oorsprong. Met betrekking tot de overige clans wordt een bijzondere relatie geponoerd tot de clan, waaruit de oorspronkelijke moeder afkomstig was. Deze relatie wordt onder meerdere beelden in de herinnering levend gehouden. In de praktijk heeft deze traditionele relatie tot gevolg dat de betrokken clans zich geremd weten in het uitleven van hun agressiviteit; deze remming wordt gebaseerd op het onheil, dat uit de aanraking met 'moeders bloed' voortvloeit. Hoewel oorlog tussen clans met een gemeenschappelijke oorsprong als een anomalie wordt ervaren, blijkt dat bewustzijn niet krachtig genoeg te zijn om hen hiervan te weerhouden. In de oorlog laat de clan zich leiden door één officieel erkende leider. Hier staat tegenover dat

mij geen formele oorlogen bekend zijn tussen de onderscheiden groeperingen binnen een clan. Onderlinge onenigheid binnen de clan leidt tot splitsing van een bestaande wooneenheid; uitgezonderd de Uropmabin van Iburbakon wonen de clans in diverse groepen verspreid over meerdere nederzettingen.

Het blijkt dat er huwelijken worden gesloten zonder dat de betrokkenen zichzelf actief hebben doen gelden, dat huwelijksaccoorden, die door de eerst betrokkenen werden veronachtzaamd, door verwanten met een vanzelfsprekendheid die ons verwondert alsnog worden nagekomen. Hoogtepunten in het handelscontact tussen clans zoals het verzamelen en overreiken van bruidsprijs en tegengift mobiliseren wel niet de hele clan, maar zij gaan boven het individuele niveau van de afzonderlijke leden uit. Binnen de clan mogen groeperingen worden verondersteld, die vrij beperkt van omvang zijn, doch een vastere greep uitoefenen op de leden, die zelfstandig intensieve contacten onderhouden met gelijksoortige groeperingen binnen andere clans. De realiteit van deze kleine groeperingen binnen de clan is in het dagelijks leven van groter invloed dan de clan. De spanning tussen de onderlinge gebondenheid en de zucht naar zelfstandigheid van deze onderscheiden groeperingen uit zich op frappante wijze in de manier van wonen.

HOOFDSTUK XX DE WIJZE VAN WONEN

Toen ik in 1969 de Apmisibil verliet, stond geen enkele nederzetting meer op de plaats, waar ik haar bij mijn komst in 1961 had aangetroffen. Binnen deze tijdsspanne zijn er volkomen nieuwe nederzettingen gesticht en weer verlaten. Hieruit volgt dat de schetskaart van de Apmisibil op p. 13 van zeer betrekkelijke waarde is; het is een momentopname van de situatie van Augustus '68. Het bovenstaande geldt niet alleen voor de plaats van wonen of de opstelling van de huizen, doch ook de bewoners. Zoals een bepaalde opstelling van de huizen geen statisch gegeven is, zo ook geldt van de bewoners dat zij steeds weer in groepen uiteen vielen, zich bij andere nederzettingen aansloten of nieuwe gemeenschappen vormden. Elke bestaande nederzetting is slechts een gedeeltelijke realisering van het ideaal, dat de bewoners bij de aanvang voor ogen stond. Elke nederzetting is slechts een fase in het onafgebroken proces van zich hergroeperen en uiteen vallen. Om deze reden ga ik in mijn beschouwing over de wijze van wonen niet uit van de momentele situatie. Ik probeer het proces zelf weer te geven in de hoop enerzijds het ideaal te tonen, dat hen bij iedere nieuwe poging voor ogen zweeft en anderzijds de factoren, die het realiseren van dit ideaal verijdelen.

DE VOORBEREIDING OP DE BOUW VAN EEN HUIS

Toen Dawamki zich met zijn eerste vrouw door de stroom had laten meevoeren naar de plek, waar hij zich dacht te vestigen, trof hij op een terras op de berghelling de vervallen huizen aan, die daar door zijn ouders waren achtergelaten. Hij hoefde ze slechts in hun oude staat te herstellen om ze te kunnen gebruiken (p. 133). De bewoners van het Sterrengebergte zijn zich bewust dat het bouwen van een huis een typisch menselijke prestatie is. Volgens hun voorstelling zochten de mensen in het grijze verleden voor regen en kou een schuilplaats onder overhangende rotsen en in holtes, die aan de voet van een boom in de stam werden uitgebrand of door de natuur waren gevormd. Zij zijn er trots op dat terwijl de demonen in dit stadium zijn blijven steken, de mensen dit te boven zijn gekomen en hebben geleerd huizen te bouwen.

Het hoeft niet te verwonderen dat juist aan de voorvaderen in strikte zin

het maken van de *ap-jakul* wordt toegeschreven van de in het dal oorspronkelijke dorpen, d.i. de van bomen ontdane ruimten waarop huizen moeten worden gebouwd. Pas veel later werden door de mensen de nederzettingen in feite gebouwd. De grondslag leggen voor een nieuwe nederzetting in de zin van een nederzetting stichten kan nadien in de voorstelling van de nakomelingen tot een heroïsche daad uitgroeien.

In deze visie op het verleden wordt verwoord wat nog telkens opnieuw gebeurt. Nu nog treft men in de tuinen overhellende rotsblokken aan die, getuige het droge gras op de vloer en de verkoolde houtresten, worden gebruikt als schuilplaats bij regen. De keuze van een plaats om een huis te bouwen wordt sterk beïnvloed door de ligging van de tuinen. Vanuit de huidige situatie kan men zich voorstellen, dat er eens iemand moet zijn geweest die als eerste de door geesten bedreigde eenzaamheid aan de rand van het oerwoud trotseerde en inplaats van het tijdelijk onderkomen een vaste woning bouwde. Zolang men op de westelijke Okbi-oever woonde en op de oostelijke oever enkel tuinen had, loerde steeds het gevaar door het bandjirren van de rivier afgesneden te worden hetzij van de tuinen, hetzij van het dorp. Opvallend is dat de plaatsen die men doorgaans aanwijst als de oorspronkelijke, door de voorvaderen gestichte nederzettingen, zich niet ver van het water bevinden. Getuige de ligging van de huidige nederzettingen geeft men echter de voorkeur aan een heuvel of een uitloper van een berg. Niet dat men het water schuwt – daartegen pleit een nederzetting als Iburbakon, die is gebouwd tussen een meertje en een rivier – doch met het oog op de menselijke vijanden heeft men behoefte aan een hoogte, vanwaar men een overzicht heeft op de omgeving. Zoals uit de schetskaart van de Apmisibil (p. 13) valt af te lezen, bevonden de meeste nederzettingen zich in Augustus '68 op de rand van de in cultuur gebrachte grond en het oerwoud. Dit betekent precies op de grens van de twee gebieden van waaruit betrokken wordt wat voor leven en wonen noodzakelijk is.

Bouwen van een huis duidt men aan met het werkwoord *ngeron*. Dit werkwoord gebruikt men ook voor het bouwen van een nest door vogels. Bij vogels zal men echter niet spreken van *aip* (huis) doch van *amil* (nest). Het werkwoord *ngeron* komt men verder tegen in de uitdrukking *kamil-ngeron*, de initiatiehandeling van de Tukon. Kort geformuleerd bestaat deze handeling uit het bevestigen van pandanusbladeren aan het hoofdhaar, die achter bij de nek worden samengenomen en omwikkeld, zodat er een soort knots ontstaat. Het gemeenschappelijke in deze drie handelingen is dat uit verschillende materialen een nieuw geheel wordt samengesteld. De betekenis wordt benaderd in ons woord vlechten.

Voor de bouw van een woning heeft men diverse materialen nodig, hout in de vorm van palen, stokken en twijgen, rotan om te vlechten en te verbinden, bladeren voor de dakbedekking en schors voor vloerbedekking en binnen-

bewanding. Met het verzamelen van de materialen gaat geruime tijd heen. Begonnen wordt door de man — als het ware terloops, tussen het andere werk door — met het bijeenrapen en vervoeren van de bladeren voor de dakbedekking. Hiervoor dienen de lange, ongeveer acht centimeter brede bladeren van diverse pandanussoorten, door hen zelf onderscheiden in *alop-kon*, *kaul-kon* en *dur-kon*; bij voorkeur pas afgevallen bladeren. Met zijn bijl hakt de man van elk blad afzonderlijk het harde, onbuigzame voetstuk af en verzamelt de bladeren tot bussels. Voor het vervoer kunnen de vrouwen worden ingeschakeld. Voorlopig worden de bussels op een droge plek opgeslagen. Ik geloof dat men voor dakbedekking de voorkeur geeft aan bepaalde soorten boomschors, doch die zijn niet in voldoende mate beschikbaar. In feite valt te constateren dat bij een enkel huis boomschors is gebruikt op de nok van het dak.

Vervolgens wordt door de man rotan verzameld, die in lange slierten meegesleept of tot hoepels opgerold meege dragen wordt naar de plaats waar moet worden gebouwd.

Het kappen van de dunnere stokken en twijgen kan worden overgelaten aan jongeren, maar het splijten van boomstammen met behulp van de bijl en houten wiggen en het bijkappen van het gespleten hout tot dunne, rechte staken, die moeten dienen als opstaande palen in het geraamte, vereist de handigheid van een volwassen man. Bij voorkeur neemt men hiervoor de boomsoort *il*: deze houtsoort is wormbestendig. Bovendien kan men de schors benutten bij wijze van vloerbedekking. Bepaalde soorten lange, dunne boomstammetjes probeert men voor het gebruik reeds te ronden door ze in de vorm van een halve hoepel in de grond te steken.

Het lossteken en overdragen van leem en het verzamelen van stenen, bestemd voor de vuurplaat midden in het huis, is het werk van de vrouw.

Het bouwen van een gezinshoning is een typische gezinshandeling. Hoewel een man de hulp van anderen kan invoepen bij het verzamelen — en een jonggehuwde is bijna wel verplicht de hulp van een jongere broer in te roepen — wordt in de praktijk deze arbeid zoveel mogelijk binnen het gezin zelf geklaard. Wat nog van het voorafgaande huis bruikbaar is, zo men een huis wil vervangen, zoals de staanders, de latten van de bewanding, zo mogelijk zelfs het hele dak, wordt opnieuw benut om arbeid uit te sparen. Is een huis afgebrand, dan wordt doorgaans de hele mannengemeenschap van het dorp wel bereid gevonden te helpen bij het verzamelen van nieuwe materialen en bij het bouwen zelf. Hier staat echter tegenover dat de opdrachtgever verplicht is hen te voorzien van de middagmaaltijd. Toen het huis van Mangoljondokrar Urfon te Benejakwol was afgebrand door de nalatigheid van een kleindochter — deze had bij het verlaten van het huis het vuur niet afgedekt — is er door de volwassen zonen gezamenlijk een nieuw huis gebouwd. Zij deden dit speciaal voor hun moeder, doch de bouw heeft wekenlang geduurd, want

de oude Mangoljondokrar had geen bataten aan te bieden.

Doorgaans wordt het aanbrengen van bladeren en rotan gecombineerd met het tuinwerk. Iedere keer kan een man slechts een geringe hoeveelheid bladeren meenemen, die hij aan het einde van iedere dag dat hij in de tuin heeft gewerkt, verzamelt. De voorbereidingen vragen daarom gewoonlijk veel meer tijd dan het bouwen zelf.

HET BOUWPROCES VAN EEN HUIS

De bouw van een huis begint met het uitzetten van de *ap-kulol* (lett. huis-gebeente), de opstaande palen of staanders. Men drijft daartoe eerst de twee hoofdpalen in de grond, die de nok zullen moeten schragen, ongeveer drie meter uit elkaar. De aangepunte palen stoot men in de grond, wrikt ze draaiend weer los, heft ze opnieuw op en stoot ze nog weer dieper in het pas gemaakte gat, net zolang totdat de palen stevig staan of vanwege de steenrijke bodem niet verder gaan. Vooraf gaten maken is hun onbekend. Na de hoofdpalen komen de andere staanders, aan weerskanten van de hoofdpalen, trapsgewijs in lengte afnemend. Bij het plaatsen staat hun een ovale tot ronde ruimte voor de geest. Men kent geen maatstok, afstanden en lengten worden op het oog geschat. Staat een paal buiten het gelid, dan wordt hij opnieuw geplaatst, totdat ieder van de aanwezigen over het resultaat tevreden is.

Vervolgens wordt op een 40 á 50 cm boven de begane grond tussen deze staanders de vloer (*dil*) aangebracht, bestaande uit vier lagen op elkaar. De onderste laag bestaat uit zes poldikke boomstammetjes (*ap-tafolki*): deze worden bevestigd aan de staanders aan de voor en achterzijde van de geplande woning. Op dit zestal vloerbalken legt men van zijkant naar zijkant een dertiental dunnere stokken (*ol-adeki*), die aan de staanders aan weerszijden worden bevestigd. Daarop komt in de lengte een laag dicht aaneengesloten ontbladerde twijgen (*salamngak*), waarop later bij de afwerking van het huis de vloerbedekking van boomschors (*a-fil*) wordt gespreid.

Na de vloer komt het dakgeraamte en de dakbedekking. Het dakgeraamte is analoog aan de vloer, drie lagen hout met daarop de dakbedekking van bladeren. Daartoe bevestigt men eerst de nokbalk (*ap-ngum*) aan de hoofdstaanders aan voor- en achterkant. Aan weerskanten van de nokbalk, op een afstand van een meter, bevestigt men nog eens twee gelijksoortige palen aan de staanders links en rechts van de hoofdstaanders (*ap-ngil*, lett. huis-nieren). Samen met de nokbalk vormen zij de basis van het dakgeraamte. Dwars hierop, van de nokbalk schuin aflopend naar de zijkanten, legt men op ruime afstand van elkaar duimdikke stokken (*ap-talo*), te vergelijken met dakribben. De dakribben, die toevallig een staander aan de zijkant passeren, worden hieraan bevestigd. Tenslotte worden alle dakribben onder de overstek buitens-

huis onderling verbonden met een voorgebogen staak. Op deze rij dakribben bevestigt men in de lengte dunne 'latjes' op ongeveer 16 cm uit elkaar, naar functie te vergelijken met panlatten; hiervoor gebruikt men rietstengels of het vezelige binnenste van de pandanuswortel (*bitip*). Hierop worden de bladeren vastgestoken. Voor het gebruik legt men de in bussels opgeslagen bladeren een dag lang in het hoge natte gras; doordrongen van vocht worden zij opnieuw buigzaam. Op het moment dat men de bladeren wil gebruiken, ontknoopt men de bussels en legt op de grond de bladeren één voor één op elkaar in stapeltjes van vijf á zes bladeren. Per stapel slaat men de bladeren dubbel en op ongeveer eenderde van de lengte gemeten van de voet van het blad, knakt men de bladeren, eventueel door de voeten er op te zetten, zodat de bladeren dubbelgevouwen blijven liggen. Vervolgens steekt men één voor één de dubbelgevouwen bladeren op de latjes van riet of pandanusvezel. Het korte, brede deel komt onder het latje; het lange, spits toelopende deel over het latje heen. Op de knik blijft het blad achter de lat steken. Het uiteinde van het breed uitlopende voetstuk van het blad wordt van binnenuit over het eerstvolgende latje weer naar buiten gewipt. Al deze w-vormige pandanusbladeren behoren opzij elkaar even te overlappen — men kan hierbij weer denken aan het systeem van dakpannen — zodat er van binnenuit gezien een aaneengesloten bladerendek ontstaat.

Meestal doen meerdere personen dit werk tezamen, ieder begint op een vrij willekeurig gekozen plaats. Sommigen blijven staan op de huisvloer, anderen werken vanaf provisorisch binnenshuis aangebrachte staken, zodat zij bij de nok kunnen komen. Als beide dakhelften zijn gedicht, brengt men schrijlings over de nok een rij niet voor-gevouwen bladeren aan. Om deze losliggende bladeren te bevestigen legt men aan weerskanten van de nok op deze rij bladeren een dunne staak (*afol*), die de uiteinden van de bladeren aan weerskanten van de nok tegen het dakgeraamte aandrukken. Deze staken moeten ook zelf weer worden bevestigd, doch niet door het bladerendek heen, want dan zou men lekken veroorzaken. Daarom brengt men onder tegen het geraamte aan voor- en achterzijde van de woning aan weerskanten in totaal vier stokjes aan. De uiteinden van de op het bladerendek liggende staken worden met deze stokjes verbonden, en doordat zij iets naar beneden worden getrokken drukken zij de uiteinden van de rij nokbladeren des te vaster tegen het dak aan.

Door de lange, spits toelopende bladhelften boven wordt de eigenlijke deklaag tegen de zon beschermd. Noodgedwongen fungeren zij echter ook als windvangers; de bladeren in het dek kunnen daardoor van plaats verschuiven met lekken als gevolg. Omdat er binnenshuis wordt gestookt, zet de rook een dunne teerlaag af onder tegen het bladerendek, wat een conserverende werking heeft. Zolang er binnen maar wordt gestookt en de oppervlakte niet te groot is, lenen pandanusbladeren zich goed voor het construeren van een

waterdicht dak, dat enkele jaren mee kan. Dikwijls wordt het dak van de oude woning dan ook opnieuw gebruikt op een nieuw te bouwen woning. De rotanverbindingen die het dakgeraamte aan de opstaande palen en de nokbalk verbinden, worden eenvoudig doorgehakt, zodat een hele dakhelft tegelijk zich door enkele personen laat oplichten en overdragen. Op de nieuwe woning heeft men het geraamte slechts te verbinden met de nok en de opstaande palen en een nieuwe laag bladeren aan te brengen over de nok om de twee dakhelften aaneen te laten sluiten. Bij de eerstvolgende regenbui inspecteert men het dak op lekken, verschuift zonodig een blad van binnenuit de woning en zo dit niet voldoende is om het lek te verhelpen, steekt men een nieuw blad tussen de oude bladeren in.

Het voorafgaande samenvattend krijgt men het volgende beeld: een ovaalvormige ruimte afgepaald met staanders; op een 40 cm boven de begane grond de vloer en helemaal boven de twee dakhelften. De stevigheid ontbreekt nog. Ter onderlinge verbinding van de individuele staanders brengt men vervolgens vlak onder het dak twee voorgebogen boomstammetjes aan vanaf de hoofdpaal aan de voorkant via de verschillende staanders aan de zijkant tot aan de hoofdpaal aan de achterkant van de woning (*ok-jup*).

Aan de voorkant steekt het dak ruim over en nog groter is de overstek aan de achterkant van de woning. Ook de vloer loopt aan voor- en achterkant nog een eind door, aan de voorkant ongeveer 50 cm, aan de achterkant 100 cm. Om de overstek te ondersteunen en de doorlopende vloer vast te kunnen zetten brengt men buiten nog weer enkele staanders aan (*ap-wimki*), soms om heel het huis, soms alleen aan voor- en achterkant. Onder het gewicht van de mensen kunnen de aan de staanders bevestigde vloerbalken gemakkelijk naar beneden schuiven. Om dit te voorkomen brengt men opzij van de staanders onder de vloerbalken korte paaltjes aan (*ap-bungil*), waarop de vloerbalken komen te rusten. Een enkele keer zag ik hiervoor gaffels gebruikt, doch meestal enkele paaltjes met het grote gevaar dat de vloerbalk op de duur hiervan af kan schieten. Hier kan worden opgemerkt dat men in het Sterrengebergte het nut van gaffels en inkepingen niet heeft onderkend. De verschillende elementen worden slechts met rotan verbonden. Deze rotan zal men echter voor gebruik splijten en ontdoen van het vezelige binnenste. Voordeel van dit laatste is dat men nu in de rotan een glad en een ruw vlak heeft, inplaats van het natuurlijk gegeven ronde, gladde oppervlak; de verbindingen zullen bijgevolg minder gemakkelijk loslaten. Bij wijze van vergelijkingsmateriaal kan ik hiertegenover stellen dat men in de Mapia, ten westen van de Wisselmeren, bij de woningbouw op de belangrijkste plaatsen gaffels gebruikte, maar niet het nut van gespleten rotan had ontdekt.

Vervolgens richt men zijn aandacht op de ruimte midden in het huis waar de vuurplaat moet komen. Bij het leggen van de vloer heeft men daartoe een ruimte uitgespaard. Op de hoeken van de in de vloer uitgespaarde rechthoek

steekt men vier palen in de grond. Binnen deze vier palen bouwt men een wand van opgestapelde gespleten stukken boomstam om te voorkomen dat de stenen en aarde die vervolgens in deze omgekeerde pyramide worden gestort, weglopen. Op deze stenen met de daartussen gewerkte klei brengt men een laag vette gele klei aan. Op deze vette gele klei moet tenslotte een laag leem komen die dienst zal doen als bodem van de vuurplaat. Daarmee wordt echter nog even gewacht. Eerst neemt men de wand van het huis weer ter hand. Aan de binnenkant van de binnenste rij staanders brengt men drie á vier voorgebogen ribben aan (*maleng*); ik meen dat men aanvankelijk slechts één rib aanbracht, ergens in het midden tussen vloer en dak. Tamelijk recent is men op meerdere ribben overgestapt. Wanneer de bouw eenmaal zover is, acht men het grovere werk ten einde; wat er nog aan werk rest, kan in één dag worden afgemaakt.

Daartoe brengt men eerst op de laag gele klei in het midden van het huis een laag door de vrouwen geknede, blauw-grijze leem (*kutep*) aan. De soortnaam van de leem is tevens de aanduiding van de vuurplaat. Deze leem wordt stevig aangedrukt in de vorm van een ondiepe schotel. Met water wordt het oppervlak glad afgestroken. Meteen wordt hierop het vuur ontstoken, met het gevolg dat de leem bij het drogen wel moet scheuren. Na het ontsteken van het vuur legt men op de vloer een bedekking van boomschors (*a-fil*), bestaande uit meerdere elkaar overlappende platen.

Nu kan de wand worden gedicht (*dala-buron*). Aan de buitenkant van de binnenste serie staanders brengt men vlak onder het dak repen pandanusvezel aan, van de hoofdstaander aan de voorkant via de staanders opzij naar de hoofdstaander achter. Met deze ringen pandanusvezel wordt bij voorbaat de ruimte opgevuld tussen het dak en de eigenlijke bewanding. Deze bestaat uit verticaal te plaatsen latten. De ovale ruimte brengt met zich mee dat men genoeg moet nemen met dunne, slechts 5 á 7 cm brede latten. Deze latjes worden aan de binnenkant op de vloer rechtop naast elkaar neergezet en met rotan bevestigd aan de eerder aangebrachte ribben (*maleng*).

In een gezinswoning zijn twee deuropeningen, bij de bewanding worden daartoe ruimtes uitgespaard. De deuropeningen reiken niet van de vloer tot het dak, maar worden uitgespaard in de bewanding, aan de voorkant een opening (*jot*) van 40 cm breed en 80 cm hoog, aan de achterkant van 40 cm breed en 120 cm hoog. Daartoe brengt men aan de voorkant 80 cm boven de vloer een dwarslat aan tussen de hoofdstaander en de staander opzij daarvan. De ruimte onder deze dwarslat wordt opgevuld met wandlatten. Evenzo wordt op een 160 cm boven de vloer nogmaals een dwarslat aangebracht, zodat men de ruimte onder het dak kan opvullen met verticale wandlatten. Een eerste aanblik van een dergelijke deuropening doet denken aan het gat in een nestkastje voor vogels. De drempel in de opening op 80 cm boven de vloer bestaat uit twee dwarsstukken, verbonden aan de twee betrokken staanders,

één aan de binnenkant en één aan de buitenkant van de woning. Later vlecht men tussen deze twee dwarsstokken een soort matting van rotan, waarop men de voet kan zetten, als men zich optrekt om zich door de opening naar binnen te laten glijden. Om zich te kunnen optrekken brengt men aan weerskanten van de deuropening aan binnen- en buitenkant van de woning spijlen (*got-ebon*) aan tegen de staanders. Om de deuropening te kunnen bereiken plaatst men tussen deze spijlen een dwarslat bij wijze van een sport in een ladder (*got-fakan ngenonki*). De deuropening zelf kan worden afgesloten met korte stukken gespleten hout; deze schuift men tussen de staanders en de daartegen bevestigde spijlen. Aan de buitenkant tussen de dichtstbijzijnde staanders spant men rotan, waarop de planken kunnen rusten als zij geen dienst doen. Ze liggen voor het grijpen als men van binnenuit de deur wil sluiten.

De deuropening aan de achterkant van de woning, bestemd voor de vrouwen, is op dezelfde wijze uitgevoerd, doch inplaats van 80 cm 120 cm hoog; deze opening ligt dicht bij de vloer, zodat ook kleinere kinderen er gebruik van kunnen maken.

Tussen deuropening en begane grond heeft men het platje van de uitstekende huisvloer. Dit platje bereikt men via een ladder (*ap-kafol*) met een of twee sporten, althans aan de voorkant van de woning. Aan de achterkant wordt een brug gemaakt van de begane grond naar het platje van gespleten boomstammen, want hierlangs moeten ook de varkens naar boven. Rond het brede plat bij de achterdeur maakt men gedeeltelijk een tweede wand tegen de buitenste serie staanders; binnen deze ruimte verblijven 's nachts de varkens (*ap-sakbor*, *ap-jai*). Deze worden hier met een touw vastgezet, terwijl achter hen de ruimte wordt afgesloten met enkele planken.

Soms al bij het begin van de bouw, nog voor het uitzetten van de staanders, soms pas als men de vuurplaat aanpakt, plaatst men op de vier hoeken van de in de vloer uitgespaarde ruimte vier gespleten en bijgekapt palen of staken, reikend van de grond tot aan het dak (*a-feng*). Tussen deze vier palen brengt men op borsthoogte dwarsbalken aan (*a-basin*), een soort rek, waarop het hout te drogen kan worden gelegd. Boven dit rek kan men nog een tweede rek aanbrengen, vlak onder het dak; de bodem van dit rek bestaat uit moten dunne boomstammetjes. Op dit hout legt men vlees te drogen en te roken (*kaboron*); van beneden kan men niet zien of er inderdaad iets op ligt.

In de wand van smalle staande latjes zijn evenzoveel spleten. Om de wind te weren brengt men aan de binnenkant — bij sommige woningen tevens aan de buitenkant — stroken boomschors aan (*silip*), die door verticaal tegen de staanders bevestigde stokken tegen de wand worden aangedrukt. De ruimte buiten opzij van het huis, tussen de staanders van de bewanding en de staanders ter ondersteuning van de overstek, doet dienst als opslagplaats voor brandhout. Hierop legt de man het gekloofde hout neer, waarmee hij uit de

tuin komt, terwijl het reeds gedroogde hout mee naar binnen wordt genomen en tussen de vier opstaande palen boven het vuur wordt geschoven. Tenslotte kan men binnenshuis op de vloer of tegen de wanden nog enkele schappen aanbrengen van ruwe planken (*bingin*).

Zoals in deze schets duidelijk naar voren komt, houdt men bij de bouw van een huis vast aan een bepaald schema. Hoewel de woningen enigszins in ruimte variëren — men werkt zonder meetlat — heeft men meer oog voor de warmte, die van het vuur in het midden moet komen, dan voor de ruimte. Bij nameten bleek de vuurplaat een ruimte in te nemen van 50 : 75 cm. Van de vuurplaat naar de resp. deuropeningen is een ruimte van 100 cm, doch door het tussen de vier opstaande palen opgetaste brandhout, dat in de lengte van deur naar deur wordt neergelegd, vallen deze ruimtes als zit- en slaappleaats weg (*a-wol*, lett. hout-weg). De eigenlijke zit- en slaapruijnten zijn de zij-kanten, op de breedste plek van vuurplaat naar wand 125 cm. De hoogte van vloer tot nok bedraagt een 240 cm, opzij bij de wand van vloer tot dak 125 cm.

INDELING EN GEBRUIK VAN DE GEZINSWONING

Zolang man en vrouw nog met zijn tweeën zijn, valt de helft rechts gezien vanuit de manneningang toe aan de vrouw, de helft links aan de man. In een huis met kinderen blijkt de ruimte opgedeeld te zijn in vier niet nader aangegeven segmenten. Nu heeft de man zijn vaste plaats rechts van het vuur (segment 1), naast zijn vrouw (segment 2). Tussen vader en moeder in is de plaats van de mannelijke peuter, links van moeder de plaats van een vrouwelijke peuter (segment 2). De helft aan de andere kant van het vuur valt toe aan de oudere kinderen, zoons dicht bij de manneningang (segment 3), dochters

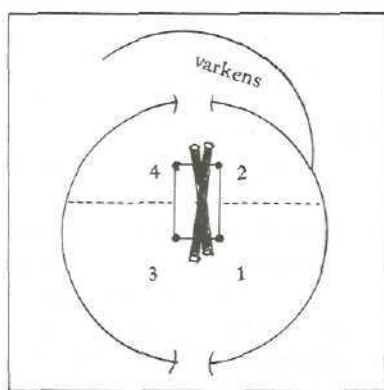


fig. 5 Schets indeling van de woning.

dicht bij die der vrouwen (segment 4). Vrouwelijke gasten nemen plaats in het segment van de dochters (segment 4). Hoewel het heet dat jongens na de overgang naar het mannenhuis niet meer in de gezinswoning komen, blijkt uit de praktijk dat dit niet opgaat voor zoons. Kajang Ningdana stapt 's middags rustig bij zijn moeder binnen en neemt plaats in het segment dat aan de zoons des huizes toekomt. Ungsan, een ongetrouwde broer van zijn vader, houdt verblijf in hun mannenhuis, hij zal echter niet even overwippen naar de gezinswoning van zijn broer. Kalak-Jambulki, broer van de vrouw van Alutwo Setamanki, deelt soms wel in het eten dat in de gezinswoning van zijn zuster wordt klaargemaakt, maar het wordt hem door de mannen via de manneningang, door de vrouwen via de vrouweningang toegereikt.

Moeder poft de bataten en deelt ze uit aan de gezinsleden. Groente is er alleen 's middags. Bestaat het gezin uit weinig leden, dan kunnen allen zich om de moeder scharen en gezamenlijk van het blad eten, waarin de groente is gestoomd. Moeder kan echter ook ieder zijn portie op de hand geven. Varkensvlees en taro vallen onder de zorg van de vader. Aan deze algemene gedragsregels wordt niet strikt de hand gehouden, vader en moeder kunnen elkaar in deze vervangen. Zijn er meerdere vrouwen in huis, dan behoudt ieder van de vrouwen de zorg voor haar eigen kinderen.

Na de maaltijd trekken de oudere zoons zich terug in het mannenhuis om daar de nacht door te brengen. Wanneer er weinig mensen in huis zijn, kan men bij het ter ruste gaan zich in de lengte neerleggen, het hoofd in de richting van de manneningang. Gewoonlijk ligt men met opgetrokken knieën op de zij naar het vuur gewend. Is het huis erg vol, dan moet de ruimte in de breedte worden benut, ieder legt zijn hoofd tegen de zijwand.

De moeder staat 's morgens het eerst op. Nog in haar nachtkleding, twee al wat versleten rokjes, stookt zij het vuur op en legt vervolgens bataten in de as. Een klein net bataten leegt zij opzij van de vrouweningang voor de varkens. Tegen de tijd dat de bataten bijna klaar zijn, richten de kinderen zich op, eerst de kleintjes, vervolgens de groteren.

Meestal later dan in de gezinswoning begint het leven in het mannenhuis, waar men de dag inzet met het gereedmaken van een blad tabak op de hete as om te kunnen roken. Zij die hun eigen bataten moeten klaar maken, leggen deze in de as. Was men de vorige dag rood opgemaakt, dan zal men de kleurstof 's morgens vroeg met daarvoor buiten gereed gelegde bladeren verwijderen. Daarna zet men zich aan het eten van de bataten, ofwel zelf gepoft ofwel afgehaald bij de manneningang in de gezinswoning. Zo men het op prijs stelt, kan men daarna een nieuwe make-up op het gezicht aanbrengen.

Na het eten kleedt de moeder zich aan, d.i. over de rokjes van de nacht doet zij nog enkele andere rokjes, in volgorde naar toonbaarheid en nieuwigheid. Zodra de zon haar warmte doet gevoelen, begeeft zij zich met de baby en de peuter naar de andere vrouwen buiten om elkaar het haar op te maken

of te ontluizen (*sara tenon*, zich warmen aan de zon). De mannen brengen de eerste uren van de dag door in het mannenhuis, houden zich daar bezig bijvoorbeeld met het snijden van pijlpunten, of zij genieten van de zon, leunend tegen de ladder van het mannenhuis of zittend op het grasveldje daarvoor. Deze uren benutten de mannen dikwijls om besprekingen te voeren in nabij gelegen, verwante nederzettingen. Tegen een uur of negen begeeft een ieder zich naar zijn bezigheid. Het dorp is daarna uitgestorven tot na het middaguur.

In de gezinswoning wordt dus het eten toebereid, er wordt gegeten en door de vrouwelijke gezinsleden – tot wie men ook de kleine jongens rekent – geslapen. Doorgaans ziet het er binnen rommelig uit. Bataten liggen los op de vloer tegen de wand. In het aan de vrouwen toekomende segment liggen gebruikte en nog niet voltooide rokjes, versleten draagnetten, tot bundels opgerolde nieuwe draagnetten en kleine bussels vezels waaruit nog touw gemaakt moet worden. Halverwege de wand zijn de schappen, waaruit een steel van een bijl steekt en dergelijke. Vaak staan er tegen de wand pijlen van de man of een zoon. Tegen de wand in de hoek achter moeder hangt het kleine draagnetje, waarin zij haar privé-bezittingen bewaart, haar priem, bamboemesjes, touw etc., verder rokjes, draagnetten en dergelijke. Op de vloer vlak bij het vuur of tegen de wand staat een kalebas met water, met daarbij oude, in onbruik geraakte kalebassen. Bij de vuurplaat ligt ook de vuurtang, een dubbel gevouwen stuk gespleten pandanuswortel. Deze benut men om de as te verwijderen voor men er de bataten instopt, om ze weer met as toe te dekken, om de bataten te keren en tenslotte uit de as op de rand van de vuurplaat neer te leggen. Kortom de woning is de bewaarplaats van de dagelijkse gebruiksvoorwerpen van al de leden van het gezin, de plaats waar het leven geconcentreerd is om de vuurplaat.

HET IDEALE DORPSPATROON

De gezinswoning staat niet op zichzelf. Hierbij worden een mannenhuis en een menstruatiehutje verondersteld. Deze drie horen bij elkaar (p. 111). Normaliter staan er echter meerdere gezinswoningen bijeen; het minimum is twee, gelijk het geval is in Amembakon, Walikopsitbon en Nambakor. De uitdrukking *aip unokner* kan worden vertaald met 'ik ga naar huis', maar een vertaling, die meer aan hun eigen gedachtengang beantwoordt, luidt: 'ik ga naar mijn dorp'. Huis en nederzetting of dorp worden beide aangeduid met de term *aip*. Wonen is meer dan enkel een vloer onder de voeten, een dak boven het hoofd en een wand ter beveiliging. Bij een alleen staand huis denkt men al gauw aan demonen; aan mensen is eigen met meerderen samen te wonen.

Als ideaal dorpsontwerp denkt men zich meerdere gezinswoningen in de

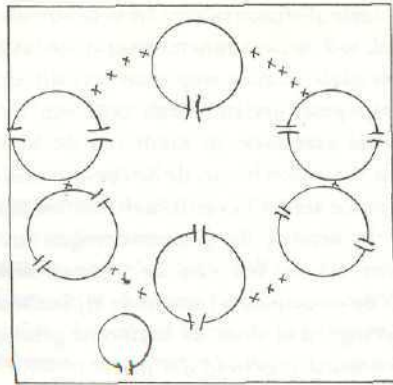


fig. 6 Schets van het ideale dorpsontwerp.

vorm van een halve cirkel, met al de manningangen naar binnen en de vrouweningangen naar buiten gericht. In het midden van de andere helft van de cirkel behoort het mannenhuis te staan, met de deuropening gericht op de gezinswoningen. Bij voorkeur of eenvoudig voortvloeiend uit de situatie — dit is me niet duidelijk geworden — wordt hiertoe een hellend vlak genomen. Het mannenhuis staat met de achterkant gekeerd naar de opgaande berghelling, met de deuropening gericht op de iets lager gelegen gezinswoningen. Nog weer lager dan de gezinswoningen staat het menstratiehutje, buiten de cirkel, met de deuropening afgewend van de nederzetting. Het dorp is gebouwd op de grens van het oerwoud en de in cultuur gebrachte gronden. Achter het mannenhuis verheft zich het jachtgebied; beneden het menstratiehutje strekken zich de tuinen uit tot aan de rivier in het midden van het dal. Doorgaans ligt het mannenhuis dus hoger dan de gezinswoningen, die op hun beurt hoger liggen dan het menstratiehutje. Dit verschil in hoger en lager komt duidelijk uit in de termen die worden gebruikt voor het komen en gaan van het ene soort huis naar het andere. In verhalen, waarin men gewoonlijk te maken heeft met een louter in gedachten bestaand dorp, gaan de mannen van de gezinswoningen omhoog (*nginon*) naar het mannenhuis en de vrouwen omlaag (*dainon*) naar het menstratiehutje. Van de andere kant daalt de man af van het mannenhuis naar de gezinswoning en klimt de vrouw omhoog vanuit het menstratiehutje. De twee deuren in de gezinswoning worden onderscheiden in *jot-sipla*, de deur boven, en *jot-tolka*, de deur beneden, resp. de mannen- en de vrouwendeur.

De ruimte tussen de gezinswoningen en het daarbij aansluitende mannenhuis is verdeeld door een omheining. Binnen deze omheining treft men doorgaans een zorgvuldig onderhouden grasveldje, waarvan de vrouwen en varkens zijn buitengesloten. Van buiten komend stapt de man via een opstapje over de omheining heen; vanuit de gezinswoning kan de man door de manningang rechtstreeks binnen de omheinde ruimte stappen.

Zo is althans het ideale dorpsontwerp. In vele van de bestaande dorpen is deze basisgedachte ook wel te herkennen, maar doordat bijvoorbeeld een huis afbrandde of anderen zich nadien nog weer bij dit dorp aansloten, is het oorspronkelijk ontwerp geschonden. Vaak ook zijn de berghellingen in de Apmisibil te steil en de terrassen te klein om de ideële cirkel te kunnen realiseren. In het dorp Benejakwol van de Urfon bijvoorbeeld heeft men twee terrassen: op het bovenste terras bevindt zich het omheinde mannenhuis, op het terras daaronder in een rij de gezinswoningen en nog weer lager het menstruatiehutje. Toen echter één van de gezinswoningen was afgebrand, heeft men het niet op de oude plaats binnen de rij herbouwd, doch zó dat het uit de rij naar voren springt, waardoor de harmonie geschonden is.

In het algemeen kan worden gesteld dat in die nederzettingen de opstelling van de huizen het meest het ideaalontwerp benadert, waar ook de samenstelling van de bewoners het best aan de ideaal gedachte samenstelling beantwoordt.

DE VERSCHILLENDE SOORTEN MANNENHUIZEN

Opdat men zich een beeld zou kunnen vormen van het ideaal-ontwerp dat de bewoners van het Sterrengebergte bij het bouwen van een dorp voor ogen staat, heb ik geabstraheerd van het feit dat de driedeling mannenhuis, gezinswoningen en menstruatiehutje wordt gecompliceerd door de hiërarchie die men binnen de categorie van de mannenhuizen onderscheidt. Het bovengeschetste schema treft men in feite alleen aan in kleine nederzettingen zoals Amembakon, dat wordt bewoond door twee getrouwde broers met hun gezinnen. Bij deze twee gezinswoningen staat slechts één mannenhuis; dit in tegenstelling tot de grotere nederzettingen zoals Iburbakon, waar meerdere mannenhuizen worden aangetroffen.

In het algemeen geldt voor mannenhuis de term *ap-bokam*; in deze samenstelling is *bokam* een bijvoeglijke bepaling bij het zelfstandig naamwoord *ap* (huis). Tegenover *ap-bokam* staat de ten zuiden van de grote waterscheiding gebruikelijke aanduiding van het menstruatiehutje *ap-sukam*. In de Apmisibil is deze naar mijn mening oorspronkelijke benaming ingeruild voor de term *ap-dikip*. Zodra men het mannenhuis naar soort gaat onderscheiden, wordt de bijvoeglijke bepaling *bokam* tot een zelfstandig naamwoord: *bokam-alut*, sacraal mannenhuis en *bokam-sal*, voor alle mannen vrij toegankelijk mannenhuis. De kwalificatie *sal* wordt alleen dan toegevoegd, als de duidelijkheid dit noodzakelijk maakt. In nederzettingen met één mannenhuis is het mannenhuis zonder meer *sal*, voor alle mannen toegankelijk. In nederzettingen met twee mannenhuizen, onderscheiden in *alut* en *sal*, liggen deze doorgaans naast elkaar, tegenover de halve cirkel van de bijbehorende gezinswoningen.

Tot het vrije mannenhuis heeft iedereen toegang die tot het mannelijk geslacht behoort, ongeacht leeftijd en groepering. Tot het sacrale mannenhuis hebben alleen toegang de leden van de eigen groepering, resp. Tukon en Basin. Wederzijds zijn de twee groeperingen van elkaars sacraal mannenhuis uitgesloten. Aan deze uitsluiting wordt streng de hand gehouden. Hoewel Kuwel-dirban Setamanki bij de Uropmabin van Iburbakon is opgegroeid, hoewel deze voor zijn bruidsprijs hebben gezorgd en hij na zijn huwelijk in dit dorp bleef wonen, heeft hij geen toegang tot het locale sacrale mannenhuis, daar hij op grond van afstamming behoort tot de Basin. Dat zijn moeder, Mibakur Uropmabin, behoort tot de groepering der Tukon, doet in deze niet ter zake; in navolging van zijn vader Anseripki Setamanki behoort hij tot de Basin.

Er zijn nederzettingen met twee sacrale mannenhuizen, bijvoorbeeld Sironaip. Het ene behoort aan de Kasipmabin (Tukon), het andere aan de Setamanki (Basin). Locaal tussen beide sacrale mannenhuizen in staat het beide clans gemeenschappelijke vrije mannenhuis.

Iedere mannelijke bewoner van de Apmisibil weet zich verbonden met een bepaald sacraal mannenhuis, ook al woont hij niet in de eigenlijke nederzetting. Zo behoren de bewoners van Amembakon tot het sacrale mannenhuis van de Ningdana in Oktanglap; de bewoners van Nambakon tot het sacrale mannenhuis te Songbol. Dit houdt niet noodzakelijk in dat de nederzetting met het sacrale mannenhuis groter is dan de daaronder vallende gehuchten. De nederzetting Nambakon bijvoorbeeld omvat drie gezinnen van de clan Kasipmabin, terwijl nabij het sacrale mannenhuis te Songbol slechts één gezin van de Kasipmabin verblijft. Bij dit gezin van de Kasipmabin te Songbol wonen echter nog wel vier gezinnen van de clan Mimin. Hoewel deze evenals de Kasipmabin tot de groepering der Tukon behoren, beschikken zij over een eigen sacraal mannenhuis.

Vergeleken met de andere nederzettingen in de Apmisibil telt het dorp Iburbakon uitzonderlijk veel inwoners (Augustus '68 134 personen). Wat de mannenhuizen betreft, ligt de zaak in dit dorp gecompliceerd. Binnen de eigenlijke dorpscirkel staan naast elkaar één sacraal en twee vrije mannenhuizen, terwijl buiten de kern van het eigenlijke Iburbakon geheel alleen nog een sacraal mannenhuis staat. De dorpsgemeenschap stamt af van de drie nog levende broers Kangfung, Nofutwok en Miminsine. Het momenteel alleen staande sacrale mannenhuis is het eigendom van de tweede der broers, Nofutwok. Zijn zoons hebben hun gezinswoningen, die aanvankelijk met dit mannenhuis een geheel vormden, afgebroken en opnieuw opgebouwd aansluitend bij het bestaande dorp Iburbakon. Het in de cirkel van het dorp Iburbakon centraal gelegen mannenhuis is van de oudste der drie broers, de oude Kangfung. Links hiervan ligt zijn vrij mannenhuis, rechts hiervan het mannenhuis van zijn broer Miminsine. De status van dit laatste mannenhuis wordt echter omstreden. Miminsine en zijn zoons vertonen de neiging het

voor een sacraal mannenhuis te willen houden; door de dorpsgemeenschap als geheel wordt deze pretentie niet gehonoreerd. Mijn informanten Sara en Tuki, resp. zoon van de oude Kangfung en zoon van de oudste zoon van Kangfung, gaven blijk van deze pretentie te weten, maar toonden zich zeer sceptisch; Baman, de oudste zoon van Miminsine, was geneigd de sacraliteit van hun mannenhuis uitdagend te poneren.

Hier botsen twee tegengestelde stromingen. De zoons van de tweede der drie broers, Nofutwok, slechts drie in getal, met elk bovendien slechts een klein gezin, lieten hun sacraal mannenhuis in de steek en sloten zich aan bij de zoons van de oudste der drie broers. De zoons van de derde der broers, Miminsine, zes in getal, van wie nu drie getrouwd, vertonen de neiging zich los te willen maken van het sacrale mannenhuis, dat door de oudste der drie broers, Kangfung, wordt beheerd door voor het vrije mannenhuis van hun vader Miminsine de kwalificatie sacraal te pretenderen. Hier pleit echter tegen dat zij nog geen tweede, voor ieder vrij toegankelijk mannenhuis hebben gebouwd. Als zij dus leden van de Basin zouden willen ontvangen, zouden zij dezen in hun sacrale mannenhuis moeten toelaten. Miminsine en zijn zoons hebben nog niet alle consequenties getrokken uit hun pretentie, zij verkeren zelf nog in twijfel. Want als zij zich binnen het geheel van de Uropmabin zo zelfstandig willen opstellen, dat zij over een eigen sacraal mannenhuis beschikken, dan houdt dit in dat zij zich tevens lokaal van de grote groep hebben los te maken. De tweede der broers, Nofutwok, had aanvankelijk deze consequentie genomen, doch zijn zoons zijn op deze stap teruggekomen, zij hebben zich bij de zoons van de oudste der drie broers aangesloten. Onderling vertoonden de drie zoons geen hechte eenheid. Van de zoons van de derde der broers, Miminsine, mag worden verwacht dat zij deze consequentie zullen nemen, zich lokaal van de andere Uropmabin zullen losmaken en een zelfstandige leef- en woongemeenschap gaan vormen met een eigen sacraal mannenhuis⁽¹⁾.

Zo hebben in het verleden de drie, nu bejaarde broers zich eens losgemaakt uit een grotere groep, tot grote ergernis van de achterblijvers, de subclans Kasipmabin en Alwalmabin. Deze laatsten zijn nog meerdere jaren op de oorspronkelijke plek, de heuvel Uldofom, blijven wonen, terwijl de Uropmabin zich aanvankelijk aan de voet van deze heuvel vestigden. Pas later, na mijn komst in '61, zijn zij te Iburbakon gaan wonen, hierin voorgegaan door Kangfungmut, de tweede zoon van de oude Kangfung. Toen de Uropmabin zich van de Kasip- en Alwalmabin losmaakten, is het hun oorspronkelijk gemeenschappelijk *bokam-alut* (sacraal mannenhuis) op de Uldofom blijven staan. Hoewel de Uropmabin zich aan de voet van de Uldofom een eigen

(1) Bij mijn recente bezoek aan de Apmisibil in April '72 bleken Miminsine en zijn zoons inderdaad een eigen woon- en leefgemeenschap te hebben gevormd.

sacraal mannenhuis bouwden, lieten zij de band met het oorspronkelijk sacraal mannenhuis op de Uldofom niet helemaal los. Later, toen ook de Kasipmabin en Alwalmabin uit elkaar gingen, bleef dit sacraal mannenhuis onder de hoede van Serembak, de oudste der Kasipmabin, alleen op de Uldofom achter. In zekere zin, doch eerder theoretisch dan praktisch, werd het door alle drie subclans in ere gehouden; hiërarchisch werd het van een hogere rangorde geacht dan de drie nieuwe *bokam-alut* (sacrale mannenhuizen), die door de subclans elk voor zich waren gebouwd. Van deze sacrale mannenhuizen werd het onderscheiden door de benaming *ap-diwohis* of *iwoh*; de betekenis van de term zelf is mij niet bekend.

Naarmate de drie subclans in ledental groeiden, minderde hun aandacht voor het hun gemeenschappelijke *ap-diwohis*. Sinds de dood van Serembak, de oudste der Kasipmabin, stond het totaal onbeheerd. Volgens mijn informanten was het de plicht van diens oudste zoon, Ebilkal, het beheer op zich te nemen, doch onder invloed van de gewijzigde omstandigheden bekommerde hij er zich niet om. Doordat het gebruikelijke overgangsrитуeel niet meer werd nagekomen — waarover in het vervolg van dit deel — had het zijn praktische betekenis geheel verloren. Bovendien had er zich reeds eerder een onregelmatigheid voorgedaan, toen de eerste der drie subclans, de Uropmabin, zich van de heuvel Uldofom verwijderde. Misschien ook speelde hierbij een rol, dat de taboe-relatie, de vier opstaande palen rond de vuurplaat, niet meer de oorspronkelijke palen waren (p. 278). Toen het *ap-diwohis* geheel dreigde te vervallen, heeft Binade, de jongere broer van bovengenoemde Serembak, tenslotte de vier opstaande palen rond de vuurplaat weggehaald en gebruikt in zijn sacraal mannenhuis te Sironaip.

Wel blijkt een dergelijk *ap-diwohis* nog betekenis te hebben voor de verspreid wonende Setamanki. Het wordt tenminste nog beheerd door Atungdam Setamanki, de oudste zoon van de oudste zoon. Maar hoewel dit aan al de in de Apmisibil woonachtige Setamanki gemeenschappelijke *ap-diwohis* volgens hun eigen oordeel hoger staat dan de verschillende *bokam alut*, vrees ik dat het hetzelfde lot zal treffen als dat van de drie subclans, zodra de huidige beheerder zal zijn gestorven.

Eigenlijk mag een *iwoh* nooit worden afgebroken; het mag alleen worden vernieuwd. Zoals we nader zullen bespreken, bestaan er in het Sterrengebergte nog enkele *ap-diwohis*, die waarschijnlijk dateren van ver uit het verleden en die een belangrijke rol spelen in de gedachtenwereld van de nu levenden.

Schematisch voorgesteld ziet men dus de volgende ontwikkeling. Een vader met zijn gezin (of getrouwde zoons en hun gezinnen) maakt zich los van de oorspronkelijke nederzetting. In de eigen, nieuwe nederzetting bouwt hij aanvankelijk een voor allen vrij toegankelijk mannenhuis (*bokam sal*) en hij bewaart de band met het sacrale mannenhuis in het dorp van herkomst. Zijn zoons echter gaan dit vrije mannenhuis beschouwen als een sacraal mannen-

huis, terwijl ieder hunner voor zich en zijn zoons een eigen vrij mannenhuis gaat bouwen. Het door hun vader gefrequenteerde sacrale mannenhuis in diens oorspronkelijke dorp krijgt nu in hun ogen de status van een *ap-diwohis*; hoewel het theoretisch in hoger aanzien staat dan de eigen *bokam-alut*, verliest het praktisch aan waarde.

DE SAMENSTELLING VAN DE BEWONERS VAN EEN NEDERZETTING

Bijna iedere nederzetting blijkt tot stand te komen op basis van gemeenschappelijke afkomst en van huwelijksbanden.

Het reeds eerder genoemde gehucht Nambakon bestaat uit drie gezinnen van de subclan Kasipmabin; deze weten zich aangewezen op het sacrale mannenhuis van het nabij gelegen Songbol, waar slechts één gezin van de Kasipmabin verblijft. De oudste van twee broers, Kasipalut Kasipmabin, woont met zijn gezin van vijf zoons en één dochter in het gehucht Nambakon. Zijn oudste zoon, Ijaluma, is reeds getrouwd, maar beschikt nog niet over een eigen woning. In feite vormen vader en zoon dus twee gezinnen. Het derde gezin te Nambakon is van een vabrzozo van Kasipalut. Zij hebben tezamen één vrij mannenhuis. Te Songbol verblijft de jongere broer van Kasipalut, Bubunok, met een gezin van twee zoons en drie dochters. In Songbol woont echter ook een zuster van Kasipalut en Bubunok; zij is getrouwd met een man van de clan Mimin, afkomstig van het aan de overzijde van de Okbi gelegen Okbetel. Op grond van hun relatie tot deze Mimin wonen er nog drie andere gezinnen van de clan Mimin. Zij hebben gezamenlijk een eigen sacraal mannenhuis. De Kasipmabin en Mimin hebben toegang tot elkaars sacraal mannenhuis, want beide clans behoren tot de groepering der Tukon. De kern van de twee op elkaar aangewezen nederzettingen Nambakon en Songbol vormen de twee broers en hun zuster; deze laatste vormt de schakel in de band met de Mimin.

In Sironaip zijn twee sacrale mannenhuizen, één van de Setamanki en één van de Kasipmabin, resp. behorend tot de groepering der Basin en Tukon. Bij deze twee sacrale mannenhuizen zijn nog zes gezinswoningen. De kern van deze nederzetting wordt enerzijds gevormd door de twee broers Anseripki en Alutwo Setamanki en hun zuster Kukenip. Kukenip is gehuwd door Binade Kasipmabin. Van de Kasipmabin zijn verder aanwezig de weduwe van Binade's oudste broer Serembak met haar talrijk gezin en diens oudste, reeds getrouwde zoon. Tenslotte verblijft nog te Sironaip Fefan Sipka met zijn gezin, een vluchteling vanuit de Okbaap.

Nemen we tot slot het nabij gelegen Benejakwol. Tot voor kort verbleven de Urfon tezamen met de Alwolmabin in het nu afgebroken dorp Jopmat-aip. Toen deze plek moest worden verlaten, omdat de oude Belilingning Lepki was bijgezet in het vrije mannenhuis (p. 88), bouwden de Urfon zich een eigen

nederzetting met een sacraal en een vrij mannenhuis te Benejakwol, terwijl de Alwolmabin een nieuwe nederzetting stichtten in het nabijgelegen Sikintil. Het initiatief om zich van de Alwolmabin af te scheiden ging uit van de oudste zoon, Bipnit. In het dorp Benejakwol staan nu vijf gezinswoningen: drie van Bipnit en zijn broers Denaweng en Tangontap, een vierde huis van hun moeder, die nog een kleindochter verzorgt, welk meisje niet harmonieerde binnen het gezin van Denaweng (p. 204); het vijfde huis tenslotte wordt bewoond door Takan Alwolmabin, die getrouwd is met de oudste dochter van de oudste der drie broers, Bipnit Urfon. Hun vader, de oude Mangoljondokrar, verblijft in het sacrale mannenhuis. De band met de Alwolmabin bleef behouden door middel van het huwelijk van de oudste dochter van Bipnit met Takan, die overigens ver van zijn vader en broers bij zijn moeder in de Oksop was opgegroeid; van de andere kant bleven de Urfon dicht bij Sironaip wonen in nauwe relatie met de daar wonende Setamanki: Bipnit Urfon is getrouwd met een zuster van Anseripki en Alutwo Setamanki.

Ik meen dat dit laatste voorbeeld het ideaal van wonen, enerzijds een zelfstandige eenheid, anderzijds met andere eenheden verbonden, het best illustreert. De kern van het dorp Benejakwol bestaat uit drie broers, terwijl zij én dicht verblijven bij de vaders zusters zonen der Alwolmabin én dicht bij de broers van de vrouw van de oudste der drie broers, de Setamanki. In de verhalen wordt stereotiep bij wijze van een volmaakte eenheid een groep broers ten tonele gevoerd; in hun geheel worden zij aangeduid met de naam van de oudste, bijvoorbeeld Bipnit, met daaraan vastgekoppeld een samenvatting van diens jongere broers in de term *ningbil*: Bipnit-*ningbil-kait*, Bipnit en zijn jongere broers gezamenlijk.

In deze eenheid delen in zekere mate ook de zusters. In gesprekken met de mensen van Iburbakon zal bijvoorbeeld veel vaker de naam vallen van Mibakur, de sinds de scheiding van haar man in het oorspronkelijk verband heropgenomen zuster, dan de naam van de vrouw van de oude Kangfung. Ditzelfde geldt van Okmimka, de zuster van Kitokmena Alwolmabin; hoe diens zes vrouwen heten, zou ik moeten navragen: over hen wordt niet gesproken. Bekend is dat Anseripki Setamanki een hechte band onderhoudt met zijn door Binade Kasipmabin getrouwde zuster en zijn broer Alutwo met de door Bipnit Urfon getrouwde zuster. Deze band bestaat hoofdzakelijk in het uitwisselen van geschenken. Dat Alutwo invloed zou hebben op de kinderen van Bipnit Urfon, mag worden betwijfeld; hoewel ik juist met Bipnit en zijn kinderen veel contact had, is mij hiervan nooit iets gebleken. De band tussen de vier mannen, de broers Anseripki en Alutwo met hun zwagers Binade en Bipnit openbaarde zich in het feit, dat de vier mannen gecombineerde tuinen bezaten binnen één grote omheining.

De bindende factor binnen de groep broers en zusters is de oudste broer. Zijn positie als zodanig is nauw verbonden met het sacrale mannenhuis. Een

term echter, waarin zijn relatie tot het sacrale mannenhuis ligt uitgedrukt, liet zich moeilijk achterhalen. De term *ngolki*, zoals de oudste wordt genoemd in verband met de oorlog, *ara-ngolki* (p. 271), wezen mijn informanten in verband met zijn bijzondere relatie tot het mannenhuis van de hand. De broers gezamenlijk worden *ngolkair* (de kern van de nederzetting) genoemd ter onderscheiding van de andere bewoners, de *kaka-bupki* (de mensen die opgenomen moeten worden, de gasten), zoals de vluchteling Fefan Sipka in Sironaip (p. 320). Mijn informanten prefereerden boven de term *ngolki* de term *bokam-sibilki* (lett. eigenaar van het mannenhuis), doch ik heb deze term zelden spontaan horen gebruiken. Toevallig kwam eens de uitdrukking *bokam-do-manonki*, lett. hij die het mannenhuis behoort mee te nemen, naar voren. Dit werd gezegd, toen Ebilkal Kasipmabin, oudste zoon van de oudste broer tot ergernis van zijn vaders jongere broer Binade zich niets aantrok van hun *ap-diwohis* te Uldofom, zodat Binade tenslotte zelf zich over de vier palen rond de vuurplaat ontfermde (p. 319), waarbij hij overigens aan de een *ap-diwohis* toekomende stabiliteit te kort deed. In verband met zijn broers en zusters wordt de oudste broer doorgaans aangeduid met de term *i bea*; in deze functie is het beheer van het sacrale mannenhuis zonder nadere distincties geïmpliceerd.

DE VERHOUDING OUDSTE ZOON EN VADER

Vanuit wat er is gezegd over de positie van de oudste broer ten opzichte van zijn jongere broers en eventueel zijn zusters, valt een nieuw licht op de verhouding tussen de oudste zoon en de vader. Binnen het gezin komt het gezag exclusief toe aan de vader. Mannelijke gasten worden niet in de gezinswoning ontvangen. Binnen de gezinnen van zijn jongere broers kan ook de oudste broer zich niet doen gelden. De vader vertegenwoordigt zijn gezin naar buiten. Binnen de groep broers, inzover zij samen een nederzetting vormen, valt het gezag toe aan de oudste der broers, hij vertegenwoordigt het dorp naar buiten. Hierbij zij verwezen naar de herkomst van de varkens, die na een oorlog aan de bondgenoten worden aangeboden (p. 281). Hieraan correspondeert dat de oudste doorgaans de meest invloedrijke is (p. 208). Zijn gezag gaat pas in als zijn jongere broers allen of bijna allen zijn getrouwd. Als het zover is, komt de vader tegenover zijn oudste zoon te staan en in deze tegenover al zijn zoons.

In één van de mij vertelde verhalen stoten we op de volgende scène. Terwijl een groep broers in één boom elk een eigen jachthut hebben gebouwd om van daaruit op vogels te jagen, komt de vader hen zeggen dat zij één bepaald soort vogel voor hem moeten reserveren. Wanneer later de jongste der broers de anderen hierop attent maakt, antwoorden zij hem, dat als hij naar hun vader

wil luisteren, hij zich maar bij hun vader moet voegen. Hij blijft echter bij hen. Wanneer deze broers later gezamenlijk in een tuin op een bergelling aan het werk zijn, sturen zij hun jongste broer naar boven om een gaffel te zoeken, die dienst kan doen als hark. Op weg naar boven ziet deze hoe hun vader bezig is de berg aan de top te splijten met de bedoeling dat zij allen onder een aardverschuiving bedolven zullen worden. Zij echter, gewaarschuwd door de jongste broer, hebben zich al in veiligheid gebracht, voordat de aardverschuiving plaats vindt. Vervolgens daalt de vader juichend van boven af, tussen aardkluiten en stenen speurend naar de overblijfselen van zijn verongelukte zoons. Wanneer hij echter plotseling tegenover hen staat en hen ongedeerd aantreft, probeert hij aan zijn houding een wending te geven. Zijn gejuich probeert hij uit te leggen als een gejammer, alsof hij diep geschokt was door het ongeluk, dat hen naar zijn mening was overkomen. Zij laten zich echter niet beetnemen. De broers laten de vader staan en gaan hun eigen weg onder leiding van de oudste.

Vergelijken wij hiermee de situatie van de man op zijn oude dag (pp. 216 vv.). Hoewel zijn vrouw in de tuin kan samenwerken met de tweede van hun beider zoons, is Mangoljondokrar Urfon aangewezen op zijn zusters zoons, de Alwalmabin. Samen met zijn jongste zoon Oktanton en een schoonzoon woont de eens invloedrijke Kitokmena Alwalmabin tamelijk ver van de nederzetting van zijn getrouwde zoons. Hij treedt echter nog wel op als oudste in het mannenhuis, hij heeft nog jongere broers. Kangfung, de oudste van de Uropmabin, geldt nog steeds als oudste van het dorp Iburbakon; in dit dorp wonen tevens zijn broers Nofutwok en Miminsine. Zou Miminsine zich met zijn zoons van Iburbakon losmaken, dan zou in de nieuw te vormen nederzetting het gezag niet toevallen aan Miminsine, doch aan diens oudste zoon Baman. Dit laatste voorbeeld dwingt ons weer tot voorzichtigheid, want juist tussen vader Miminsine en oudste zoon Baman meende ik een goede persoonlijke verstandhouding te kunnen bespeuren. Hiervan getuigen bijvoorbeeld hun gezamenlijke transacties met de schoonvader van Baman, Talarweng Kasipmabin. De structuren tenderen tot een hechtere verbondenheid tussen de broers onderling met de oudste broer als middelpunt dan in betrekking tot de hun gemeenschappelijke vader.

OPNIEUW DE DRAAGWIJDTE VAN DE GROEP

Aan de hand van de hiërarchie binnen de mannenhuizen laat zich de groepsvorming binnen de clans nader bepalen. Uitgangspunt is het mannenhuis dat door de oudste van de broers wordt gebouwd. Dit mannenhuis fungeert voor de broers gezamenlijk én voor de zoons van de oudste broer. De jongere broers bouwen naderhand voor zichzelf en hun zoons elk een eigen

mannenhuis, maar zij blijven tevens betrokken op het mannenhuis van de oudste broer. Hieruit volgt dat de jongere broers eerder inspraak hebben in het gezin van hun oudste broer, daar zij met deze en diens zoons het mannenhuis delen, dan dat de oudste broer inspraak heeft in het gezin van de jongere broers.

Concreet kan ik dit weer toelichten aan de hand van de situatie in het dorp Iburbakon. Het centrale mannenhuis, toebehorend aan de oude Kangfung, is de gebruikelijke verblijfplaats van hem en zijn zoons, Aserbir, Kangfungmut, Kalak-Witki en Sara. Bovendien zijn hier de broers van de oude Kangfung, Nofutwok en Miminsine op betrokken, ofschoon zij elk voor zich en hun zoons een eigen mannenhuis hebben gebouwd. De oudste zoon van Kangfung, Aserbir, vertoont de neiging zich als eigenaar te gedragen in concurrentie met zijn oude vader. Toen deze door zijn oudste zoon op de vingers werd getikt omdat hij niet genoeg brandhout aandroeg, nam hij tijdelijk de wijk naar het mannenhuis van zijn uxori-locaal getrouwde schoonzoon Eninki. Omdat Aserbir hun oudste broer is, blijven ook Kangfungmut, Kalak-Witki en Sara op dit mannenhuis betrokken, terwijl het de aangewezen verzamelplaats is voor de zoons van de oudste der broers, Aserbir. Al deze mannen hadden een zekere mate aan inspraak toen de zoons van Aserbir, Tuki en Bakonsonki, wilden trouwen; hiermee klopt, dat de bruidsprijs van Bakonsonki door zijn vader Aserbir bijna helemaal in het dorp Iburbakon zelf kon worden verzameld (p. 293). Tegenover dit voorbeeld van Bakonsonki staat het geval van Baman, de oudste zoon van de derde der drie dorpsstichters. In zijn huwelijk was minder inmenging; de groep waarbinnen hij verblijft beperkt zich tot zijn vader en zijn jongere broers. Zijn bruidsprijs werd grotendeels buiten het dorp Iburbakon verzameld. Toen Tuki, de oudste zoon van Aserbir verhinderd werd het hem toegezegde meisje Kolbakon Siktaop te trouwen, werd zij uitgehuwd aan zijn vaders jongste broer Sara. Tuki, Aserbir en Sara zijn aangewezen op een en hetzelfde mannenhuis. Toen de eerste vrouw van Baman verjaagd werd door zijn tweede vrouw Asung Kasipmabin, werd zij getrouwd door de jongere broer van Baman, Ngulanweng. Hun reële groep bleef beperkt tot de strikte nakomelingen van Miminsine; binnen deze groep werd een oplossing gezocht voor de gerezen moeilijkheden.

Hoewel op grond van de traditionele structuren binnen de groep van de oudste broer en diens gezin een zekere gebondenheid aan de plaats van het sacrale mannenhuis mag worden verwacht, heeft in meerdere gevallen juist deze groep het initiatief genomen tot afscheiding en daarmee tot splitsing van de oorspronkelijke groep. De groepering van de oudste der drie subclans, de Uropmabin, scheidde zich als eerste af van de grote groep te Uldofom om een zelfstandige leefgemeenschap te stichten aan de voet van deze heuvel (p. 318). De oudste broer der Ningdana, Sambil met zijn gezin, scheidde zich af van de grote groep der Ningdana te Oktanglap en bouwde zich een eigen mannenhuis

en gezinswoning te Amembakon. Terwijl Kasipalut Kasipmabin het sacrale mannenhuis te Songbol overliet aan zijn jongere broer Bubunok, vestigde hij zichzelf met zijn gezin te Nambakon (p. 320). Ik vraag mij af in hoeverre deze afscheiding juist van de oudste der broers met zijn gezin verklaard kan worden als een zich onttrekken aan de door de structuren opgedrongen inmenging van de jongere broers. Kajang, de oudste zoon van bovengenoemde Sambil Ningdana, bracht spontaan dit motief naar voren, toen hij wilde verklaren waarom zij zich van Oktanglap hadden losgemaakt en te Amembakon waren gaan wonen.

HOOFDSTUK XXI DE BOUW EN INGEBRUIKNAME VAN HET MANNENHUIS

DE VOORBEREIDENDE JACHT OP KABONG

Voordat met de bouw van een mannenhuis kan worden begonnen, moet er jacht worden gemaakt op *kabong* en er moet bouw materiaal worden verzameld. Het aantal mensen, dat direct belang heeft bij een mannenhuis, is beperkt; in Benejakwol waren dit de vader Mangoljondokrar, diens zonen Bipnit, Denaweng en Tangontap met de oudste en tweede zoon van Bipnit, Lesan en Kukrupki. De belanghebbenden kunnen beide voorbereidende werkzaamheden zelf verrichten. Eerst zullen zij het bouw materiaal verzamelen en vervolgens op jacht gaan. Dit jagen op *kabong* kan echter aan buitenstaanders worden uitbesteed. In het huidige stadium van ontwikkeling binnen de drie sub-clans worden de Uropmabin bij de bouw van een mannenhuis niet meer geholpen door de verwante subclans Kasipmabin en Alwolmabin; deze laatste twee doen nog wel een beroep op elkaar. Tot voor kort waren de Uropmabin en de Ningdana van Oktanglap elkaar hierbij behulpzaam. Omdat de Uropmabin de laatste keer, dat de Ningdana een mannenhuis bouwden, niet om medewerking waren verzocht, verwachtten mijn informanten ook niet dat de Ningdana nog zouden worden uitgenodigd te helpen. Nadien kon ik constateren, toen de Uropmabin van Iburbakon hun mannenhuis vernieuwden, dat zij hierbij niet door de Ningdana van Oktanglap maar door in de Oksemar verblijvende Uropmabin werden geassisteerd.

Iemand van zulk een verwante lineage wordt verzocht in de noodzakelijke *kabong* te voorzien. Hij wordt hiertoe als het ware gezonden. Men stelt hem een stuk varkensvlees uit het oude mannenhuis ter hand. De man, die deze opdracht aanvaardt, behoort dit vlees in zijn gezinswoning of in zijn mannenhuis te bewaren totdat hij zich van zijn opdracht heeft gekweten. Daartoe wordt iemand aangezocht, die de faam heeft altijd succes te hebben op de jacht. Dit succes wordt niet zozeer aan zijn eigen kwaliteiten toegeschreven, maar veeleer in verband gezien met *Seramki*, als zou hij bij deze in de gunst staan. De verschillende gegevens in deze duiden op een gecompliceerde achtergrond. Volgens één gegeven wordt het varkensvlees, dat men de jager geeft, in wezen aan *Seramki* gegeven; op grond daarvan zal *Seramki* de jager goedgunstig gezind zijn. Hiertegen pleit het gegeven dat de jager op de grens van cultuurgrond en oerwoud een paar bebladerde twijgen neemt, zichzelf

daarmee om het hoofd zwaait vanuit de veronderstelling dat *Seramki* hem met twijgen 'de ogen wil afsluiten', opdat hij de *kabong* niet zal opmerken. Vervolgens sluit hij met deze twijgen de weg achter zich af, opdat *Seramki* hem niet in het oerwoud zal kunnen volgen. Hiermee moet nog weer het volgende worden gecombineerd. Als de jager zonder buit terugkomt, wordt hem gezegd: '*Seramki* was jou niet goed gezind, jij hebt op *Seramki* zelf gejaagd'. Dit laatste zinsdeel verklaarden mijn informanten nader met de woorden: '*Seramki* kaapte alles voor hem weg' ofwel: '*Seramki* zelf had zich in *kabong* veranderd en daarom achtervolgde de jager de *kabong* tevergeefs'. De jager, die getuige de buit wel bij *Seramki* in de gunst staat, moet in ere gehouden worden. Wordt er een varken geslacht, dan moet men hein met een bijzonder stuk vlees bedelen. Van hem op zijn beurt wordt verwacht dat hij hiervan zal meedelen 'aan haar, die de *kabong* voor hem vastzette'. Met dit laatste worden wij geconfronteerd met een vrouwelijke geest, die de zorg heeft voor de *kabong* en op grond daarvan het wild kan vastzetten, zoals in het dorp de vrouw het te pijlen varken vastbindt aan een touw nadat zij het wat bataten heeft voorgegoid, opdat de man het dier meteen raak zal kunnen schieten.

Wij beluisteren in deze verschillende gegevens enige inconsequenties. Uitgegaan wordt van de veronderstelling dat *Seramki* de *kabong* beheerst; met behulp van varkensvlees wil men *Seramki* overhalen de jager bij de jacht behulpzaam te zijn. Anderzijds gaat men uit van de veronderstelling dat *Seramki* jaloers het bezit van de *kabong* tegen de mensen verdedigt: om de *kabong* voor zichzelf te houden verblindt hij de jager. In dit verband geeft men *Seramki* de pejoratieve benaming: *ol-mepki*. De preciese betekenis van het woord is mij niet bekend, doch de inhoud werd omschreven als zijn hebberigheid, steeds van alles wat de mensen hebben, met name van vlees, het beste te willen ontvangen; pas na hieraan voldaan te hebben kunnen de mensen zich veroorloven er ook van te eten. Zo verklaren jongeren het gebruik één der opstaande palen rond de vuurplaat in het mannenhuis met vlees te bestrijken. De band van *Seramki* met de *kabong* is zo sterk, dat hij zichzelf in zo'n dier kan veranderen; in deze gestalte houdt hij zich voor de jager verborgen of hij ontsnapt aan de achtervolging in geval de jager hem heeft opgemerkt. Tenslotte is er de vrouwelijke geest, die de *kabong* verzorgt, analoog aan de verzorging van de varkens door de vrouw des huizes. Zij is wel bereid voor de jager één van haar *kabong* vast te zetten, mits zij hiervoor in varkensvlees wordt betaald. Bij deze samenvatting moet ik het laten.

De buit waarmee de jager terugkeert, wordt te drogen gelegd in het mannenhuis. Tijdens de vernieuwing van het mannenhuis verbergt men het vlees in een draagnet ergens buiten in het struikgewas of in het vrije mannenhuis; hoofdzaak is dat het buiten het gezichtsveld van de vrouwen blijft.

AFBRAAK EN OPBOUW IN SACRALE SFEER

Zoals bij de bouw van gezinswoningen gebruikt men ook bij het vernieuwen van een mannenhuis zoveel mogelijk het oude materiaal. Daartoe lenen zich doorgaans de staanders en soms ook nog wel het dak. Mijn informanten vertelden dat de oudste van de broers zelf de nokbalk en de onderste laag vloerbalken (*ap-tafolki*) behoort te kappen, omdat dit kappen vergezeld moet gaan van desacraliserende spreuken (p. 142). Op deze basis zijn de mensen nadien vrij om ook voor andere doeleinden, bijvoorbeeld voor het bouwen van een gezinswoning, gebruik te maken van de bomen uit het oerwoud. Het is dus een soort eerstelingen-ritueel. De andere werkzaamheden kan de oudste verdelen onder de betrokkenen.

Gedurende de bouw mogen de mannen geen contact hebben met de vrouwen, zij trekken zich uit het gemeenschapsleven terug binnen de omheinde ruimte. De verwante lineage van de Uropmabin bracht dagelijks in Iburbakon de benodigde bataten en suikerriet. Tot na het officieel in gebruik nemen van het mannenhuis mogen de belanghebbenden geen water drinken. Hun dorst lessen zij met het uitkauwen van suikerriet of door het binnenste van de pisangstengel uit te zuigen. Water drinken zou zware plensbuien tot gevolg hebben. Worden zij desondanks toch door regen overvallen, dan kan dit worden toegeschreven aan vijanden, die de regen hebben afgeroepen.

Bij het afbreken van het bestaande mannenhuis worden de vier palen rond de vuurplaat ceremonieel uitgetrokken. Hiertoe neemt de oudste broer een stuk varkensvlees. Terwijl zijn jongere broer het vlees mee vasthoudt, snijdt de oudste met een bamboemes een stuk voor hem af. Bij ieder van de belanghebbenden wordt deze handeling herhaald. Terwijl ieder van hen het stuk vlees tussen de tanden geklemd houdt, trekken zij gezamenlijk de opstaande palen uit. In de gaten, die in de grond achterblijven, worden stukken voor het smoren van vlees gebruikt blad gegooid. Misschien geldt deze handeling al de vier palen, misschien alleen de ene paal rechts achter. Van het afbraakmateriaal mag niets blijven slingeren. De palen bindt men samen en worden zolang bewaard onder de overstek van een bestaand huis. Wat niet opnieuw kan worden gebruikt, zoals de latten uit de bewanding en de oude rotan, wordt op een hoop verzameld om later in het nieuwe mannenhuis te kunnen worden verbrand.

Bij de bouw volgt men het schema dat voor de bouw van een woning geldt, waarbij aan meerdere handelingen een bijzondere betekenis wordt verbonden. Terloops zijn mij enige van deze bijzonderheden genoemd, doch ik heb ze niet uitgewerkt. Opvallend is bijvoorbeeld het gebruik van een lange rotan. Wanneer men de nokbalk vastlegt, begint men met deze te bevestigen aan de hoofdstaander aan de achterkant. Via de nokbalk leidt men de rotan naar de hoofdstaander aan de voorkant. Na deze twee palen met elkaar verbonden te

hebben, laat men de rotan langs de staander naar beneden lopen, zodat het uiteinde nog weer kan worden gebruikt bij het bevestigen van de deurspijlen. Ieder die in het vervolg door de deuropening naar binnen gaat en daartoe naar de deurspijl grijpt om zich op te trekken, zal — zonder dat hij het zich bewust hoeft te zijn — deze rotan aanraken. Het gevolg is, dat de gasten geen weerstand kunnen bieden, als hen door de vaste bewoners van het mannenhuis een verzoek wordt gedaan, terwijl de bewoners zelf, die naar elders gaan om iets te vragen, verzekerd zijn van succes.

OMGEVEN DOOR EEN SLANG

Bijzondere aandacht geniet bij de drie subclans de *maleng*, de voorgebogen staak die bij wijze van rib aan de binnenkant van de woning de staanders verbindt. Deze *maleng* wordt in verband gebracht met een slang, in deze situatie aangeduid met de term *kakufet*. Zoals zij bij wijze van geheimtaal varkens- en *kabong*-vlees aanduiden met de term *olkut-min* (lett. anusdingen), zo duiden zij in verband met het mannenhuis alles wat onder het genus *awot* (reptielen) valt aan met de term *kakufet*; de gebruikelijke term *awot* mag in deze situatie niet worden genoemd. Op grond van het feit dat deze *kakufet* in verband gebracht wordt met de alle staanders omvattende rib of hoepel, mag worden geconcludeerd dat hun een slang voor ogen staat. Hij heet de mensen enerzijds tegen de vijanden van buiten te beveiligen, anderzijds de mensen binnenshuis koesterend te omsnoeren.

In het algemeen geldt van de drie subclans dat zij geen *awot* mogen eten, reptielen zoals slangen, leguanen, tijtjaks en dergelijke. Want — zullen zij zeggen, het is *nu-beaki*, onze oudste broer. Deze uitspraak wordt gefundeerd op een mythe.

Deze spreekt van een bepaald soort slang, *sofomiki*, van een lengte echter als in de Apmisibil in feite niet voorkomt. De mythe speelt nabij de Afom, de met sneeuw bedekte Julianatop. De slang lag te slapen binnen de schors van een eikenboom. Toen een vrouw op weg naar de tuin naar materiaal zocht om vuur te kunnen maken, zag zij deze eikenboom. Zij was bezig een stuk van de schors af te trekken, toen plotseling de slang te voorschijn kwam, waarop zij verschrikt een stap achteruit zette. Hij fleemde haar om dichterbij te komen, doch zij draaide zich om en ging naar huis terug. Op dat tijdstip lag het dorp geheel verlaten, iedereen had zich al naar zijn werk begeven. Zij ging alleen in huis zitten, en terwijl zij zo nu en dan het vuur aanblied of oprakelde, wachtte zij stil af wat er verder zou gebeuren. Toen het middag geworden was, kwam langs de weg die zij gegaan was ook de slang. Hij stak zijn kop door de deuropening, beet zich vast aan haar tepel en slingerde vervolgens zijn staart naar binnen. Met de tepel in zijn bek legde de slang zijn kop op haar schouder te rusten, terwijl

de rest van het slangenlijf haar omkronkeld hield. (Dit beeld hebben we al eerder ontmoet in één der verhalen; P: 158). In deze toestand werd zij later door haar huisgenoten aangetroffen. Toen zij op hun verschrikte vraag hoe dit gekomen was, de voorafgaande gebeurtenis had verteld, stelde zij tot slot zelf voor om naar de Afom terug te gaan. Meteen toen zij dit voorstelde, liet de slang los en begaf zich onmiddellijk op weg. Onderweg wachtte hij haar op en samen zetten zij de tocht voort naar de Tsopfalufalu, een meer aan de oorsprong van de rivier Oktosop, bronrivier van de Digul. Hij nam haar mee het meer in. Onder het wateroppervlak zag zij het verblijf van de slang en zijn jongere broers. Zolang de slang bij haar in huis was geweest, had hij slechts zoals slangen doen gesist, nu echter sprak hij haar aan zoals mensen elkaar aanspreken. Hij vertelde haar dat hij en zijn broers die nacht gingen dansen. Zij echter zou niet mogen toekijken. Zij kon zich beter maar in huis te ruste leggen, en hij zou haar wel waarschuwen, wanneer de dageraad aanbrak. Zodra zij zich in huis teruggetrokken en te ruste had gelegd, trokken hij en zijn jongere broers hun *opka*(lett. opperhuid, nu tevens kleding) uit en samen dansten zij de *bar*-dans. De vrouw kon niet nalaten toch te gaan kijken, even maar, meteen keerde zij terug om zich weer te ruste te leggen. Doch slechts voor korte duur, toen moest zij nog weer even kijken, en toen nog weer even. De dansers van hun kant bemerkten hier niets van totdat zij hun opperhuid weer wilden aantrekken. Toen de oudste zijn huid wilde aanschieten, paste deze hem niet meer; de huid was hem veel te wijd geworden en gleed meteen weer naar beneden. Terstond was hem duidelijk wat de vrouw had gedaan en daarom waarschuwde hij zijn broers: 'jongens, zij heeft staan kijken toen wij onze huid afgelegd hadden. Mijn huid glijdt nu van mij af en dat gebeurt jullie dus ook. Laat daarom hij die in een holle boom kan, in een holle boom —, die in een rotsholte kan, in een rotsholte —, die in een gat in de grond, in een gat —, die onder het dak kan, onder het dak gaan'. Hij zelf kroop weg onder de hoop, waarop men in de tuin het onkruid bijeen gooit.

Volgens een andere versie (of bij wijze van vervolg op het voorgaande) verbleef hij enige tijd in het dal tussen de Afom en de verder naar het westen gesitueerde berg Aplim. Vandaar heeft hij zich op weg begeven naar de Oktosop en zo is hij tenslotte in de Apmisibil aangekomen. In deze versie heeft hij zich, terwijl al zijn broers zich verborgen hielden, te slapen gelegd op de *maleng*, de alle staanders omvattende rib in het mannenhuis. Bij wijze van slotopmerking werd aan het bovenstaande toegevoegd dat de slang *sofomiki*, toen hij zijn huid niet meer aan kon trekken, veranderd is in een slang *mano*.

Op grond van deze gebeurtenis noemen de drie subclans alle reptielen

nu-mabin, onze familie, gewoonlijk bedoeld als familie van moeders kant. Zij mogen reptielen wel doden, doch niet opeten. Zolang zij aan het bouwen zijn moeten ook de vrouwen, voor wie anders deze taboe-relatie niet geldt in zover zij afkomstig zijn van andere clans, zich daarvan onthouden. Bespeuren de mannen tijdens het bouwen een *awot*, bijvoorbeeld een kleine hagedis, binnen het omheinde plein, dan bedekken zij hem met een stuk boomschors of zij leggen er een stuk rotan omheen.

Hoewel de Setamanki wel reptielen eten, bracht ook Anscripki Setamanki spontaan bij het horen van het woord *sofomiki* deze slang in verband met het de Setamanki toebehorende mannenhuis. Het is dus nog de vraag of niet een veel grotere groep clans dan alleen de Urop-, Kasip- en Alwolmabin een relatie aanneemt met deze slang.

DE VIER PALEN ROND DE VUURPLAAT

Het hoofdaccent bij de bouw van het mannenhuis valt op de vuurplaat en haar entourage. In afwijking van het bij gezinswoningen gebruikelijke schema wordt bij het mannenhuis eerst de bewanding aangebracht, voordat men zich met de vuurplaat gaat bezighouden. Bovendien wordt ook de ruimte tussen de vloer en de begane grond (*sek-jot*) omheind met dicht aaneengesloten latten gelijk de bewanding in het huis zelf (*ap-nguron*). Bij het mannenhuis kan men dus niet van buiten af onder het huis komen. Na voltooiing der bewanding begeven de bouwers zich gezamenlijk door de in de vloer binnenshuis uitgespaarde rechthoek binnen de omheinde ruimte onder de vloer. Deze vloer bevindt zich bij een mannenhuis bijna een meter boven de begane grond. Op de plek waar de onderbouw van de vuurplaat moet komen, wordt een vuur aangelegd. Op dit vuur legt men gedroogd, in bladeren gewikkeld *kabong*-vlees, dat vervolgens door de mannen gezamenlijk wordt gegeten. De botten en de bladeren worden in het vuur verbrand. Nadat de as verspreid is, maakt men met een korte, aangepunte stok een gat in de grond, bestemd voor de opstaande paal van de vuurplaat. Voordat de paal in het gat wordt geplant, gooit men op de bodem een steen, aangeduid met de term *okur* (moeder). De bedoeling is te voorkomen dat taro, bataten en mensen langs dit gat zullen verdwijnen. Dit gebruik staat in nauw verband met het slot van het verhaal *Mopturuktamonki*.

Aan het einde van dit verhaal knoopt een vrouw een heel groot draagnet. Terwijl haar man op jacht is, verzamelt zij in haar net alles wat er maar is aan varkens, *kabong* en vogels. Vervolgens trekt zij één voor één de *ap-wimki*, de palen waarmee de overstek van het huis wordt ondersteund, uit, klaarblijkelijk niet vindend wat ze zoekt, want ze laat de palen meteen weer in het gat terugglijden. Onder de hoofdpaal voor de ingang van het

huis gaapt haar een bodemloos gat tegen, dit was wat zij zocht. Met draagnet en al verdwijnt zij in dit gat. Wanneer de man zonder buit van de jacht terugkomt, lucht hij zijn teleurstelling en ergernis in het danslied: 'hoc ik ook zocht, er was niets; alles heeft zij meegenomen naar Milum in de Oksibil'. Ook hij trekt één voor één de palen uit totdat hij stoot op het bodemloze gat onder de hoofdstaander. Hij verdwijnt hierin met medenemen van zijn boog. Het gat voert naar Mangabip, een nederzetting nabij de samenvloeiing van de twee rivieren Oktse en Oktsop, ten zuiden van de grote waterscheiding. Dit dorp geldt als de bakermat van bepaalde clans in het Sterrengebergte. De vrouw bindt hier voor hem een varken vast, opdat hij het kan pijlen. Wanneer hij op haar uitnodiging ook nog een tweede varken heeft gepijld, breekt zij zijn boog middendoor en beide helften plant zij in de grond. Tot zover dit verhaal.

Een herhaling van wat in dit verhaal gebeurde moet worden voorkomen; daartoe laat men een steen vallen op de bodem van het pas geboorde gat. Vervolgens neemt men de belangrijkste van de vier palen. Tegen de onderkant van deze paal plakt men spek van het buikstuk van een varken, omwikkelt het met voor smoren van vlees gebruikte bladeren en plant dit in zijn geheel op de in het gat geworpen steen. Onder het uitspreken van bezweringen wordt de paal opgetrokken en opnieuw in het gat gedreven. Deze opstaande paal reikt tenslotte bijna tot aan één van de in het dakgeraamte parallel aan de nokbalk aangebrachte palen, de *ap-ngil* (lett. huis-nieren).

Hoewel er om de vuurplaat vier palen staan en soms de andere palen analoog aan de eerste paal worden behandeld, is de aandacht geconcentreerd op de achterste paal rechts, gezien vanuit de deuropening. Voor deze palen gebruiken de drie subclans de houtsoort *il*. Andere clans maken gebruik van de houtsoort *kafet*. De Urfon gebruikten aanvankelijk ook *il*, maar zijn onlangs overgegaan op *kafet*. Beide houtsoorten zijn uitgesproken hard. Op de duur gaan de donkergetinte palen glanzen, wat nog bevorderd wordt door het veelvuldig aanraken met vette handen en door het bestrijken met vlees en vet. Pas tegen het einde van mijn negenjarig verblijf ontdekte ik toevallig dat niet alle clans de houtsoort *il* hiervoor gebruiken. Een haastige poging om te achterhalen in hoeverre in het gebruik van verschillende houtsoorten een systeem in acht genomen wordt, strandde, omdat iedere informant ervan uitging, dat andere clans dezelfde houtsoort gebruikten als zijn eigen clan.

Verondersteld mag worden dat deze paal, oorspronkelijk in combinatie met de drie andere palen louter functioneel in verband met het drogen van brandhout (p. 311), verheven is tot een symbool. Ik wil proberen dit symbool nader te duiden, doch wil vooraf duidelijk stellen dat de interpretatie van mij zelf komt. Deze paal wordt in verband gebracht met de aanwezigheid van *Seramki* in het mannenhuis. Hierlangs strijkt men van de jachtbuit minstens

een bot of veer, die vervolgens in het vuur wordt verbrand. Mijn jongere informanten stemden er volledig mee in in de paal een symbool te zien van *Seramki* zelf, verdicht in het beeld van het mannelijk lid, in de dynamiek van de copula. Deze stelling laat zich met de volgende argumenten staven. Allereerst is er de opmerking, die terloops lachend wordt gemaakt, ter kennisgeving dat iemands koker niet op zijn plaats zit: 'ik zie jouw *beaki* (oudste broer)'; *nu-beaki* is behalve oudste broer of de grootvader de normale aanduiding van *Seramki*. Uit opmerkingen die omstanders maakten, wanneer iemand een paal in de grond dreef, ronddraaide, terugtrok en opnieuw in hetzelfde gat dreef, bij welke handeling heel het lichaam de bewegingen van de paal volgt, bleek dat zij in deze handeling een suggestief beeld zagen van de copula. Een ander gegeven levert de jacht. Wanneer een man jacht wil maken op *nal-alut* (lett. sacrale vogels), een bepaald soort vogels, zoekt hij een kale plek uit in het oerwoud. Aan de rand van deze kale plek, nabij het struikgewas, plaatst hij een stok in de grond, schuin naar boven gericht. Deze stok wrijft de jager in met varkensvet. Een kale plek in het oerwoud is pas ideaal, wanneer er zich een plas water bevindt. De schuin naar boven rijzende stok wordt op deze plas water gericht. Hierbij gaat men ervan uit, dat de vogel op de van vet glanzende stok zal gaan zitten om zich vervolgens in de plas water te baden. Ik kan mij voorstellen dat een glinsterende plas water in het oerwoud inderdaad kan functioneren om de vogels naar beneden te lokken. Belangrijker is dat al mijn informanten daarvan overtuigd waren. De verklaring van de van vet glanzende, schuin oprijzende, op de plas water gerichte stok moet, lijkt mij, verstaan worden tegen de achtergrond van hun visie op de *nal-alut* (sacrale vogels). Deze vogel weerspiegelt een oerstadium van de mens. Op zichzelf is geen enkel argument overtuigend; in samenhang echter wijzen zij wel in een bepaalde richting.

Zo deze paal symbool is van het mannelijk lid, dan is het vooraf geboorde gat een symbool van de vagina. De *tum-lop* (steen) moet men dan in verband brengen met de *we-lop* (clitoris), het spekachtig buikstuk van het varken, dat onder de paal geplakt is, met het sperma.

Na het plaatsen van de vier opstaande palen, maakt men de onderbouw van de vuurplaat. Nu echter wordt in afwijking van het bij huizenbouw gebruikelijk schema op de laag vette klei (*afatul*) een kluit leem neergelegd, waarop een weinig kalk (*ok-disok*) wordt verpulverd. Onder het uitspreken van bezweringen worden leem en kalk dooreen gemengd tot *om-mangol*, lett. taro-aarde. Nadat men de taro-aarde tegen de vette kleilaag heeft aangedrukt, wordt daaroverheen de *kutep*, grijsblauwe leem van de vuurplaat aangebracht. Deze leem wordt niet met water aangemaakt afkomstig uit een kalebas, doch men wringt er een tot ontbinding overgaand pisangblad boven uit. De pisang is iets vrouwelijks, verwant aan de stammoeder. Zodra de leem glad is afgestroken, gaat men over tot de ceremonie van het in gebruik nemen:

a-buton lett. hout blazen, vlam in het hout blazen. De ceremonie zelf zoals die bij de Uropmabin in gebruik is, is ontzuenderend simpel. Men legt wat droge bladeren op de leem, gelijk gebruikelijk wanneer men vuur wil maken en met behulp van een brandend tabaksblad blaast men hier de vlam in. Dit tabaksblad is aangestoken aan het vuur dat gedurende de bouw steeds buiten brandde om vuur bij de hand te hebben als iemand zou willen roken. Ontzuenderend simpel, als men hun dramatisch verhaal kent over de herkomst en het in bezit nemen van het eerste vuur.

DE HERKOMST VAN HET EERSTE VUUR

Het ontstaan van het vuur wordt in verband gebracht met de twee hoge bergtoppen Afom en Aplim. Volgens mijn informanten brandt het vuur daar 's nachts nog; 's morgens dooft het en 's avonds laait het opnieuw op. Of aan deze uitspraak in de realiteit iets beantwoordt is mij niet bekend. Dit vuur wordt aangeduid met de namen *Limkafin-ukwe*, *Lim-a-tenok*, *Limkinokjap* etc. Het eerste lid van deze woorden houdt verband met de bergtop Ap-Lim; het tweede lid duidt op vuur; *ukwe* bijvoorbeeld is vuur in de Kufel-taal, *tenok* moet volgens de Nalum-taal vertaald worden met 'dat hij brande'. Zoals Anseripki Setamanki mij dit verhaal vertelde – eigenlijk meer gericht tot zijn zusters zoon, Ioka Kasipmabin, dan tot mij – meen ik twee verhalen te onderscheiden: het verhaal over het ontstaan van het vuur zelf en een verhaal over iemand die probeert eigenmachtig het vuur te veroveren. Tot de kern van het verhaal behoren een man en vrouw, die worden aangeduid met de term *malner* (broer / zuster). De man zelf heet Ungki. De man, die eigenmachtig het vuur wilde veroveren, wordt aangeduid met de term *Kalakmabin-sine* bij wijze van eigennaam, één der voorvaderen van de huidige Uropmabin, Kasipmabin en Alwalmabin (p. 245). Ik had de indruk dat Anseripki deze episode toevoegde vanwege de aanwezigheid van zijn zusters-zoon.

Eerst deze episode met de *Kalakmabin-sine*. Terwijl Ungki, de oudere broer van de vrouw, bezig was een mannenhuis te bouwen, zat de *Kalakmabin-sine* toe te kijken. Ungki echter vertrouwde hem niet en was niet bereid zijn zuster ook slechts een ogenblik met deze man alleen te laten. Tenslotte werd de *Kalakmabin-sine* het wachten moe. Hij maakte de vrouw aan het schrikken en het moment van schrik benutte hij om haar dij omhoog te tillen. Terstond schoot een vlam omhoog en zette zijn gezicht in brand. En – hoewel dit detail mij verbaasde, doch Anseripki herhaalde het nog eens, zodat ik meen mij niet te vergissen – waar hij met de handen zijn gezicht bedekte, daar verdwenen de haren; waar hij zijn gezicht niet kon afdekken en tussen de ruimten der gespreide vingers bleef het haar staan. Zoals we zullen zien, is

deze episode in zekere zin een duplicaat, daar ook Ungki zelf de vrouw het vuur ontroofte.

Ungki was begonnen een mannenhuis te bouwen. Uit de beschrijving van Anseripki moet worden geconcludeerd dat hij dit mannenhuis om de vrouw heen bouwde, die in zich het geheim van het vuur verborgen hield. Hij bouwde een mannenhuis door een staketsel op te richten rond de top van de berg Aplim. Zonder dat Anseripki dit expliciet verwoordde, leek hij de vrouw met de bergtop van de Aplim te identificeren. Het bouw materiaal haalde Ungki van de berg Afom. Toen had Ungki nog niet de beschikking over vuur, hij kende zelfs het bestaan van vuur niet. Iedere keer opnieuw verwonderde hij zich erover, dat zijn zuster zijn bataten gepoft in haar draagnet voor hem klaar had staan, wanneer hij 's middags met een vracht bouw materiaal thuis kwam. Op de terugweg naar huis zag hij wel rook opstijgen, doch hier viel niets meer van te bespeuren, wanneer hij aankwam. Bij zijn binnenkomst zat zij daar eenvoudig, met de bataten gepoft in haar draagnet. Hij zijnerzijds vroeg haar niets, zij harerzijds vertelde hem niets. Hij probeerde haar te verrassen door langs een omweg met zijn bouw materialen naar huis terug te keren, doch zijn list leverde hem geen resultaten. Wel had hij ondertussen een vermoeden, omdat hij soms zag dat er rook en damp aan haar schoot ontsnapte. Hoe meer hij vorderde met de bouw, hoe sterker de behoefte aan vuur zich aan hem opdrong. Het vuur had hij nodig om het mannenhuis in gebruik te kunnen nemen. De *maleng* (alle staanders omvattende rib of hoepel) had hij al aangebracht, de vuurplaat zelfs had hij al gereed, maar toch wachtte hij nog een dag in de hoop dat zij uit zichzelf haar geheim zou prijsgeven. Toen het echter tegen de avond liep, was zijn geduld op. Hij greep haar bij de dijen en op het moment dat hij de dijen optilde, sloeg de vlam naar buiten. Met een bamboemes sneed hij de vlam bij de schaamlippen af, nam hem mee naar zijn mannenhuis en ontstak het vuur. 'Vervolgens maakte hij vuur (*angol faron*)'.

Hieraan denken wij – als dus Anseripki – als wij een stuk *delik* (houtsoort, waarop het vlees te drogen wordt gelegd; p. 311) uit het oude mannenhuis tot dunne sprietten splijten en daarna met deze tot een fakkel gebundelde sprietten, ontstoken aan het vuur op de vuurplaat, door het mannenhuis lopen onder het uitspreken van de namen Lim-a-tenok (dat de Lim brande) en Limkinokjap (betekenis mij niet bekend). Hiermee doelde hij op de ceremonie van het verdrijven van de kou en het binnenbrengen van de warmte in het nieuwe mannenhuis. Na het ontsteken van het vuur op de vuurplaat loopt de oudste onder het mompelen van bezweringen achter langs de om het vuur gezeten mannen het mannenhuis rond met in zijn hand een fakkel, die hij na afloop op het vuur gooit om op te branden.

Toen Ungki eenmaal het vuur had verkregen en op zijn vuurplaat ontstoken had, heeft hij het doorgegeven aan de mensen: 'Van de ene *kakadon-sine*

ging het over op de andere *kakadon-sine*, zodat van dorp tot dorp de rook begon op te stijgen'. Hoewel Anseripki vermoedelijk in het beeld van het doorgeven van het vuur de relaties tussen de verschillende clans wilde aangeven, raakte hij dat onderwerp niet expliciet aan. Hij begon met te zeggen: 'Zodra Ungki zijn eigen mannenhuis in gebruik had genomen door er het vuur in te ontsteken, gaf hij het vuur door aan de *Mimin-Kalakmabin-sine*. Vervolgens gaf hij het vuur aan de *Saksaka-sine* ten zuiden van de Oksibil'. Even later zei Anseripki: 'Hij gaf de oorsprong van het vuur aan die van Loknongbakon, opdat dezen het zouden doorgeven aan de *Saksaka-sine*'. Het bovengenoemde Loknongbakon is een dal ten zuiden van de Oksibil, de bakermat van de clan Ningdana. 'De Saksaka of Sepsepsiki hebben het vuur doorgegeven aan de *Basin-tena* (nakomelingen, leden van de groepering der Basin)'.

Terwijl Anseripki uitlegde hoe het vuur van de ene clan op de andere overging, gebruikte hij een beeld, ontleend aan de traditionele wijze van vuurmaken. Daartoe bezigt men in het Sterrengebergte een bijna van uiteinde tot uiteinde door midden gespleten plankje of stok. Omdat het niet helemaal gespleten is, blijven de twee gespleten helften tegen elkaar gedrukt. Tussen de twee helften wordt op het uiteinde een steen geklemd om ze uit elkaar te houden. Met een rotanomwikkeling wordt deze steen op zijn plaats gehouden. Dit plankje legt men op licht ontvlambaar materiaal, bijvoorbeeld droge bladeren. Vervolgens ontknoopt men de rotanstreng, die opgerold in het draagnet wordt meegedragen, wikkelt deze af en steekt een uiteinde onder het plankje door. Deze rotan haait men snel op en neer onder het met de voeten op de licht ontvlambare bladeren gedrukte plankje, totdat de bladeren beginnen te smeulen. Vervolgens blaast men hier de vlam in. De hiervoor bestemde rotan duidt men aan met de term *sibil*.

Anseripki nu vervolgde zijn betoog met te zeggen dat Ungki, zodra hij het vuur ontstoken had, een *kabong-kajang* (mij verder niet bekend) doodde. Deze *kabong* trok Ungki de pezen uit, uit zijn poten, zijn 'handen' en zijn staart. Van deze pezen maakte hij *sibil*. Deze *sibil* heeft hij over de verschillende clans verdeeld, opgerold zoals men de rotanstreng opgerold tot een kleine hoepel met zich meedraagt. Door hen deze *sibil* ter hand te stellen stelde hij hen in staat zelf het vuur te maken.

In het verhaal van het doorgeven van het vuur wordt vermoedelijk de onderlinge relatie der clans vastgehouden. De *Kalakmabin-sine*, waarschijnlijk identiek met de later genoemde *Mimin-Kalakmabin-sine*, die eigenmachtig het vuur had willen roven, ontving het nadien uit handen van Ungki. Of hij werkelijk de historische volgorde vasthield door deze persoon het eerst te noemen of enkel op deze persoon terugkwam, omdat deze al eerder ter sprake was gebracht, is mij niet bekend. Opvallend is dat Anseripki, zelf een Basin, als haarden vanwaaruit het vuur werd verspreid, noemde Loknongbakon en — in een ander verband — Tulerdir; de eerstgenoemde plaats heet de oorsprong

van de Ningdana, de laatstgenoemde van de Asemki en Saksaka of Sepsepsiki. Beide plaatsen worden gesitueerd ten zuiden van de waterscheiding voorbij het dal van de Oksibil. De Saksaka of Sepsepsiki heten nauw verwant te zijn aan de Asiki, de meest oorspronkelijke clan in de Okbi (p. 244v.); zij worden als twee verwante subclans gezien. De genoemde clans behoren alle tot de Tukon. Van deze ging het vuur over op de Basin. De hierboven aan de clannamen toegevoegde term *-sine* is de aanduiding voor zusters zoon. Uitgangspunt is dus de moeders broer, Ungki genaamd. De tussenschakel tussen enerzijds Ungki en anderzijds de *-sine* moet de vrouw zijn, die in zich het vuur verbergt. Zij wordt niet met name genoemd. Hier wordt een lijn gesuggereerd van de Basin in de persoon van Ungki via zijn zuster naar de Tukon. Van het bestaan van een vader wordt in deze visie geabstraheerd. Van de Tukon in de persoon van de *Mimin-Kalakmabin-sine* of de clan Saksaka loopt de lijn terug naar de Basin.

Enerzijds kan ik mij niet aan de indruk onttrekken dat het vuur met de vrouw wordt geïdentificeerd, dat het doorgeven van het vuur te maken heeft met het uithuwelijken van zusters of dochters. Anderzijds is de nadere precisering van het doorgeven van het vuur in het ter hand stellen van de *sibil*, pezen van een *kabong*, een aanduiding van het mannelijk element. De beelden *kabong*, staart, pezen gezien als een opgerolde, doch uit te rekken rotanstreng, roepen het beeld van het mannelijk lid op.

Het vuur was in de vrouw aanwezig; zij gebruikte het reeds voor het poffen van de bataten. Doch de man moest het met geweld te voorschijn roepen om er zelf over te kunnen beschikken. Zodra hij er over beschikt is het in de vorm van *sibil*; door deze *sibil* kan hij het telkens opnieuw als het ware uit de aarde te voorschijn trekken.

Zoals in het vervolg uitvoeriger zal worden behandeld, zijn de hier boven genoemde clans niet bedoeld naar hun huidige vorm, maar in een nog niet menselijke vorm, naar een voor-menselijk stadium.

DRINKEN VAN WATER EN LEGGEN VAN EEN STEEN

Zolang er aan het mannenhuis wordt gebouwd, mogen de belanghebbenden geen water drinken. Na het ontsteken van het vuur wordt één van de jongeren met een kalebas naar de bron gestuurd om water te halen. Als hij terugkomt, neemt de oudste buiten het mannenhuis de kalebas van hem over en met de ene hand de kalebas vasthoudend en met de andere hand over de buik van het watervat strijkend, desacraliseert hij het water met spreuken. Nadat hij zelf er van gedronken heeft, reikt hij de kalebas over aan de anderen om te drinken. Na deze ceremoniele dronk staat het ieder vrij om water te drinken.

Voor de ladder, die van de begane grond naar het een meter hoge platje leidt, wordt een steen in de grond gedrukt, opdat de varkens, de taro en de mensen voorspoedig zullen gedijen. Bij het op- en afgaan van de ladder stapt men telkens op deze steen. Ter afsluiting van het ceremonieel eten van de eersteling uit een batatentuin wordt telkens opnieuw deze steen in de grond vastgedrukt.

Met deze ceremonie is de inwijding van het mannenhuis als zodanig voltooid. De mannen mogen echter niet zonder meer terug in het maatschappelijk leven. Zij moeten zich minstens nog twee dagen binnen de omheinde ruimte van het mannenhuis ophouden, zoals een vrouw zich nog twee dagen in de gezinswoning heeft op te houden, wanneer zij de baby van het menstratiehutje naar de gezinswoning heeft overgebracht (p. 171).

DE DOOR *KABONG* GEGARANDEERDE RUST IN HET MANNENHUIS

Hoewel het sacrale mannenhuis in eerste instantie wordt geassocieerd met *Seramki*, zijn er ook nog andere figuren mee verbonden. In het mannenhuis van de Uropmabin te Iburbakon komen voor de nacht regelmatig de *nan-atang* (lett. moeder-vader), die men zich voorstelt als een *kabong*-paar van het soort *tasip* of *tasip*. Deze soort komt in de Apmisibil niet voor, wel verder stroomafwaarts. Hun eigenlijke verblijfplaats denkt men zich aan de voet van de berg Long ten zuiden van de Oksemar. Daar wonen zij in de verdorde bladeren van de rode pandanusvrucht. Na de inwijding worden zij door de mannen uitgenodigd naar het mannenhuis te komen door taro en varkensvlees voor hen gereed te leggen met de woorden: '*nan-atang*, hier is dat van jullie beiden, komt het halen'. Later eten de mannen deze taro met het varkensvlees ceremonieel door er beurtelings een hap van te nemen.

Hun weg van de berg Long loopt ondergronds naar de zuidkant van de bergrug Lelum. Daar komen zij via een gat aan de oppervlakte en vandaar vervolgen zij bovengronds hun tocht naar Iburbakon. Het dorp zelf wordt door hen niet betreden. Zij komen binnen langs het paadje naar de *ol-buk*, het uitsluitend voor de mannen bestemde privaat achter het mannenhuis. In Iburbakon bestaat dit privaat uit een met struiken en bomen omgeven natuurlijke glooiing, waar men een boomstam over heeft laten vallen. Vanwege de *nan-atang* mogen bomen en struiken hier niet worden gerooid. Dat zij regelmatig in het mannenhuis verblijven valt te constateren aan de *ul-sapakal*, mosachtige begroeiing op de door de overstek van zonlicht beroofde strook grond opzij van het mannenhuis. Op deze plek doen zij tweeën hun behoefte. Komen zij regelmatig, dan groeien ook de rondom het mannenhuis geplante gewassen voorspoedig; blijven zij weg, dan leiden deze planten een armetierig bestaan.

Tengevolge van het verblijf der *nan-atang* in het mannenhuis genieten de mensen een weldadige nachtrust. Deze twee *kabong* vegen de vloer schoon, zodat de boomschors behaaglijk aanvoelt, wanneer de mannen zich hierop neervlijen. Zouden zij een nacht niet komen, dan zou er van slapen bij de mensen niet veel terecht komen. Zij zouden maar opzitten en de morgen afwachten. Dit *kabong*-paar koestert de mensen (*ningoron*). Op de vraag hoe zij zich dit *ningoron* voorstelden, antwoordden mijn informanten: 'Zij tweeën strengelen zich ineen om samen gemeenschap te houden en zij blijven ineen gestrengeld totaan het morgenlichten'. Dat de mensen daardoor een goede nachtrust genieten, werd in de formulering uitgedrukt als een gevolg van hun gemeenschap. Het aanbreken van de dageraad werd in causaal verband gebracht met het feit dat de twee zich uit hun ineenstrengeling losmaken. Bij het morgenlichten begeven de twee zich weer naar de berg Long. Daar mogen zij niet door de mensen worden gestoord, op straffe dat de twee zullen wegblijven en de mensen van hun slaap zullen worden beroofd.

Enerzijds hebben zij een weldadige invloed op de mensen (*botdaklon*), anderzijds kunnen zij de mensen ziek maken. Toen Kangfungmut eens ernstig ziek was, legde men de oorzaak bij de *nan-atang*. Zij hadden hun nagels in zijn vlees geslagen en hielden hem met hun staarten omkneld. Opdat hij zou genezen, hebben zijn medebewoners een zoenoffer moeten brengen.

Met de *nan-atang* ook worden de voor smoren gebruikte bladeren in verband gebracht, die in Iburbakon na de maaltijd in het moeras opzij van het mannenhuis worden weggegooid. Door deze bladeren te eten zijn de twee in staat om 's nachts de mensen borstvoeding te geven. Copuleren en borstvoeding geven liggen heel dicht bij elkaar; beide handelingen zijn vormen van *ningoron* (koesteren) en heilzaam (*botdaklon*) voor de kinderen. In de formulering werd geen precisering naar functie gemaakt; beide handelingen, copuleren en borstvoeding geven, werden van beiden tezamen gezegd.

Typerend voor de visie op het mannenhuis als het centrum van de nederzetting is dat de belangstelling en zorg van deze voorouderfiguren enkel de bewoners van het mannenhuis raakt. Zij komen en gaan langs de weg achter het mannenhuis; verder dan het mannenhuis leidt hun weg niet. Dit geldt overigens voor al de voorouderfiguren, die onder diverse symbolen zoals de slang en de staander naast de vuurplaat, in het mannenhuis aanwezig worden geacht. Hier staat tegenover dat het mannenhuis niet werkelijk tegen vijanden is versterkt. De beveiliging die in de vorm van een omheining is aangebracht, is alleen gericht op het weren van de vrouwen.

HOOFDSTUK XXII HET INSTITUUT VAN DE CULTUSGROEP EN DE TARO

Door middel van een bepaalde ceremonie wordt iedere jongen lid van het mannenhuis van zijn woongemeenschap. Binnen de leden van elk mannenhuis tekent zich echter nog weer een tweede groep af, de mannen aan wie de benaming *kaka-alutki* (sacrale mannen) toekomt. Terwijl de anderen zich alleen mogen ophouden in het voorste gedeelte van het mannenhuis, hebben de *kaka-alutki* hun plaats in het achterste gedeelte nabij de belangrijkste van de vier opstaande palen rond de vuurplaat. Zij zijn als het ware tot de kern van het mannenhuis doorgedrongen, zij vormen de kern van de leden, die daarin thuishoren. Terwijl zij die zich enkel in het voorste gedeelte mogen ophouden fungeren als toeschouwers, voltrekken de *kaka-alutki* de cultushandelingen. Bij nader toezien blijkt ook binnen deze kern een zekere vorm van hiërarchie te bestaan. Hoewel in hun eigen benaming deze kernleden eerder getekend worden als naast elkaar staande individuen, heb ik hen op grond van hun exclusiviteit naar buiten aangeduid met een collectief: leden van de cultusgroep (p. 44).

KERNLID OP GROND VAN KEUZE

Bij het noteren van de kernleden van een bepaald mannenhuis valt op dat niet alle oudere mannen, die tot het mannenhuis toegang hebben, tot de kern blijken te behoren. Ik laat hier de namen volgen van de kernleden van het centrale mannenhuis in Iburbakon en tevens de namen dergenen, die blijkbaar zijn gepasseerd. Van de drie broers, van wie de huidige bewoners van dit sacrale mannenhuis afstammen, behoren de twee oudsten, Kangfung en Nofutwok tot de kern, doch niet de derde der broers, Miminsine. Drie zoons van de oudste der drie broers maken er deel van uit, te weten Aserbir, Kangfungmut en Kalak-Witki. Tussen Kangfungmut en Kalak-Witki was er nog een broer, Silipmen. Deze, uxori-locaal getrouwd en vrij spoedig na zijn huwelijk gestorven, was geen kernlid. De enige zoon van de tweede vrouw van Kangfung, Sara, is geen lid; in tegenstelling tot bovengenoemden was hij op het moment van registratie ook nog niet getrouwd. Van de drie getrouwde zoons van de tweede der broers is alleen de oudste, Kunopmen, kernlid; beide andere getrouwde zoons zijn ouder dan bovengenoemde Kalak-Witki, zoon

van de oudste der drie broers. Van de derde broer, Miminsine, is geen enkele zoon kernlid, hoewel er reeds drie zijn getrouwd. Van de uxori-locaal getrouwde schoonzoons der oudste drie broers is er geen in de kerngroep opgenomen. Welgeteld zijn er slechts zes personen in het dorp Iburbakon *kaka-alutki*, de oudste der broers met drie van zijn zonen, de tweede der broers met één van zijn zonen.

Blijkbaar is er een keuze gemaakt uit al diegenen, die tot het mannenhuis toegang hebben. De oudste zoons komen hiervoor het eerst in aanmerking, doch uit het feit dat de oudste zoon van de derde broer is gepasseerd, blijkt al dat oudste zoon zijn op zichzelf geen doorslaggevende reden is. Mijn informanten veronderstelden dat Aserbir, oudste zoon van Kangfung, eerder zijn tweede zoon Bakonsonki in de kern zou opnemen of als kandidaat aan de anderen voorstellen, dan zijn eerstgeborene, Tuki. Als argument brachten zij naar voren, dat de verhouding tussen Tuki en zijn vader niet goed ligt. Tuki is te eigengereid, niet inschikkelijk voor zijn vader, terwijl Bakonsonki zich juist door deze eigenschappen onderscheidt. De bij de keuze gehanteerde norm is de mate van volgzaamheid; volgzaamheid met betrekking tot de tradities, welke echter gemakkelijk met de belangen van de oudere kernleden worden geïdentificeerd. Een kernlid zal alleen die persoon als kandidaat naar voren schuiven, die zijn eigen positie binnen de kern zal verstevigen. Binnen de kern zijn niet alle leden evenwaardig; de stem van de oudste der drie broers weegt zwaarder dan de stem van de andere twee, getuige het feit dat van de oudste broer drie zoons, van de tweede broer één en van de derde geen enkele zoon tot de kerngroep behoort.

Nieuwe leden worden bij voorkeur opgenomen ter gelegenheid van de bouw of de vernieuwing van het bestaande sacrale mannenhuis. Het opnameceremonieel is verweven in het ritueel eten en opnieuw planten van de taro, aansluitend op de officiële ingebruikname van het mannenhuis door het ontsteken van het vuur.

HET RITUEEL ETEN EN PLANTEN VAN DE TARO

Alvorens in te gaan op het ritueel eten en planten is een korte uiteenzetting gewenst over de taro in het algemeen. De plant is gemakkelijk te herkennen aan de brede, neerhangende bladeren. Conform de visie van de Nalum kan men in deze plant drie delen onderscheiden: de bladeren bovengronds, de hals gedeeltelijk boven- en gedeeltelijk ondergronds en tenslotte de peervormige eetbare knol in de grond. Aan de hals net onder het aardoppervlak ontspringen via verdikte wortels de nieuwe scheuten. Wanneer de moederplant wordt uitgetrokken, worden ipso facto de verbindingen met de scheuten verbroken en kunnen deze beginnen met eigen knolvorming en het

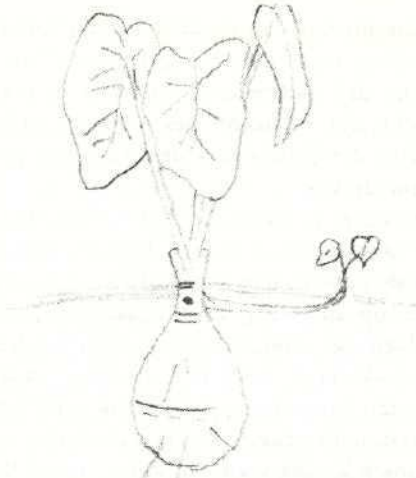


fig. 7 Schets groei van de taro.

voortbrengen van nieuwe scheuten. Het eigenaardige van de taro is dat de hals of de kop, na van de eigenlijke knol te zijn afgesneden opnieuw kan worden geplant. Aan de hals (kop) zet zich een nieuwe knol en ontspringen nieuwe scheuten. Hoewel in het Sterrengebergte soms nog taro boven de 2000 m wordt aangetroffen, geldt 2000 m. in het algemeen wel als de grens. In de veel lager gelegen Oksibil vallei gedijt de taro voorspoediger dan in de tamelijk hoog gelegen Apmisibil. In de Oksibil komt men de mensen tegen met hele draagnetten vol *om-don*, koppen van pas geoogste taro, die opnieuw moeten worden geplant, terwijl men in de Apmisibil gewoonlijk de nieuw te planten koppen in de hand meedraagt. In tegenstelling tot de Oksibil treft men in de Apmisibil geen exclusieve taro-tuinen aan. Taro wordt zowel verspreid in een batatentuin geplant als daarbuiten. De varkens zijn niet in taro geïnteresseerd, zodat men niet aan omheinde ruimten is gebonden. Bij voorkeur kiest men voor het planten zwarte, rulle grond uit, bijvoorbeeld rondom in tuinen achtergebleven boomstronken, in natuurlijkerwijs gevormde glooiingen, waar de zwarte aarde is samengespoeld, etc. Taro-planten worden bemest met bladeren en zwarte aarde, aan de planten wordt dus individueel zorg besteed. De taro geldt als persoonlijk bezit van de planter; alleen de planter komt het recht toe een knol uit te trekken. Een kind mag niet aannemen, gelijk ten aanzien van bataten het geval is, dat zijn ouders er bij voorbaat mee zullen instemmen, wanneer het hun taro rooit als het honger heeft. Als voedsel wordt de taro hoger aangeslagen dan bataten; de term *om* (taro) heeft bij hen de betekenis gekregen van voedsel, zoals brood in onze gewesten.

Vóór het gebruik wordt de knol gewassen en ontdaan van zijn wortelharen. Met de vuurtang wordt in de as op de vuurplaat een diep gat gemaakt, hier wordt de knol ingestopt en weer met as toegedekt. Gewoonlijk moet de knol

nog eens worden gekeerd. Zodra de taro gaar is, wordt hij met de vuurtang uit de as genomen, neergelegd op de rand van de vuurplaat en vervolgens, nadat men de hand met een oud draagnet tegen de hitte heeft beschermd, opnieuw ter hand genomen om er met een soort schuursteen de korst af te schuren. Bij voorkeur eet men taro dampend op. Naar ons gevoelen is de taro neutraal van smaak; droog en draderig wanneer hij reeds is afgekoeld.

Behalve over veel gedroogd *kabong*-vlees moet men bij de ingebruikname van een mannenhuis de beschikking hebben over een flinke hoeveelheid taro. De Uropmabin van Iburbakon moeten bovendien in het bezit zijn van een speciaal soort, pas geschoten *kabong*, welke in het dagelijks leven wordt aangeduid met de naam *kabong-mikim*, bij ritueel gebruik met de benaming *kabong-sitom*. In deze laatste situatie wordt hij ook aangeduid met de term *kabong-asek* (lett. *kabong*-naamgenoot), waarin een toespeling beluisterd kan worden op iets gemeenschappelijks in de herkomst van mens en *kabong*. In het algemeen is deze soort ook voor de drie subclans in de Apmisibil profaan; pas doordat een bepaald exemplaar afgezonderd wordt voor de cultus, gaat de kwalificatie *alut* (verboden, sacraal) voor dit exemplaar in. Het mag dan alleen nog worden gegeten door de leden van de cultusgroep. Voor de rituele maaltijd wordt er ook van de taro-knollen één exemplaar afgezonderd en verboden voor niet-leden. De leden van de cultusgroep eten gezamenlijk deze taro en het *kabong-sitom*-vlees door om beurten een hap van de taro-knol en het daartegenaan gelegde vlees te nemen.

Wordt een nieuw lid in de groep opgenomen, dan legt men hem een stuk vlees van de in repen gesneden *sitom* op de schouder. Hij zelf neemt het hier weg en eet het op samen met de hem toegereikte taro-knol; misschien wordt hiervoor een tweede exemplaar van de taro-knollen afgezonderd. De kop van het dier wordt niet gegeten. Het wordt in een blad gewikkeld en samen met de opnieuw uit te planten kop van de ritueel gegeten taro-knol tegen de achterwand bewaard. De kop van het dier wordt aangeduid met de naam *om-abol*, lett. taro-kop. Hier kan nog bij worden vermeld dat deze kop steeds boven de ogen moet worden aangepakt, dus bij de schedel; opnieuw uit te planten taro-koppen worden doorgaans bij de bladeren vastgehouden en niet bij de eigenlijke kop, waaraan de nieuwe scheuten zullen ontspruiten.

De volgende morgen wordt deze taro-kop opzij van het mannenhuis ritueel geplant. Daartoe legt men nabij de door de overstek van het dak overhulde strook grond een vuur aan. Zodra dit vuur is gedoofd, wordt de as een weinig verspreid en midden in de as wordt een kuil gemaakt. Het oudste lid van de cultusgroep neemt de taro-kop in zijn handen. Onder het uitspreken van bezweringen brengt hij onder op het snijvlak twee elkaar kruisende strepen aan met *mer*, dat hij daartoe van zijn gezicht afhaalt. Vervolgens drukt hij onder tegen dit snijvlak een stuk *kang-asum*. Zo vlijt hij de taro-kop neer in de kuil of, als er een nieuw lid in de kerngroep wordt opgenomen, laat hij deze

taro-kop neer op de twee opgehouden handen van het nieuwe lid. Deze brengt nu zijn handen naar de grond en laat de taro-kop tussen zijn handen door in het binnen de gespreide as gemaakte kuiltje glijden. Vervolgens planten alle leden tezamen de rest der koppen van de gegeten taro-knollen rondom deze ritueel geplante taro-kop.

Na het uitplanten begeven zij zich weer in het mannenhuis. Nu wordt de kop van de *kabong-sitom*, die zolang bewaard was, door de oudste of door het nieuwe lid opgegeten. Vervolgens begeeft men zich opnieuw naar buiten om de voor het smoren van vlees gebruikte bladeren neer te leggen tussen de enkele opstaande bladeren, die men aan iedere taro-kop heeft laten zitten. Wanneer de eerste, nieuwe bladeren ontloken zijn en de bladeren, die men had laten zitten, zijn verdord, volgt de ceremonie van het *om-ol-daklon* (lett. weghalen van de afval der taro). Deze verdorde bladeren worden neergelegd in het mannenhuis op de gespleten boomstammen boven de vuurplaat, waar normaal het vlees gedroogd wordt. Hier laat men de bladeren verder verschrompelen. Ook bij deze gelegenheid moet er *kabong*-vlees voor handen zijn. De *kabong* schroeit men boven het vuur de haren, die men daarna met een plankje bijeenschraapt en tot een dot verzameld langs de paal naast de vuurplaat strijkt. Vervolgens laat men ze in het vuur verbranden. Hierbij mag worden herinnerd aan wat in het kader van het kannibalisme werd opgemerkt: door de lucht komen de verschroeide haren terecht op de naast het mannenhuis geplante taro, op de bladeren, de 'haren' van de taro. In tegenstelling tot mensenhaar heeft *kabong*-haar een gunstige uitwerking op de bladeren en zo indirect op de knolvorming (p. 268).

Opnieuw moet er *kabong*-vlees zijn, wanneer er tussen de taro opzij van het mannenhuis moet worden gewied en tenslotte wanneer de ritueel geplante taro-kop opnieuw knol heeft gezet. Nadat men deze taro-knol ritueel heeft gegeten met *kabong*-vlees wordt er opnieuw een taro-kop ritueel geplant. Men is zich bewust niet meer in het bezit te zijn van de kop van de oorspronkelijke moederplant; zo kan men in deze onafgebroken cyclus een nieuwe taro-kop gebruiken. Of inderdaad deze cyclus nauwkeurig wordt nagekomen, is mij niet bekend; betwijfeld mag worden of men iedere keer opnieuw *kabong*-vlees bij de hand heeft. Dit kan echter worden vervangen door varkensvlees. In dit verband kan worden opgemerkt dat een dergelijk planritueel plaats vindt na het ingebruik nemen van een *oksang-aip*, een danshuis met een doorverende vloer.

Uit het bij de Uropmabin te Iburbakon gebruikelijke ceremonieel blijkt, dat zij een nauwe samenhang zien tussen de taro en de *kabong-sitom*. Overigens vraag ik mij af of in de ritueel gebruikelijke naam van deze soort *kabong* al niet naar het groeiproces van de taro wordt verwezen: taro is *om*, groeien is *siton*, maar dit laat ik verder hier rusten. Zoals een *kabong* wordt onderscheiden naar zijn *sil* (lichaam, vlees), *abol* (kop) en *kamil* (haren), zo

maakt men in de taro onderscheid naar de *sil* of knol, de *om-don* of nieuw te planten kop, en de *om-kon*, de bladeren. Opmerkelijk aan de *om-don* zijn de ogen, de verdikkingen waaraan de nieuwe scheuten zullen ontspruiten; de kop van de *kabong-sitom*, in dit verband *om-abol* (taro-hoofd) genoemd, mag niet bij de ogen, doch enkel daarboven worden vastgepakt. In dit verband zij men herinnerd aan wat is gezegd over de oorsprong van de drie subclans uit de bebroede ogen van een *kabong* (p. 248).

Zijn enerzijds *kabong* en taro nauw aan elkaar verwant, anderzijds zijn ook de mensen nauw aan de taro verwant. Een staande uitdrukking noemt hen altijd samen *om-kaka* (taro-mensen), alsof beiden aan hetzelfde lot onderworpen zijn, voorspoedig zullen gedijen of een armetierig bestaan leiden. In de mens vindt men ook het onderscheid terug in lichaam, hoofd en haren. Zoals reeds vermeld veegt men na het bijzetten van het gebeente van een lid der cultusgroep de handen af aan wat bladeren, en in de veronderstelling, dat de *bakol* (nog niet geheel vergaan vlees) de groei van de taro ten goede zal komen, gooit men deze bladeren tussen de opzij van het mannenhuis geplante scheuten (p. 100). Volgens de visie op *kabong*, taro en mens zijn deze drie elkaar verwant, hangen zij in hun bestaan heel nauw samen. Dit gegeven vindt men terug in het ontstaansverhaal dat ik hierbij laat aansluiten.

HET ONTSTAAN VAN MENSEN, TARO EN SITOM

Dat de samenhang van mensen, *kabong sitom* en taro verder reikt dan een oppervlakkige overeenkomst in hun uiterlijke verschijning, komt duidelijk uit in het oorsprongsverhaal, dat behoort bij de bakermat Lopkop-bakon in de Okbaap, althans volgens de informant, die het mij vertelde. Niet onmogelijk acht ik, dat hij zich vergiste en dat oorspronkelijk de herhaaldelijk door Anseripki Setamanki genoemde bakermat Loknong-bakon ten zuiden van de Oksibil in dit verhaal bedoeld werd; deze kwestie laat ik verder rusten. Lopkop-bakon is een tamelijk breed terras op de zuidelijke oever van de Okbaap, niet ver van de rivier. Ik had deze plaats al eens bezocht voordat men mij op de betekenis gewezen had die deze plaats heeft voor de drie subclans in de Apmisibil. Er stonden een mannenhuis en twee gezinswoningen, alle in tamelijk verwaarloosde staat. Volgens mijn informanten wordt dit mannenhuis oorspronkelijk genoemd; hoewel alles meermalen aan dit huis is vernieuwd, is het nooit afgebroken (p. 319). Rond dit mannenhuis mogen geen bataten worden geplant. Dit zou de ondergang ten gevolge hebben van de drie sub-clans in de Apmisibil; niet alleen echter van hen, doch over de andere hierbij betrokken clans hebben mijn informanten niet uitgeweid. Ik meen dat zij de clan Mimin hierbij op het oog hadden, omdat Anseripki beide clans combineerde in de uitdrukking *Mimin-Kalakmabin-sine* (p. 336). Nabij

Lopkop-bakon vindt men inderdaad het centrum van de huidige clan Mimin.

Een oorsprongsverhaal is eigenlijk alleen verstaanbaar in de eigen taal en tegen de achtergrond van al de diverse gebruiken, die in de maatschappij in acht genomen worden. Naast elementen, die van belang zijn voor de ingebruikname van een mannenhuis, treft men er ook elementen in aan die betrekking hebben op de overgangsritus, en naar ik veronderstel ook nog andere elementen, die mij zijn ontgaan, omdat ik de ceremonies waarin zij functioneren niet heb meegemaakt. In de vertaling gaan de associaties verloren, die de gebruikte woorden oproepen; zij gebruiken één woord, waarbij wij in de vertaling naar gelang de situatie verschillende woorden moeten gebruiken. Het woord *ok* bijvoorbeeld moet vaak met water worden vertaald, maar de eigenlijke betekenis is algemener, zodat ook gesmolten vet met *ok* wordt aangeduid. In de vertaling gesmolten vet is het woord *ok* al te concreet geworden om nog associaties met andere vloeistoffen op te kunnen roepen. Bovendien weet men nooit van een oorsprongsverhaal of de versie, waarin men het verhaal heeft gehoord, inderdaad volledig is. Men is geneigd alleen datgene uit een verhaal naar voren te brengen dat naar aanleiding van een actueel gebeuren mede actueel is geworden.

In dit oorsprongsverhaal wordt uitgegaan van een gezin, gevormd door een vader en moeder, een oudste zoon, d.i. oudste broer met betrekking tot de andere kinderen, een *kasip* (middelste) en een *alwolki* (enige zoon van een moeder), en tenslotte nog een *i-onkor-a* (hun zuster, meestal oudere zuster). Op grond van de term *alwolki* meen ik, dat de informant sterker dan geoorloofd is dit verhaal conformeerde aan het bestaan van de drie sub-clans in de Apmisibil. Enkele losse opmerkingen betreffende dit verhaal van een oudere informant geven te kennen dat het juist is te spreken van een *kaklarki* (op één na jongste).

1. De bovengenoemde personen bewoonden een huis te Lopkopbakon in de Okbaap. Zij leefden van *unom-taka* (soort biezem, grondstof van de schaamrokjes) en van modder. Elke dag trok de moeder uit om te zamelen. De kinderen echter gedijsden er niet op, allen hadden een ei-rond buikje en huilden veel. Eens toen zij na het zamelen van de berg Afom terugkwam en op een nabij gelegen uitloper van een berg met luid geschreeuw haar komst aankondigde, werd door de kinderen in de nederzetting op haar geroep niet geantwoord. Het bleef doodstil in Lopkopbakon. Toen zij scherper toekeek, zag zij, dat de taro-plant opzij van het huis verdwenen was. Deze taro hadden zij geplant in voor het smoren van vlees gebruikte bladeren en zij was zo hoog opgeschoten dat de bladeren boven het dak uitkwamen. Aan de voet van de plant hadden zich meerdere scheuten ontwikkeld.

2. Wat was er gebeurd? Bij afwezigheid van de moeder had de vader de moederplant uitgetrokken. Hij had de wortelharen van de knol afgeschraapt, de kop met de bladeren van de knol afgehakt en opzij neergelegd,

samen met de tot een dot gebalde wortelharen. Vervolgens had hij de knol in stukken gesneden, een stuk voor de oudste, een stuk voor de middelste en een stuk voor de op één na jongste. Deze stukken had hij in de as gelegd. Toen had hij de wortelharen genomen en deze één voor één tegen het ei-ronde buikje gegoooid. Zij moesten daar van overgeven en braakten alle modder en biezen uit. Vervolgens had hij de stukken taro uit het vuur gehaald en hen overgereikt. Zij waren aan het eten, toen de moeder haar komst aankondigde. Zij hadden echter geen belangstelling meer voor wat de moeder verzameld had en daarom gaven zij op haar geroep geen antwoord.

3. Toen de moeder in de deuropening verscheen, gooide de vader haar de dot schraapsel tegen de borst, zodat zij eveneens moest overgeven. De taro, die zij daarna at, vond zij heerlijk.

4. De oudste broer echter wilde heel de taro opeten, ook de opnieuw te planten kop. Toen hij ondanks de protesten van zijn jongere broers zijn plan ten uitvoer wilde brengen, sloegen zij hem neer (*alon*). Zij legden hem neer (d.i. begroeven hem) in de tuin. Vervolgens begaven zij zich op de *kabong*-jacht.

5. Boos omdat zij de oudste neergeslagen hadden, verborg de moeder alles, waarop jacht kon worden gemaakt, in haar draagnet. Dit draagnet knoopte zij toe. Zodoende zochten de jongere broers tevergeefs naar buit.

6. Met bloed en met vet herstelde (*seron*) de moeder de oudste door de ingewanden van een *kabong* te verbranden.

7. De oudste broer ging het materiaal verzamelen dat nodig is voor de bouw van een mannenhuis. Hij was al klaar met het dak, met de bewanding, hij had de vloerbedekking al gespreid en de leem in de vuurplaat glad gestreken, de omheining rond het mannenhuis zelfs al gereed gemaakt, maar nog waren zijn broers niet terug van de jacht. Hun jachtbuit had hij nodig om het mannenhuis in gebruik te kunnen nemen. Tenslotte vroeg hij zijn moeder en oudste zuster om hulp.

8. Zonder dat iemand het wist had de oudste zuster tijdens het bouwen van het mannenhuis een kind gebaard. Dit kind had zij gedood (*alon*) en neergelegd in een holle boomstam. Toen de oudste broer haar om hulp vroeg, zei zij hem dat hij maar eens moest gaan kijken in gindse holle *joli*-boom; daar zou hij vinden wat hij nodig had. Toen hij in de holle *joli*-boom keek, bleek daarin een *kabong-sitom* te liggen. Hij greep het dier vast bij de kop boven de ogen onder het uitspreken van de woorden: 'dit is mijn *ul* (speeksel)'. De *sitom* zei tegen de oudste: 'nu je je mannenhuis in gebruik wilt nemen, moet je na het ontsteken van het vuur mij bij de kop beetpakken en terwijl je mij de haren schroeit, moet je tegen de taro zeggen dat zij zo groot als mijn kop moet worden. Neem mij dus mee naar je mannenhuis en schroei mij de haren af. Wanneer je na het bouwen

afdaalt (van het mannenhuis naar de gezinswoning), moet je mijn *ok* (vet) verhitten om je daarna weer vrij te kunnen bewegen. Als je je aan mijn woorden houdt, zullen er evenveel mensen als taro ontstaan en de mensen zullen uitgaan naar het gebied van de Kufel (d.i. naar het westen) en naar het gebied van de Nalum (d.i. het oosten) en deze gebieden geheel overdekken'. Omdat het dier het hem had gezegd, doodde (*alon*) hij het. Hij nam het mee naar zijn mannenhuis en nadat hij om het de haren af te schroeien het vuur ontstoken had (het mannenhuis in gebruik genomen had), nam hij de dag erop de kop van de taro-plant, die hij samen met het vlees gegeten had, maakte opzij van het mannenhuis een vuur, maakte een gat door de as terzijde te schuiven en plantte daarin de taro-kop. Pas de dag daarop kwamen zijn broers terug van hun vergeefse jacht (Uit het vervolg blijkt dat hij ook hen van de *sitom* laat eten).

9. Toen zij teruggekomen waren, riep hij zijn oudste zuster met hem mee te gaan – hij achtte het niet nodig dat de moeder met hen meeging – en toen zij langs de helling naar boven geklommen waren, zei hij haar het varken Welak-bilinok voor hem met een touw vast te zetten, opdat hij het zou kunnen pijlen. Zij echter had een ander voorstel. Zij zei hem: 'doordat jij hen hebt laten eten wat jij had gedood, zijn zij *alut* geworden. Laat hen dus het varken doden en meenemen naar het mannenhuis'. Toen dezen het door haar vastgebonden varken hadden gedood, brachten zij diverse delen van het varken naar het mannenhuis: de kop, de ribben, de *nimin-pisla* (nekvlees), de *bakbak* (heupvlees) en de *asum* (spekachtig buikstuk). Dit zijn de stukken mals, beenloos vlees aan een varken. Toen zij de rest van het zwoerd hadden ontdaan, aten zij het op.

10. De volgende morgen gebruikten zij het vet om zich rood op te maken. Vervolgens begaven zij zich naar buiten opzij van het mannenhuis, waar hun oudste broer reeds begonnen was een tuin aan te leggen. Zij plantten hun taro rondom de door hun broer in de as geplante taro. Tegen de middag waren zij hiermee klaar. Aansluitend rooiden zij ergens buiten de nederzetting een lap grond om ook daar taro te kunnen planten. Toen zij met versgekapte hout rond een boomstronk vuur hadden aangelegd, plantte de oudste in de as van dit vuur, omringd door zijn broers en zuster, een scheut die ontsproten was aan de taro opgegroeid in de voor het smoren van vlees gebruikte bladeren. Dit was een taro geweest van het soort *om-wafe*. Nadat zij gezamenlijk bij de boomstronk een taro-scheut hadden geplant, lieten zij hun zuster de tuin volplanten met de diverse soorten taro-scheuten, die aan de soort *om-wafe* ontsproten waren. Helemaal aan de buitenrand van de tuin plantte hun zuster de *om-fefrop* (normaliter niet gegeten, op taro gelijkende waterplant; aan het vocht dat uit de stelen van de op aronskelken gelijkende bloemen vloeit, kent men een jeukverwekkende kracht toe).

11. Zij zeiden haar dat zij geen water mocht drinken: 'wij gaan pas weer water drinken, nadat we naar jou zijn afgedaald om na het eten van de *jamin*-groente, gestoomd in gesmolten vet, samen met jou dit vet te drinken'. Zij antwoordde hen: 'als jullie je inderdaad aan die woorden houdend geen water drinkt, zullen er aan ons diverse clans ontspringen, zoals er aan die ene taro allerlei soorten taro ontsproten zijn. Als jullie dan groente doen in het van moeder afkomstige, tot een plas samengevloeiende vet en het daarin stomen, zullen op grond van het feit dat alle vet tot een plas is samengevloeid van ons evenveel mensen als taro worden'.

12. De twee jongsten geloofden haar niet, maar de oudste broer nam haar woorden ter harte. Hij zorgde dat alle spek, dat in het mannenhuis was, werd meegenomen naar de gezinswoning. Hier waren reeds ranken van de *awel*-plant op de vloer neergelegd, daarop waren pisangbladeren gespreid en bovenop was een pas ontrold blad van de pisang *tawa* neergelegd. Toen namen zij een lap spek. Telkens namen zij kleine stukjes van de randen af om deze in een blad te laten smelten; de lap spek werd steeds kleiner, uiteindelijk hadden zij alleen het midden nog in handen. Het stuk spek, dat zij gebruikt hadden om zich rood op te maken, hadden zij ook meegenomen en een klein deel daarvan voegden zij bij het reeds gesmolten vet in het blad.

13. Voordien, toen de mannen nog in het mannenhuis bezig waren met het poffen van taro, had de moeder een taro-knol gepoft in de gezinswoning. Bovendien had zij op de as aan de rand van de vuurplaat de darmen van het varken laten gaar worden. Voor de mannen binnen kwamen had zij zich neergezet met de taro-knol en de darmen verborgen onder haar dijen.

14. Toen de mannen zich rood opgemaakt hadden, daalden zij af van het mannenhuis naar de gezinswoning. De deuropening, die met *kakba*-bladeren was afgesloten, maakten zij vrij zodat zij naar binnen konden stappen. De oudste ging naast de zuster zitten, de tweede broer in de helft tegenover hen en de derde zette zich vlak bij de deuropening neer. Toen zij de bladeren, waarin de *jamin*-groente gestoomd was, ontvouwd hadden, nam de oudste broer van het gesmolten vet en besprenkelde daarmee de aanwezigen. Daarna namen zij om beurten een hap van de taro en het varkensvlees. De rest tenslotte gaven zij aan hun zuster. Zij hadden het ook de vader en moeder aangeboden en hoewel de vader al oud was, at hij een stuk met de anderen mee. De moeder echter was al heel oud. Zij zei dat zij *jamin*-groente al niet meer kon wegstrijken, laat staan taro en vlees. Daarom lieten zij haar ongemoeid.

15. Toen zij door deze ceremonie van hun sacrale staat ontdaan waren, nam de moeder de taro-knol en de darmen, die zij met haar dijen had toegedekt. Zelf at zij de darmen, de anderen reikte zij de taro-knol toe. Het laatste stuk van de taro, dat aan haar teruggegeven werd, wierp zij buiten

in het moeras. Door de darmen te eten werd een deel hiervan haar tot *we* (genitaal), het andere deel tot billen. Daarom eten mannen ook de darmen niet; deze mogen alleen door de vrouwen worden gegeten. Aldus het oorsprongsverhaal van Lopkop-bakon.

ENKELE OPMERKINGEN OVER DIT OORSPRONGSVERHAAL

Het grondthema is het reeds gesignaleerde verschijnsel van de gelijktijdige knol- en scheutenvorming aan een taro-plant met de daaraan verbonden eet- en plantgewoontes. De eerste taro-plant, nader aangeduid met *om-wafe*, wordt naar zijn groei getekend; bij wijze van scheuten ontspringen hieraan de diverse, bekende taro-soorten. De moeilijk categoriseerbare *om-fefrop*, die wel sterk op taro lijkt maar niet eetbaar is, wordt als randverschijnsel apart vermeld. Zoals gebruikelijk worden in het verhaal de scheuten regelmatig met de moederplant uitgetrokken. De knol van de moederplant wordt gegeten, de kop wordt opnieuw met de scheuten uitgeplant.

In het oorsprongsverhaal wordt uitgegaan niet van het in de natuur gegeven groei-, eet- en plantproces, doch van de daarop gebaseerde, gecompliceerder vormgeving die in het eersteling-ritueel vanuit het mannenhuis in acht genomen wordt. De ceremonie, zoals ik die op grond van directe informatie heb geschetst, kan aan de hand van dit oorsprongsverhaal worden vervolledigd. Aan die schets ontbreekt bijvoorbeeld de maaltijd met de *malner* (zuster) in de gezinswoning. Vanuit het standpunt der Nalum kan men zeggen dat het eersteling-ritueel de actualisering is van dit oorspronkelijk mythisch gebeuren.

Ogenschijnlijk wordt in dit verhaal het bestaan van sommige wezens zonder meer verondersteld, bijvoorbeeld het bestaan van de mensen, van de *kabong* en van het varken, terwijl het bestaan van andere wezens naar hun oorsprong wordt verklaard, bijvoorbeeld van de taro, die opgroeit uit in met vet doordrenkte bladeren in de grond, van de taro-scheuten, die voortkomen uit de eerste taro, van de *kabong-sitom*, die ontstaat uit het door hun zuster gebaarde en gedode kind. Waar in dit verhaal sprake is van mensen – overigens nooit individueel beschouwd, maar getuige de verwantschapstermen steeds in relatie tot elkaar – worden geen mensen naar hun huidige gestalte bedoeld. Hiervan getuigt al het detail dat pas aan het eind van het verhaal de moeder compleet wordt. Het blijkt echter ook heel duidelijk aan het aller-eerste begin: de kinderen die leven van modder en met de schaamrok geassocieerde biezen. Er steekt een associatie in van de moeder met wat nog ongevormd is, met aarde en slecht voedsel. Goed voedsel komt er pas door toedoen van de man, d.w.z. de vader. Scène 3 sluit de eerste fase af.

De tweede fase (scène 4 – 8) is die van de twistende broers en de zuster. Zij begint in 4 met een antagonisme tussen de oudste en de jongeren, die hem

doodslaan. De mythe is er niet op uit een consistent verhaal te brengen, maar slechts om te constateren, dat het doden van taro (de kop op-eten) gelijk staat met het doden van een mens. Enerlei lot wedervaart hen. Dat het er niet om begonnen is de oudste broer te diskwalificeren blijkt uit de voorname rol hem in scène 8 toebedeeld in de productie van taro.

In het tweede gedeelte van fase 2 (scène 5 vlgg.) wordt aandacht gegeven aan een tweede belangrijke relatie, die tussen mens en *kabong*. De relatie blijkt al in 5 (de moeder bezit de *kabong*), wordt bevestigd in 6 (met een *kabong* brengt zij de oudste weer tot leven) en wordt tot identiteit in 7 (de zuster baart een *kabong*). Scène 7 reflecteert de voorname rol van de oudste in het sociale leven. Het is de oudste broer die een mannenhuis bouwt. Die functie krijgt extra relief door het feit, dat de jongeren hem eerst hebben doodgeslagen. Hij blijft de oudste, die zijn taak vervult, waarbij hij de jongere broers niet onmiddellijk nodig heeft, maar wel zijn moeder en vooral zijn zuster. Een ander belangwekkend punt in dit verband is, dat bij de *kabong* opnieuw alle aandacht is gericht op de kop. De analogie met de taro is duidelijk. In fase 3 (scène 9 en 10) zijn de broers herenigd en kennelijk weer met elkaar verzoend. Dat het conflict geen verdere rol speelt, blijkt uit de weinige aandacht aan die verzoening besteed (het mee-eten van de dode *sitom* wordt eenvoudig geïmpliceerd). In deze fase treedt een nieuwe relatie van de mens op, het varken. De relatie is echter niet zo nauw als die met taro en *kabong*. Het varken is middel tot het verkrijgen van het heilzame vet, onmisbaar onderdeel van het ritueel eten en van de ceremoniële lichaamsversiering. Het slot van fase 3 refereert aan het ritueel van het taro-planten, waarbij de diverse soorten taro ontstaan en zelfs de oneigenlijke variant, de *om-fefrop*.

De slotfase (scène 11 en vlgg.) stelt opnieuw de rol van de zuster in het licht bij de bereiding van het feestmaal, dat in de gezinswoning wordt genuttigd. Merkwaardig is de rol van de overigens buiten het ritueel gesloten vrouw. Hoe belangrijk zij is, blijkt hier overduidelijk. Ditzelfde motief vindt men in de mythe van het ontstaan van het vuur (p. 334v.), waar het wederom de zuster is, die in het bezit is van dat onmisbaar ingrediënt. Zoals zij in de mythe van de taro de *kabong-sitom* baart, zo baart zij hier het vuur. De mythe kent aan de vrouw een veel belangrijker plaats toe dan de rite haar toestaat te vervullen en het is opmerkelijk, dat haar die plaats wordt toegekend niet in haar functie van (altijd onbetrouwbare) echtgenote, maar van betrouwbare zuster.

DE VISIE VAN DE BASIN

Een basis tot vergelijking van het oorsprongsverhaal van de Tukon gaf mij

Anseripki Setamanki in enkele kernachtige gegevens van het oorsprongsverhaal van de Basin. De Basin kennen twee *onkor-a*, oudere zusters. Tezamen noemde hij ze *katneng* (twee gezusters); ze kunnen worden onderscheiden in een oudere en een jongere zuster. De oudere zuster, Lunkairon genaamd, wordt nauw verbonden gezien met de taro; de jongere zuster, Lunfufunere geheten, met de mensen.

Wanneer de Setamanki een mannenhuis hebben gebouwd nodigen zij deze twee vrouwen uit hun intrek te nemen onder het symbolisch bedoelde gebaar van het overreiken van *kabong*-vlees aan hun eigen zusters. De zorg van Lunkairon voor de taro ziet men concreet als 'hen aan de haren trekken, opdat zij zullen groeien' en als 'bij de *misol* (neus, snavel) nemen om ze borstvoeding te geven'. Met de haren zijn naar ik meen de bladeren bedoeld, met de *misol* de nieuwe scheuten in aanzet. De Setamanki roepen haar aan als zij taro planten, *om-don*, de koppen van reeds gegeten taro-knollen. Aan de *om-don* moeten nieuwe bladeren ontluiken en nieuwe scheuten ontkiemen. Daartoe heeft zij zich in de tuin met de benen gekruist in kleermakerszit tussen de taro-planten neer te zetten (*jangul a dikbiton*), de voor vrouwen karakteristieke houding wanneer zij bij het vuur zitten. Bij het eetceremonieel in het mannenhuis roepen de Setamanki *Atangki* aan: de taro moet gelijk zijn hoofd, gelijk zijn dijen worden. 'Gelijk aan' mag misschien door ons worden gepreciseerd in 'zo groot als'; het aspect waaronder twee objecten vergeleken worden, wordt nooit vermeld.

Het voorafgaande heeft betrekking op het plant- en eetceremonieel, zoals het bij de Setamanki in gebruik is. Aansluitend aan dit laatste gaf Anseripki de kern weer van hun oorsprongsverhaal. De eerste taro — zei hij — is ontstaan in Ngermilu-bakon, een dal ergens ver weg in het westen. Deze eerste taro duidde hij aan met meerdere namen in de Kufel-taal: Femalkarafu-ame, Femaltepdpue-ame, Femalsongsongfu-ame etc. *Ame* is het Kufel-woord voor taro; Femal werd nader omschreven met de term *abenong* (berg, gebergte, landstreek, wereld). Ik veronderstel dat hij met de Femal een berg bedoelde, want hij zei vervolgens: 'doordat de *abenong-Femal* ging staan (*tibon*), gingen daar ook de taro en de mensen staan (*tibon*)'. In het gewone spraakgebruik zit (*sipnon*) een berg, waar wij de term liggen gebruiken. In de vertaling van *tibon* gebruik ik de eerste betekenis; het kan ook worden vertaald met opstaan, ontstaan, verschijnen, aankomen. Anseripki vervolgde zijn uitleg met de woorden: 'doordat de mensen op hun weg vandaar de taro steeds onder het uitspreken van die naam (of namen) hebben geplant, totdat zij in de Apmisibil waren aangekomen en hier nog steeds onder het uitspreken van die naam hun taro planten, ontstaat de taro in de Apmisibil'.

De berg Femal wordt in zekere zin met de oudste zuster geïdentificeerd. In haar ontstaan/opstaan nam zij de grond met zich mee omhoog en vervolgens heeft zij de berg in de grond vastgezet (*morfaron*). Uit deze handeling vloeide

het ontstaan van de taro voort. Aan het zich verspreiden van de taro wordt het zich verspreiden van de mensen verbonden. Hierin speelt de jongere zuster een grote rol. Overigens was Anseripki niet zo duidelijk in zijn uitleg. Hij herhaalde zich meermalen, verwisselde daarbij de namen van de oudste en jongste zuster etc. Zoals in het oorsprongsverhaal van de Tukon is ook in het oorsprongsverhaal van de Basin sprake van twee vrouwen, nu echter niet onderscheiden in moeder en oudste zuster, maar in een oudere en jongere zuster. Ik vraag mij af of uiteindelijk niet hetzelfde wordt beoogd, namelijk twee nauw aan elkaar verwante vrouwen, verwant op grond van de analogie in hun beider functie, maar van elkaar onderscheiden in eerder en later.

HOOFDSTUK XXIII DE OPNAME IN DE MANNENGEMEENSCHAP

In dit hoofdstuk worden achtereenvolgens de ceremoniën behandeld, waardoor de jongens worden ingelijfd in de mannengemeenschap. In grote lijnen kan men twee ceremoniën onderscheiden. Eén is bedoeld als een rituele opname van de jongen in de aan het locale sacrale mannenhuis verbonden mannengemeenschap; de andere heeft tot doel de jongen op te nemen in het veel wijdere verband van resp. de Tukon en de Basin.

Zolang een jongen bij de vrouwen in de gezinswoning verblijft en geen toegang heeft tot het sacrale mannenhuis, wordt hij aangeduid met de term *nofutki*. Door de ceremonie *kufet boron*, waardoor hij bij het sacrale mannenhuis wordt ingelijfd, wordt hij tot een *kufetki*. De inlijving in de Tukon geschiedt door de ceremonie *kamil ngeron*, het aanbrengen van een knotsvormig haarverlengsel; de opname binnen de Basin door de ceremonie *Basin faron*, het baren tot Basin.

Aan deze logische volgorde en distinctie wordt in de praktijk niet de hand gehouden; zij is het resultaat van een analyse mijnerzijds van de concrete verschijnselen en mededelingen. De werkelijkheid laat een heel ander beeld zien. Hoewel de Tukon en de Basin elk over een eigen ceremonieel beschikken, constateerde ik in de Apmisibil, dat de Basin gewoon waren behalve hun eigen ritueel ook dat van de Tukon op hun jongeren toe te passen. Hier staat tegenover dat de Tukon niet het ritueel van de Basin hebben overgenomen. Alleen van bepaalde lineages van de clan Ningdana werd gezegd, dat zij aan het *Basin faron* deelnamen, doch geringschattend werd hieraan toegevoegd dat zij het niet volledig ondergingen. Sommigen van de Basin ondergingen eerst hun eigen, vervolgens het de Tukon eigen ritueel; bij anderen werd de volgorde omgedraaid.

In de Apmisibil valt de tendens te bespeuren de Tukon te identificeren met de stam Nalum, de Basin met de stam Kufel. De in de stam Nalum binnengedrongen Kufel hebben de taal en de ceremoniën van de bevolking ter plaatse overgenomen, doch daarnaast hun eigen ceremoniën behouden. De integratie stokt voor de exclusiviteit der mannenhuizen.

In dit verband moet ook de ceremonie *kufet-boron*, op grond waarvan de jongen toegang krijgt tot het sacrale mannenhuis, en de ceremonie *kamil-ngeron* of *Basin faron* ter sprake worden gebracht. De leeftijd van de candidaten bij het de groeperingen eigen ritueel varieert van peuter tot pas

getrouwd; de leeftijd van het *kufet boron* van zeven tot twaalf jaar. Jongens echter die op deze leeftijd deelnemen aan het *kamil ngeron* of *Basin faron*, zijn ontslagen van de ceremonie *kufet boron*.

ALGEMENE MOTIVERING VAN DE OVERGANGSRITUELEN

Bij wijze van algemene orientatie noem ik de motieven, die mijn informanten aan deze ceremoniën toekenden. Ik steun in de behandeling van dit onderwerp op jongere informanten, die zelf wel de ceremoniën hadden ondergaan, maar nog niet tot de leeftijd gekomen waren, dat zij ze op hun beurt op een jongere generatie hadden kunnen toepassen. Primair zagen zij in deze ceremoniën een afweermiddel tegen de invloed, die de vrouwen op de jongen uitoefenen. Door steeds in het gezelschap van vrouwen te verkeren, dreigt de jongen hun uiterlijk over te nemen; hij krijgt een meisjes-gezicht. Hij verblijft in de wereld op de wijze der vrouwen: hij doorziet niet de gevaren, die hem in zijn bestaan bedreigen, en hij weet niet hoe hij zich daartegen heeft op te stellen. Onbewust vergrijpt hij zich aan dingen, die hem in zijn groei belemmeren. Kortom, temidden van de vrouwen wordt hij niet *pinong meng*, zich bewust van de hem omringende realiteit en van zijn plaats daarin. In deze motivatie beluistert men hun merkwaardige visie op de vrouw als wezen zonder inzicht en verantwoordelijkheidsgevoel. Deze visie ligt ten grondslag aan de terloops vermelde veronderstelling, dat vrouwen en daarom ook kinderen ondoordacht door een taro-aanplant zullen lopen inplaats van er om heen te gaan (p. 34). Wanneer de mannen tijdens de werkzaamheden onverhoeds ergens op faeces stieten, begonnen zij te schelden op de vrouwen. Dezen heten wispelturig, hun gedrag onberekenbaar. Aan het woord van een vrouw kan geen geloof worden gehecht etc. Om al deze redenen is het niet goed voor een man langdurig in hun gezelschap te verblijven, noch voor een jongen om in hun milieu op te groeien.

Naast deze opmerkingen, die getuigen van de meerwaardigheid van de man en de minderwaardigheid van de vrouw, werd ook dikwijls de onrustbarende, op waarneming gestoelde opvatting gelanceerd, dat jongens in de gezinswoning niet groeien, kort en gedrongen blijven, volgens hun eigen uitdrukking *ngortnon*, voortijdig verhard, terwijl meisjes daarentegen gewoonlijk groeien 'gelijk kikkers'. Gedurende mijn aanwezigheid werd tot ver in de omtrek de langdurige ceremonie van het *kamil-ngeron* (knotsvormig haarverlengsel aanbrengen) niet gepraktiseerd, zo zelfs dat ik vermoeden moest dat men van die ceremonie had afgezien. Tegen het einde van mijn verblijf kwam ik plotseling weer een jongen tegen, die pas met het knotsvormig haarverlengsel was getooid. Deze jongen viel op door zijn uitgesproken meisjes-gezicht, terwijl zijn korte gestalte en ronde buik een levendige illustratie gaven van hun

opvatting inzake *ngortnon* (voortijdig verharden). In zijn geval hadden de verwanten niet langer van het overgangsritueel durven afzien. Deze jongen gaf tevens het bewijs, dat bovenstaande motieven niet alleen in de gedachtenwereld van de jongere informanten een rol speelden, doch dat zij meer algemene gevoelens vertolkten.

GEBRUIK EN BETEKENIS VAN RODE KLEI

In de onderscheiden overgangsrituelen vormt het gebruik van de rode klei het gemeenschappelijk basispatroon. Uit het voorafgaande is reeds gebleken dat rode klei een zo fundamenteel element wordt geacht, dat het bijna in alle belangrijke situaties wordt aangewend. Een moeder bestrijkt er het voorhoofd en de schedel van haar kind mee, voordat zij het van de kraamhut naar de gezinswoning overbrengt. Op de steen, die zij als opstapje heeft te gebruiken bij het binnengaan van de woning, worden twee elkaar kruisende strepen van rode klei getrokken (p. 171). Samen met witte kalk wordt het aangebracht op de pijlen. De mannen, die het gebeente van een dode bijzetten, glanzen van de met vet aangemaakte rode klei. Alleen de stervende wordt het onthouden en elk spoor ervan ontbreekt bij de dode. Hoewel in allerlei situaties gebruikt, is de aanwending beperkt. Ze wordt alleen op het hoofd aangebracht of slechts aangeduid met een enkele rode streep. In het dagelijks gebruik geldt het als een verwijzing naar of reminiscentie aan een gebeuren, dat in de overgangsrituelen juist centraal wordt gesteld. Kunnen in het gebruik elders nog zuinigheidsoverwegingen meespreken, hier kent men geen beperking. Daarom lijkt het me hier de juiste plaats nader op dit onderwerp in te gaan.

In de Apmisibil komt geen geschikte kleisoort voor, ze moet van elders worden betrokken. Naar gelang de plaats van herkomst onderscheidt men *Alim-mer*, afkomstig uit Alimfom ergens ten zuiden van de grote waterscheiding; *Taplar-mer*, eveneens van ten zuiden der waterscheiding; *Bingmon-mer*, uit het gebied van de Oktenning ten noorden van de Apmisibil, de *Windum-mer* uit het gebied van de Oksiraka en de *Turun-mer* uit het benedenstroomgebied van de Okbi.

Iedere soort heeft haar eigen tint, variërend tussen licht en donker rood. Op grond van de verschillende tinten worden de soorten in waarde onderscheiden. Het hoogst geklasseerd staat de eerst genoemde *Alim-mer*; deze wordt doorgaans door de mannen voor eigen gebruik gereserveerd. De klei speelt een belangrijke rol in het handelscontact. Ze gaat van hand tot hand in kleine, samengeperste kluiten, die bij het vuur in de woning indroog zijn geworden. Voor het gebruik moet men er poeder van maken, die vervolgens met één of andere vloeistof wordt aangemaakt. De soort vloeistof (*ok*) is het wezenlijke

punt van onderscheid in het gebruik door mannen en vrouwen.

De vrouwen maken het poeder aan met water. In dit geval noemt men het *sisil*. Aangebracht op de huid is de met water aangemaakte klei flets van kleur. Om er wat glans aan te geven kunnen de vrouwen gebruik maken van het sap van vruchten zoals de *nonglop* of de *batom-mer*, een vrucht overigens die aan dit gebruik zijn naam ontleent. Zij kunnen het poeder ook vermengen met de pit van de *omsabluk*, een vrucht van een grillig vertakte boom met donkerkleurige, vingervormige bladeren, die speciaal voor dit doel nabij de nederzetting wordt geplant. Onder de dikke, met stekels overdekte schil bevindt zich een harde, ronde pit. Deze wordt door de vrouwen gepoft in de as of in het vuur gebrand. Hiermee wrijven ze over de make-up, die daardoor een bijna zwarte glans krijgt, waar de onderlaag van rode *sisil* nauwelijks nog doorheen zichtbaar is.

Tegenover het gebruik van water of vruchtensap door de vrouwen staat het gebruik van varkensvet door de mannen; in dit geval spreekt men van *mer*. Zo er in de mannenwereld sprake is van een geheim dat door de vrouwen niet mag worden gekend, dan geldt dit het varkensvet in de rode kleipoeder. Wanneer dit onderwerp door mij ter sprake werd gebracht, keken de mannen zorgvuldig om zich heen en gingen zij op fluistertoon over. Misschien mag vermoed worden, dat dit geheim is uitgelekt en de vrouwen bekend is, maar hier staat tegenover dat jongens getuigden heel lang van dit procédé onkundig te zijn geweest, zelfs nog nadat zij in het overgangsrитуeel *kufet-boron* met op deze wijze bereide make-up van top tot teen ingewreven waren.

Voor het aanbrengen van de *mer* krabben de mannen de nagels of met een schuursteentje wat poeder van de keiharde kluit klei. Doorgaans vangen zij het stof op in de handpalm, maar bij officiële gelegenheden verzamelen zij het in een *daknam* (stuk van een grote schelp) of een *sanip-kumal* (borstbeen van casuaris). Nadat zij zorgvuldig de grovere korrels en steentjes uit de poeder verwijderd hebben, voegen zij kleine stukjes varkenspek toe, bij voorkeur van het buikstuk. Met duim en wijsvinger van de vrije hand vermengen zij beide elementen en vervolgens wrijven zij beide handpalmen licht over elkaar heen. Uitgangspunt bij het aanbrengen is doorgaans het voorhoofd. Na hierop met een vinger een dikke streep te hebben aangebracht, wordt het vandaar verder uitgewerkt. Soms blijft het tot het gezicht beperkt, soms wordt het doorgetrokken tot aan de sleutelbeenderen en de nek, bijvoorbeeld bij speciale gelegenheden zoals oorlog en dansen. Met wat er tenslotte nog in de handpalmen aan *mer* rest, wrijft men het lichaam in, zodat de huid licht gaat glanzen. Bovendien kan men op het hoofd eerst een laag gewone rode klei aanbrengen, zodat de haren samenkoeken en hier vervolgens *mer* overheen strijken. In het gebruik kent men dus variatie in een meer en een minder volledige make-up, terwijl daarnaast een groot individueel verschil te constateren valt in frequentie, variërend van dagelijks tot hoogst zeldzaam gebruik.

Het aanbrengen van de kleurstof vraagt veel tijd en aandacht. Er mogen geen strepen te zien zijn of nuances in kleur als gevolg van een ongelijke verdeling. De gedachte alleen al, dat er nog *talil* (deeltjes spek) als zodanig herkend zouden kunnen worden, is voldoende om iemand met schrik en schaamte te vervullen. Het zou gezien worden als een bewijs van onverantwoordelijk gedrag en lichtzinnigheid met het geheim van de mannen. Opvallend is enerzijds het veelvuldig en opzichtig gebruik, anderzijds de vrees dat de vrouwen het geheim der mannen zullen ontdekken. Ook de oogleden worden niet vergeten, maar al dit gemanipuleer wil nogal eens tot gevolg hebben dat er kleurstof in de ogen komt. Het oog gaat branden en tranen. Hoe pijnlijk ook, door de ogen flink uit te wrijven zou men het alleen nog erger maken en de rest van de make-up bederven. Met wat boombladeren kan men het oog deppen en verfrissen.

Op grond van het geheimzinnig karakter kunnen de mannen de make-up alleen aanbrengen op plaatsen waar geen vrouwen mogen komen, dat is meestal in het sacrale mannenhuis. De rode klei-aarde in het mannenhuis is gemeenschappelijk bezit, een bewijs dat het niet moeilijk is het te verwerven. Het spek daar is ook geen strikt persoonlijk bezit; wel wordt er een strak onderscheid gemaakt tussen het spek, dat allen ter beschikking staat, en het spek, dat alleen voor de leden van de cultusgroep is gereserveerd. Blijkens de uitlatingen van jongere informanten worden zij hier herhaaldelijk op gewezen.

Enerzijds ben ik geneigd de rode make-up te karakteriseren als een versiering in zover men onderscheid maakt tussen *sisil* (met water aangemaakt) en *mer* (met vet aangemaakt), naargelang vrouwen of mannen er gebruik van maken. Anderzijds geeft het feit, dat een moeder haar baby met *sisil* kleurt, reeds te kennen dat ook de vrouwen er geen loutere versiering in zien, er een diepere zin aan toekennen. Bij de mannen komt naast de betekenis van de rode kleur, die zowel *sisil* als *mer* kenmerkt, apart nog de betekenis van de glans. Dat dit aspect in de rode make-up de aandacht heeft, blijkt reeds uit het feit, dat de mannen wanneer zij officieel de *mer* aanbrengen, eerst met de *daknam* (stuk grote schelp) over het voorhoofd strijken met de bedoeling dat de huid zal gaan glinsteren gelijk de schelp, die zelf wit glinsterend is, of naargelang de lichtval, alle kleuren van de regenboog weerspiegelt. Deze schelpen heten doorgaans afkomstig te zijn van watervallen, bijvoorbeeld van de *Balil-bung*, een grote waterval van de hoge steile rotswand van het Balil-gebergte in het westen van de Okbaap-vallei.

Voor zijn zoon Lesan verduidelijkte Bipnit Urfon de betekenis van de *mer* door te verwijzen naar het belang van humusgrond voor taro. Het is een vorm van bemesten. Hierin valt echter geen verklaring te beluisteren waarom het geheim van de *mer* zo zorgvuldig moet worden bewaard. Voor de herkomst van de *mer* grijpt men terug naar een mythe, die verbonden is aan de bakermat Banal-aip, een dorp nabij de samenvloeiing van de Oktse en Oksop

ten zuiden van de waterscheiding. In één versie is sprake van een *kaka* (man) en een *wanang* (vrouw), die gescheiden van elkaar in twee verschillende huizen verbleven. De vrouw was in het bezit van het varkensvet; zij maakte er dagelijks gebruik van, 'zodat zij dagelijks van huid kon wisselen'. Zij voer er wel bij. De man daarentegen verging het slecht, de nachten bracht hij gewoonlijk slapeloos door. Tenslotte kreeg de vrouw medelijden met de man. Zij stelde hem voor van huis te wisselen, zodat hij van haar middelen gebruik zou kunnen maken. Toen de vrouw de volgende morgen wakker werd, hoorde zij in het huis ernaast nog geen gerucht. Anders was 's morgens het eerste wat zij hoorde het gesteun en geschuifel van de man. Toen deze tenslotte wakker werd, voelde hij zich fris en uitgeslapen. Op voorstel van de vrouw hebben zij sindsdien deze ordening aangehouden; de man is het huis blijven bewonen, dat eerst door de vrouw werd gebruikt. Het is zijn *ap-bokam* geworden, zijn mannenhuis, terwijl de vrouw het andere huis is blijven gebruiken, zonder dat er — meen ik toe te mogen voegen — aan haar levensritme iets veranderde.

In dit verhaal wordt gezegd dat door het varkensvet in de rode klei de vrouw in staat was telkens opnieuw haar opperhuid af te leggen en met een nieuwe huid op te staan. Het meest in het oog lopend resultaat voor de man wordt het genieten van een gezonde slaap geacht. In dit verhaal meenden mijn informanten de reden te mogen zien, waarom het geheim van het varkensvet nu voor de vrouwen verborgen moet blijven. Naar zijn oorsprong wordt het sterker met het huis dan met de vrouw verbonden gezien.

Wordt het afleggen van de opperhuid en het bekleed zijn met een nieuwe huid gesymboliseerd door het 's morgens verwijderen van de make-up van de vorige dag en het aanbrengen van een nieuwe laag? Kan hetgeen met het verwisselen van huid wordt bedoeld, ook in het genieten van een gezonde slaap worden verwoord? Het afleggen van de opperhuid zijn we eerder tegengekomen in verband met de slang. Na de nachtelijke dans is de *awot* (reptielen) de opperhuid te wijd geworden, omdat een vrouw hen tijdens het dansen zonder opperhuid heeft gadeslagen. Bij de *awot* had dit tot gevolg dat zij zich moesten verbergen, elk op de hem passende plaats. Het genieten van een weldadige slaap is in het voorafgaande al naar voren gekomen in verband met de *nan-atang*, het *kabong*-paar, dat de nacht in het mannenhuis doorbrengt. In deze laatste situatie zijn de mannen in de positie van kinderen gedacht, die opnieuw worden gebaard en gevoed, terwijl in het verhaal van de slang de oudste en jongere broers als één groep worden gezien, die zonder gevaar zich zonder *opkal* (opperhuid, nu tevens kleding) aan elkaar kunnen vertonen, doch inschropelen onder het nieuwsgierig oog van de hun groep vreemde vrouw.

Toen ik onafhankelijk van hen die mij het hadden verteld, dit verhaal een andere informant voorlegde, veranderde hij spontaan het begrippenpaar *kaka* (man) en *wanang* (vrouw) in het begrippenpaar *okur* (moeder) en *mirk* (zoon).

Binnen dit kader laat zich gemakkelijker verstaan waarom het gebruik van rode kleipoeder met vet voor de vrouwen verborgen moet blijven. De man dankt zijn bestaan aan zijn moeder en van een moeder is een dergelijke zorg begrijpelijk, maar hij moet voorkomen dat hem dat bestaan als man door de vrouwen weer wordt afgenomen. Dienstig en verantwoord lijkt mij twee zaken scherp te formuleren. Als man en vrouw of moeder en zoon van huis wisselen, zodat de man een *ap-bokam* (mannenhuis) in gebruik kan nemen, dan mag hier tegenover worden gesteld dat de vrouw toen het *ap-sukam* (menstruatiehutje) heeft betrokken. Vervolgens: aan de vrouw is niet het gebruik van de rode klei ontzegd – dat zij hierover beschikt wordt als een vanzelfsprekende zaak geaccepteerd – maar wel het geheim dat de man zijn rode klei met vet aanmaakt. Dit vet heeft hij in de beginne van de vrouw of liever van de moeder ontvangen. Dit vet, in combinatie met de rode klei, heeft hij jaloers te bewaken.

DE INLIJVING IN HET PLAATSELIJK MANNENHUIS

Zowel Tukon als Basin vieren de ceremonie *kufet-boron*; volgens mijn informanten is het door de Basin van de Tukon overgenomen. Door deze ceremonie krijgt de jongen toegang tot het plaatselijk sacraal mannenhuis; voordien is het hem wel toegestaan bij de mannen in het vrije mannenhuis te verkeren. De ceremonie wordt pas aan de jongen voltrokken op de leeftijd dat hij het zonder zijn moeder kan stellen. De informanten knoopten hier de verklaring aan vast dat het de jongen nadien ook niet meer is toegestaan in de gezinswoning te vertoeven. Misschien dat van hem niet meer wordt verwacht, dat hij de nacht in de gezinswoning doorbrengt; dat hij er niet meer zou mogen vertoeven, wordt door de praktijk weersproken. Een praktische consequentie lijkt mij, dat de jongen niet meer in andermans gezinswoning mag verblijven (p. 313).

Over de ceremonie zelf kan in het algemeen het volgende worden vermeld. De informanten hadden zich ieder voor zich overrompeld gevoeld, zo plotse-ling waren zij door hun vader, vaders broer, soms moeders broer meegenomen naar een apart voor deze gelegenheid gebouwde hut of naar het sacrale mannenhuis. Onder het voorwendsel dat hun hier varkensvlees wachtte, waren zij hierheen gelokt; pas ter plaatse drong tot hen door wat hen te wachten stond. Zodra zij achter de begeleiders aan naar binnen waren gestapt, waren zij aangegrepen om rood te worden opgemaakt, niet alleen het hoofd, doch van top tot teen. Verder hadden zij de dag staande door te brengen met als argument, dat zij door te zitten hun make-up zouden beschadigen, terwijl zij voor de nacht zich hadden neer te leggen op enkele pisangbladeren, doorgaans van de soort *jop-tawa*. Deze ceremonie wordt terzelfdertijd aan twee tot vier

jongens voltrokken. Die dag nog of één van de volgende dagen hadden zij zich rood opgetooid aan hun moeder en zusters te vertonen. Dit zijn de algemene karaktertrekken van de ceremonie.

Ter nadere illustratie laat ik hier de tekst volgen van het verslag dat Tuki Kasipmabin, de tweede zoon van Nongwok van het dorp Fisilkop, mij van het gebeuren verstrekke. Hierin zullen wij elementen ontmoeten, die wij opnieuw zullen tegenkomen in de ceremoniën van het *kamil-ngeron* en *basin-faron*.

Op een middag had vader hem plotseling gezegd dat hij mee mocht naar het huis dat vaders broers buiten het dorp hadden gebouwd, omdat zij waren uitgenodigd op een maaltijd van *nal-alut* (sacrale vogels). Op de schouders had vader hem daarheen gedragen. Zijn vader was meteen weer weggegaan en kwam later met zijn oudste broer, Ioka, terug. Zodra ook deze was gearriveerd, waren zij tweeën van top tot teen rood opgemaakt door vaders twee jongere broers, Mirfoja en Wengbetan. Vervolgens hadden dezen ook zichzelf van top tot teen rood opgemaakt. Bij het vuur hadden zij enige pisangbladeren laten drogen en gezamenlijk de nacht daarop binnenshuis doorgebracht.

De volgende morgen bij het zingen der vogels waren zij tweeën de hut uitgestuurd; zij moesten buiten achter de hut gaan zitten. Toen de zon goed en wel op was, hadden zij zich tussen vaders broers voor de ingang van de hut opgesteld om te worden toegejuicht (*ngiliaron*, p. 233) door hun moeder en nog enkele andere vrouwen van het dorp. Vervolgens hadden vaders broers door tegen elkaar aan te gaan staan hen aan het gezicht der vrouwen onttrokken en hen gezegd zich in de hut terug te trekken. Hoewel zij hierheen gelokt waren met het vooruitzicht vogelvlies te zullen eten, hadden zij toen pas voor het eerst iets te eten gekregen: taro en suikerriet.

Die middag werd er nog een jongen uit het dorp binnen gebracht, Kalakabol Kasipmabin, om aan de ceremonie deel te nemen. Ik vermoed dat diens vader toen pas iets had gehoord en besloten had dat zijn zoon ook mee moest doen. Nadat deze rood opgemaakt was, werd er voor hen drieën buiten de hut een afdakje gemaakt van riet. Daaronder hadden zij de volgende nachten zonder vuur moeten slapen. 's Morgens vroeg, wanneer zij nog lagen te kleumen, kwamen de mannen uit de hut, dwongen hen op te staan en kletsten hen doornatte pisangbladeren tegen de borst, op de rug en in het gezicht. 'Ik wist niet waar ik me zou kunnen verbergen; elke morgen opnieuw heb ik gehuild van kou en eljende'. Hierna kregen zij elk wat taro te eten, die de mannen in het vuur in de hut voor hen hadden gepoft.

De derde dag van hun verblijf waren de mannen het achterliggende oerwoud ingetrokken. Plotseling kwamen zij terug als waren zij op de vlucht. Zij zeiden te zijn achtervolgd door Ewensilkur, de demon van de noot-

pandanusbomen. Door haar zouden zij zijn ondergespuugd; hun haren plakten aaneen van de boomhars, rode kleipoeder en as uit het vuur. Die nacht werden de jongens in hun slaap opgeschrikt door een oorverdovend lawaai, alsof het heel dichtbij donderde. De mannen zeiden hun dat Ewensilkur dit veroorzaakte. De volgende morgen had het lawaai zich plotseling nog eens herhaald, doch toen de jongens gingen kijken – verondersteld mag worden dat het heel lang heeft geduurd voordat zij daartoe de moed verzameld hadden – was er niets bijzonders te zien geweest. Overdag mochten zij bij de mannen rond het vuur zitten; tegen de avond werden zij door de mannen naar hun afdakje buiten terug gestuurd. Op de vijfde dag was er een varken geslacht. Hun drieën werd slechts een klein stuk toebedeeld. In de veronderstelling dat hun nog meer gebracht zou worden, hadden zij geruime tijd zitten wachten, doch tevergeefs. Tenslotte hadden Kalakabol en Tuki het terrein verlaten en zich naar het dorp begeven. De moeder van Ioka en Tuki had hun elk een stuk gegeven, maar toen zij dit op hadden, waren zij nog lang niet voldaan. Toen de moeder van Kalakabol niets bleek te willen geven, was deze laatste zo kwaad geworden dat hij allerlei vuil bij zijn moeder in huis had gegooid. Zijn moeder was begonnen te krijsen. Toen Kalakabol vervolgens de andere kinderen in het dorp met stenen was gaan gooien, hadden de mannen hem nog een stuk vlees gegeven en daarmee waren zij naar hun afdak teruggekeerd.

Al die dagen hadden zij alleen suikerriet gekregen om uit te kauwen, pas de zesde dag werd hun verlof gegeven hun dorst met water te lessen. Die middag maakten de mannen *kabong*-vlees klaar. Zij drieën kregen hier echter niets van. Ioka weigerde nog langer taro te eten, maar eerst de zevende dag 's avonds ontvingen zij weer bataten. De achtste dag waren zij vrij gelaten.

Aldus het verslag van Tuki, de tweede zoon van Nongwok. Deze naam heeft hij pas sinds deze ceremonie.

Zeven dagen leven op suikerriet en taro herinnert aan het zeven dagen durende verblijf samen met de moeder in het kraamhutje pas na de geboorte (p. 170); nu echter is het de moeder niet toegestaan zich binnen het terrein van de hut te begeven. Hierbij in aanmerking nemend dat de jongen een nieuwe naam krijgt, meen ik, dat in deze ceremonie een uitbeelding gezien mag worden van een nieuwe geboorte, nader aangeduid in het van top tot teen rood opgemaakt worden met *mer*, een geboren worden binnen de mannengemeenschap van het sacrale mannenhuis ter plaatse. Sinds deze ceremonie is het hen toegestaan in het sacrale mannenhuis te verblijven.

In verband met het buiten zitten merkte Lesan Urfon op, dat zij in hun jeugd iedere morgen na het eten van varkensvlees de gezinswoning waren uitgestuurd met de bedoeling dat zij buiten stil in de kou zouden neerzitten.

Door zijn ouders werd gezegd, dat kinderen in de kou groeien en bij warmte van het vuur spoedig *ngortnon*, verharden. Slechts met tegenzin hadden zij iedere keer aan dit bevel gehoor gegeven, soortgelijke tegenzin als zo duidelijk blijkt in het zo juist weergegeven verslag van de ceremonie *kufet-boron*. Deze drie jongens hebben zich zeven dagen tekort gedaan gevoeld, temeer omdat de mannen wel bij het vuur sliepen, wel volop te eten hadden en tot slot zich te goed hadden gedaan aan *kabong*- en varkensvlees. Aan het slot van deze ceremonie hadden de drie jongens eigenlijk eigenhandig aan de mannen, die aan hen de ceremonie voltrokken hadden, varkensvlees moeten geven, doch in hun geval heeft men wijselijk van dit detail van de ceremonie afgezien.

DE OPNAME IN DE GROEPERING DER BASIN

De algemene betekenis van het werkwoord *faron* is neerleggen, de bijzondere betekenis is baren of begraven. Aangezien doorgaans geen voorzetsels worden gebruikt, zou ik de uitdrukking *Basin-faron* willen vertalen met 'baren tot Basin'. Het vervolg zal wel aantonen in hoeverre deze vertaling door de ceremonie bevestigd wordt.

In tegenstelling tot het de Tukon eigen *kamil-ngeron* (opleggen van een haarknots), waarin slechts de jongeren van één of twee nederzettingen betrokken zijn, wordt de opname bij de Basin vanuit één bepaald centrum georganiseerd, waarbij de Basin uit ver afgelegen dalen betrokken worden. Zo'n centrum is voor de ten noorden van de waterscheiding wonende Basin de nederzetting Set-aip, gelegen aan de rand van de Okbaap-vallei vlakbij de rivier Okusok. Dit is een nederzetting van de clan Lilim. Ten zuiden van de waterscheiding fungeert als centrum een nederzetting in het dal Serambakon ten zuiden van de Oksibil. Een derde centrum was vroeger het dorp Banal-aip nabij de samenvloeiing van Oktse en Oktsop, reeds genoemd in verband met de overdracht van het vet door de moeder aan de zoon (p. 358v.). Het verhaal gaat dat het bij de laatste daar georganiseerde samenkomst tot een gevecht gekomen is tussen twee mannen: 'doordat ik jou neersla, sla jij mij neer'. 'Het bloed vloeide als water'. De informant die mij dit meedeelde, had met eigen ogen de hoop stenen gezien, die men nadien daar had opgeworpen. Toen die twee mannen elkaar doodden, had de *i kaka onkor a* (oudste zuster der mensen) geschreeuwd, dat de mensen zich niet meer op die plaats mochten verzamelen. Sindsdien gebruiken de Urfon in de Apmisibil ook het centrum in de Okbaap, Set-aip nabij de Okusok.

De laatste samenkomst van de Basin te Set-aip, enkele jaren voor mijn komst, was georganiseerd door twee mannen van de clan Lilim en één man van de clan Setamanki. Met deze ceremonie waren naar ik meen – exact laat de tijdsduur zich door de Nalum moeilijk formuleren – in totaal drie à vier

weken gemoeid. Van de clan Setamanki in de Apmisibil waren de broers Anseripki en Alutwo daarheen gegaan met hun oudste zoons, resp. Kuwel-dirban en Sumnong, en met een jongere broer van de man van hun zuster, Tangontap Urfon. Toen zij zich op weg begaven, hadden de Tukon hun kinderen gewaarschuwd niet naar het vertrek te gaan kijken, omdat hun stammoeder met hen meetrok. Dit groepje personen had overnacht in het dorp Kumdinding op de zuidelijke Okbaap-oever. Toen zij de volgende morgen te Set-aip aankwamen, waren er al 'als riet zoveel' mensen. Rondom de enkele vaste woningen ter plaatse waren voorlopige hutten gebouwd en rond het sacrale mannenhuis was van staken en riet een hoge schutting opgetrokken.

Kenmerkend voor de ceremonie der Basin is het *tum-eton*, staan op een steen. Bij aankomst moesten de kandidaten via een steen het mannenhuis binnengaan. Enkele mannen hielden die in hun handen vast. Volgens mijn informanten ging het om een steen ter grootte van een vuist. Zij vergeleken hem met een varkensmaag, ik meen met het oog op grillig lopende, rode lijnen. Eén van de informanten vroeg verwonderd hoe de anderen die steen hadden kunnen zien, hij had alleen maar handen gezien om als opstapje te gebruiken. In het mannenhuis was hun varkensvlees aangeboden, anderen zeiden dat zij *kabong*-vlees hadden ontvangen.

Toen het donker werd, moesten zij het mannenhuis verlaten en zich buiten tussen de bomen opstellen. Heel de nacht lang hadden de kandidaten daar moeten staan, terwijl de volwassen mannen in een grote kring om hen heen hadden gedanst. Sumnong, de oudste zoon van Alutwo Setamanki, was nog zo klein geweest, dat hij van vermoeidheid was gaan huilen. Zijn vader had hem toen voor de resterende duur van de nacht op de schouder gedragen.

De volgende morgen waren de kandidaten opnieuw naar het mannenhuis geleid. Nadat zij *kaip* (rode, sappige pandanusvrucht) hadden gegeten en suikerriet van de soort *kit-mase* (p. 159v.), waren zij voor het eerst in hun leven rood opgemaakt met *mer*, van top tot teen, ieder door zijn eigen verwanten. Die zelfde middag waren er nog weer nieuwe groepen van elders aangekomen; de kandidaten uit die groepen waren ook via de steen het mannenhuis binnengegaan en hadden vervolgens de nacht staande buiten moeten doorbrengen.

Na enige dagen in het dorp Set-aip te hebben doorgebracht waren zij naar het nabij gelegen dorp Kasemfom gegaan. Hier waren de diverse soorten voedsel, die men hen verboden had, successievelijk ritueel voor hen van het taboe ontdaan. Meer concrete gegevens ontbreken mij; de enkele vage aanduidingen wijzen op een gebruik analoog aan het hierna te behandelen gebruik der Tukon. Na een verblijf van ongeveer veertien dagen te Kasemfom waren zij naar Set-aip teruggekeerd om het slot van de ceremonie mee te maken. Bij aankomst bleken daar pas weer mannen vanuit de Apmisibil te zijn

gearriveerd met enige kandidaten; deze waren echter nog zo klein dat zij door de mannen in het draagnet waren meegebracht. Deze hoefden alleen via de steen het mannenhuis binnen te gaan en waren zonder dat zij vooraf een nacht buiten staande hadden hoeven door te brengen, meteen rood opgemaakt. Samen met hen hadden zij deelgenomen aan de slotceremonie; zij waren niet onderworpen aan het voedsel-taboe zoals de oudere kandidaten. De slotceremonie bestond uit een desacraliserende maaltijd van taro, vlees en *jamin*-groente, in een gezinswoning met deelname van vrouwen, analoog aan de eerder genoemde desacraliserende maaltijden na het bijzetten van het gebeente van een dode (p. 102), voor de eerste huwelijksnacht (pp. 142 vv.), etc.

Na deze slotmaaltijd hadden de mannen met veel spektakel de rond het mannenhuis opgetrokken schutting omver gelopen. De informanten herinnerden zich dat hun vaders verschillende voorwerpen te Set-aip hadden moeten achterlaten, bestemd voor de stammoeder, o.a. een snoer hondentanden, een stenen bijl en een met vogelveren bezet draagnet. De volgende dag hadden zij de terugtocht naar de Apmisibil aanvaard, doch onderweg hadden zij nog een etmaal doorgebracht te Kumdinding op de zuidelijke Okbaap-oever. Hier hadden zij — ik meen in het bijzonder bestemd voor de laatst aangekomen kandidaten — *kaip* en suikerriet *kit-mase* gegeten, dat van Set-aip was meegebracht.

Bij deze gelegenheid hadden de kandidaten een nieuwe naam gekregen. De zoon van Anseripki Setamanki, die voordien Bakotki heette, wordt sindsdien Kuweldirban genoemd. De zoon van Alutwo Setamanki had de naam Ezeria ontvangen, maar omdat dit de vader niet aanstond, heeft deze zijn naam veranderd in Sumnong. Ik veronderstel dat de naam bedacht was door één der drie organisatoren van de samenkomst te Set-aip. Tangontap Urfon had de naam Kereban ontvangen, doch hijzelf stelt die naam niet op prijs en wordt daarom algemeen aangeduid met zijn vroegere naam Tangontap.

Het karakteristieke element in de ceremonie *Basin-faron* is het *tum-eton*, staan op de steen. De kleintjes hoefden alleen via de steen het mannenhuis in te gaan. De groteren hadden een nacht staande buiten door te brengen en hoewel daarbij geen steen te pas komt, werd dit staan buiten de eigenlijke realisatie van het *tum-eton* geacht. Juist omdat diegenen van de Ningdana, die hoewel Tukon het ceremonieel van de Basin ondergaan, de ceremonie beperken tot het via de steen het mannenhuis binnengaan, kan men ze volgens Anseripki Setamanki geen echte Basin noemen. Het gegeven van de steen zijn we reeds verschillende malen tegengekomen, in zoverre is het een Tukon en Basin gemeenschappelijk gegeven. Het *tum-eton* (staan op de steen) wordt echter specifiek geacht voor de Basin. In dit ceremonieel wordt het in verband gezien met de *i kaka onkor a* (de oudste zuster der mensen). Vermeldenswaard lijkt mij het detail dat de kandidaten eerst op de steen hebben te staan en pas daarna rood worden opgemaakt.

DE OPNAME IN DE GROEPERING DER TUKON

Hoewel de onderscheidenheid van de nederzettingen wordt gerespecteerd, getuigt de centralisering van het ritueel door de Basin van de grote waarde gehecht aan de onderlinge band. Dit laatste valt daarom op, omdat het bij de Tukon niet in acht genomen wordt, althans voorzover ik de Tukon in de Apmisibil heb meegemaakt. Hoewel mijn informanten van de Tukon zeiden dat zij met *dirop* (velen) waren, kwamen zij bij het opnoemen dergenen die tegelijkertijd aan de ceremonie *kamil-ngeron* hadden deelgenomen, niet boven het getal zes. Overigens is dit tekenend voor hun woord *dirop*, dat samenhangt met het werkwoord *diron*, aaneensluiten, elkaar verdringen. De onderlinge band der Tukon, voorzover deze in het opname-ceremonieel wordt gedemonstreerd, gaat nauwelijks boven het locale verband der nederzettingen uit. Ik kreeg de indruk dat wel tegelijkertijd diverse dorpen het ceremonieel aan hun jongeren voltrekken, maar dat er onderling weinig of geen contact wordt onderhouden. Toen deze ceremonie aan Baman Uropmabin in de Oksemar werd voltrokken, werd terzelfdertijd in de Apmisibil dit ritueel door enige leden der Basin met hun jongeren uitgevoerd. Eén van mijn informanten van de Tukon vertelde, dat aan hem in één hut samen met enkele jongeren van de Basin het haarverlengsel was aangebracht, doch de Tukon en Basin hadden hierbij geen gebruik mogen maken van elkaars materialen. Vroeger echter, aldus mijn informanten, kwamen na afloop meerdere groepen in het gemeenschappelijke *ap-diwohis* samen voor de slot-ceremonie, maar waarschijnlijk omdat het *ap-diwohis* van de drie subclans toen reeds verlaten was, vind ik hiervan niets terug in mijn gegevens (p. 319).

De plechtigheid vindt plaats buiten het dorp op een eenzame, soms moeilijk bereikbare plaats. Voor de duur van de eigenlijke ceremonie wordt buiten weten van de kandidaten een aparte hut gebouwd, zonder verhoogde vloer. De voor deze hut specifieke benaming is *alut-aip*, huis van het sacrale. Vrouwen mogen zich niet in de nabijheid van de hut ophouden. In één van de verslagen van dit gebeuren werd gezegd, dat de vrouwen dagelijks eten brachten voor de mannen en de kandidaten. Daartoe legden zij hun draagnetten neer midden in een nabije tuin. Terwijl zij zich in het struikgewas verborgen hielden, kwam één van de mannen de draagnetten ophalen, leegde deze in de hut en bracht ze vervolgens terug naar de batatentuin zonder direct contact op te nemen met de vrouwen.

De kandidaten worden naar deze hut gelokt. Eén der informanten was varkensvlees beloofd, een ander suikerriet, etc. Baman Uropmabin was door zijn vader meegelokt naar de nederzetting Songbol. Nadat zij daar in het vrije mannenhuis bataten hadden gegeten, was Baman meegenomen naar het locale sacrale mannenhuis. Men had hem een stuk taro gegeven en vervolgens was men begonnen hem van top tot teen rood op te maken. De volgende morgen

— 'oom Mukon heeft een varken geslacht' — had zijn vader hem meegenomen naar de Oksemar. Daar had men niet ver van de nederzetting van zijn vavabrzo Mukon een hut gebouwd. In de loop van de dag waren er nog andere kandidaten aangebracht, sommigen zo klein dat zij herhaaldelijk om hun moeder hadden gehuild. Baman wist zich zijn mede-candidaten allen te herinneren, onder meer de doofstomme Wengdoki. Tussen de jongens, die gezamenlijk de ceremonie ondergaan, groeit een duurzame band; in het vervolg duiden zij elkaar aan met de term *kamil-lakon*, haar-vriend. Wanneer de doofstomme Wengdoki nu Baman ontmoet, trekt hij hem veelbetekenend aan zijn haren om hem te herinneren aan de hen verbindende ceremonie *kamil-ngeron*. Doorgaans gaven de informanten blijk zich wel meteen de namen van hun mede-candidaten te herinneren, doch de namen van degenen die de ceremonie voltrokken vergeten te zijn.

Bij aankomst waren de kandidaten één voor één van top tot teen rood opgemaakt. Daartoe hadden zij zich met hoog opgeheven armen voor de mannen op te stellen. Hierna hadden de mannen ook zichzelf van top tot teen met *mer* bedekt. In de hut lag reeds een grote hoeveelheid *nong* (bindmateriaal) en *dar-kon* (bladeren van een bepaald soort pandanus) gereed. In het kort kan de bedoeling als volgt worden aangegeven. Met behulp van het touw worden stuk voor stuk repen lange boombladeren aan het hoofdhaar van de kandidaten bevestigd. Deze bladeren worden in de nek samengenomen en omwonden met andere bladeren. Het resultaat is een soort knots. Dit haarverlengsel wordt aangeduid met de term *kamil*, wat in eerste instantie hoofdhaar betekent. Iemand met een dergelijke knots is een *kamil-soki* (iemand met haar).

Naar de vorm laten zich twee soorten onderscheiden, een dunne en een dikke knots. De dunne knots wordt aangeduid met de term *mafum*. Karakteristiek voor dit oorspronkelijk de Tukon eigen ritueel is het aanbrengen van deze dunne knots, waarbij uitgegaan wordt van de lokken van het hoofdhaar. Daarnaast echter komt het voor dat mensen buiten het ritueel om een *mafum* dragen bij wijze van versiering, zoals bijvoorbeeld van de voor-vader *Atangki* wordt gezegd (p. 44). In dit geval is de *mafum* niet aan de haarlokken bevestigd, doch met een band — gelijk de band van het draagnet — om het hoofd gehangen, zodat hij naar believen aan- en afgedaan kan worden.

De dikke knots wordt aangeduid met de termen *kup-sok* (betekenis mij niet bekend) en *okur* (moeder); de onderaan de knots uitstekende punt van een stok wordt aangeduid met de term *muksing* (tepel). In sommige gevallen worden in het ritueel een kandidaat beide soorten haarverlengsels aan het hoofdhaar bevestigd; doorslaggevend lijkt mij in deze de leeftijd. In dat geval maakt men eerst de dikke knots, de *okur*, en vervolgens de dunne, de *mafum*; de *mafum* rust als het ware op de onderliggende *okur*. In tegenstelling tot de *mafum* wordt de *okur* nooit alleen aangebracht, doch alleen in combinatie

met de *mafum*. Bovendien wordt de *okur* in combinatie met de *mafum* exclusief in het opname-ritueel gebruikt, nooit daarbuiten.

Toen Baman Uropmabin werd opgenomen in de groepering der Tukon, had men hem op zijn eigen verzoek beide knotsen aangelegd; zijn medecandidaten hadden alleen de dunne *mafum* ontvangen. Wel is het mogelijk om iemand, die alleen de *mafum* ontvangen heeft, een volgende keer, wanneer de ceremonie aan nieuwe kandidaten voltrokken wordt, weer mee te laten doen en beide *kamil* (haarverlengsels) aan te leggen. Hierbij aansluitend geef ik een gedetailleerd verslag van het gebeuren, zoals het mij door informanten van de Uropmabin werd verteld.

Toen één van de mannen bij één der kandidaten de eerste reep pandanusblad met het uiteinde naast een strak getrokken lok van het hoofdhaar legde en ze met touw omwikkelde, was door de aanwezigen een luid geschreeuw aangeheven ten teken voor de omwonenden dat het ritueel begonnen was. Achtereenvolgens wordt nu aan elke haarlok aan zij- en achterkant van het hoofd een reep blad bevestigd, soms ook bovenop het hoofd. Vervolgens worden een drietal neerhangende bladeren samengenomen en van boven naar beneden omwikkeld met een dunne reep blad. De kandidaat zelf zit onder-tussen stil op de grond met in de hand een rode vogelveer van een *nal-besen*, waarschijnlijk een soort papegaai. Wanneer aan elke lok een blad bevestigd is en deze bladeren vervolgens drie bij drie omwikkeld zijn, wordt deze veer op het hoofd van de kandidaat neergelegd en toegedekt met de omwikkelde haarverlengsels, als zij over het hoofd heen en opzij langs het hoofd achter in de nek worden samengenomen. Bij de nek te beginnen worden al deze slierten gezamenlijk omwikkeld met repen blad. Men streeft ernaar aan de knots een bepaalde vorm te geven. Vlak onder de nek worden de slierten heel strak omsnoerd, maar geleidelijk aan iets lossier, zodat de knots langzaam uitdijt. Is men met de omwikkeling ongeveer tot het midden van de neerhangende slierten gekomen, dan steekt men van onderen tussen de bladeren een kleine, dunne stok. Deze wordt met de bladeren samen omwikkeld, waarbij men geleidelijk de wikkelingen weer strakker toesnoert, zodat de knots naar het uiteinde beneden dun toeloopt en de stok er niet uit kan vallen. Het resultaat is tenslotte dat de kandidaat aan zijn hoofdhaar een soort knots heeft hangen van de nek naar het midden langzaam uitdijend en vervolgens naar het uiteinde weer geleidelijk inkrimpend, met daaronderuit een klein stuk van de stok. Een variatie hierop is een knots die van de nek tot bijna aan het uiteinde geleidelijk uitdijt met aan het slot een abrupte verdikking, waaronder het einde van de dunne stok uitsteekt. In lengte varieert de *mafum* van net onder de schouderbladen tot aan het middel van de kandidaat (vgl. afb. 19).

Een tweetal dagen later, na het zich vertonen aan de vrouwen, wordt op de knots vlakbij het uiteinde het scrotum aangebracht van één of ander soort *kabong*; vereist is het scrotum van een licht gekleurd soort, zoals de *kabong*.

sofim, *kabong sitom* of *kabong bur*. Deze soorten zijn door mij niet nader gedefinieerd. Met de pen van een lange zwarte veer van de *mari* (boskip) wordt het scrotum aan de knots vastgeprikt. Vervolgens worden in het scrotum nog kleine, gekleurde veren gestoken van de *nal-kulep*, een soort paradijsvogel.

In verband met deze veren citeerden mijn informanten een lied, dat helemaal aan het begin van de ceremonie door de mannen gezongen wordt, terwijl de kandidaat nog met zijn veer in de handen neerzit:

besenki a diep

sep o, ne ning o;

alík, Ngangul Warammik siminepse fujo,

sep o, ne ning o.

De vertaling luidt:

houd deze veer van de *besen* vast,

jij, mijn jongere broer;

doordat ik hem dood, verdwijnt jij in het Warammik op de

Ngangul, terwijl dat toch niet mijn bedoeling was,

jij, mijn jongere broer.

Men kan zich voorstellen dat onder het lopen de lange boskip-veer mee op en neer danst op de rug van de kandidaat. Dit detail staat hen voor ogen, wanneer zij ter verklaring van het lied teruggrijpen naar een gebeurtenis, die zich heeft afgespeeld in de bakermat van de mensen rond de Okngangul. Daar had een oudere broer zijn jongere broer een haarverlengsel gemaakt. Bij het op en neer wippen glipte de veer telkens uit het scrotum, waarin hij vastgestoken was. Vervolgens maakte de oudere broer een staketsel rond een boom om deze te kunnen vellen. De boom viel net bovenop zijn jongere broer. Als een *nal-besen* is de jongere broer verdwenen naar het oerwoud Warammik op de bergrug, waaraan de rivier de Okngangul ontspringt.

Met deze gebeurtenis combineerden mijn informanten het typische gedrag van de *nal-alut* (sacrale vogel), een vogel rood van snavel en poten en rond de ogen en zwart van veren. In de maanden rond de jaarwisseling vertonen zij zich in zwermen boven het gebied van de Apmisibil. Ter verklaring van hun afwezigheid gedurende de andere maanden zegt men dat zij in het huis van de stammoeder verblijven, te Omfom, een nederzetting nabij het Balil-gebergte in het westen van de Okbaap. De stammoeder kleurt hun poten en snavel rood. Eerst wanneer zij de deur openzet, kunnen de vogels uitvliegen en verschijnen zij boven de Apmisibil. Oorspronkelijk echter, aldus de informanten, die mij het lied van de *nal-besen* leerden, verbleef de *nal-alut* in de Okngangul. Hier is er ooit op geschoten, zodat hij de wijk nam naar het Balil-gebergte in de Okbaap. Volgens mijn informanten waren zowel het ongeluk dat de jongere broer in de Okngangul overkwam als de vlucht van de *nal-alut* verwoord in het lied, gericht tot de jongere broer.

Voordat ik verder ga met het opname-ritueel nog een paar woorden over de *okur*, de dikke knots, die soms in combinatie met de dunne *mafum* wordt aangebracht. In tegenstelling tot de *mafum* is deze veel forsere knots in het midden strak toegesnoerd; daaronder dijt zij geleidelijk weer uit en eindigt vrij plomp, met daaronder uit het dunne uiteinde van een ingestoken stok. Aan deze dikke knots worden geen attributen toegevoegd.

Terwijl bij iedere kandidaat één of twee mannen bezig zijn de haarverlengsels aan te leggen, zijn anderen in het oerwoud diverse soorten hars aan het verzamelen zoals *ebit-din*, *ngabor-din* en *dupnong-din*. Deze laatste soort is genoemd in de mythe, waarin de herkomst van het sperma werd verklaard (p. 153). Deze harsen en sappen worden verzameld in een bak, vervaardigd uit boomschors. Op de bodem van de bak ligt een stuk pisangblad van het soort *jop-tawa*; daarop *otok*, mossen, waar de harsen en sappen indringen.

Daarnaast is er honing nodig. Tijdens hun omzwervingen in het oerwoud vóór de opname-ceremonie hebben de mannen reeds opgemerkt, in welke bomen honing aanwezig is. Deze holle bomen kapt men open en van de honingraat haalt men alleen het bovenste gedeelte weg; het onderste deel van de raat is niet bruikbaar. De Nalum zijn zich bewust van een zeker verband tussen wespen en honing (p. 53 nt.). Zij zelf constateren hoe een wespen-paar geleidelijk de raat opbouwt. De raat wordt aangeduid met de term *sil-ol*, lett. lichaams-afval, de honing met *sil-ol-ok*, lett. lichaams-afval-sap. Het wordt door de Nalum niet gegeten, doch tamelijk veelvuldig gebruikt als lijm. De oorsprong van de honing is een onderdeel van de oorsprongsmythe van de taro, verbonden aan de bakermat Lopkopbakon (p. 346v.). Dit deel werd mij eens buiten het authentieke verband met de taro-mythe verteld tijdens een gesprek over honing. Zoals in dat verhaal de oudere zuster voorziet in een *kabong sitom*, zo had zij eerder een door haar gebarnd kind gedood en neergelaten in een holle boomstam, waar het veranderde in een gevulde honingraat. Alleen het hoofd van het in honingraat veranderde kind had men meegenomen, de romp had men in de holle boom achtergelaten. Zoals de kop van de *kabong sitom* aangeduid wordt met een specifieke term, *om-abol* (lett. taro-kop), zo wordt de bij het opname-ritueel gebruikelijke honingraat aangeduid met de specifieke naam *Tsop-abol*, het hoofd of (juister in verband met rivieren) de bron van de rivier de Oksop. De Oksop heet te ontspringen aan de schelp, waar alles zijn oorsprong vindt, het symbool van de oer-moederschoot.

De honingraat wordt boven het mos in de bak uitgeknepen waarin zij zich vermengt met de harsen en sappen. Tenslotte schuurt men hierboven een kluit rode klei, zodat er een kleverige, rode massa ontstaat. Deze wordt uitgestreken op de *kamil*, haarverlengsels, met gevolg dat haren en bladeren aanéénkoeken. Terwijl het feitelijk gebruik duidt op een lijmstof, zagen mijn informanten er veeleer een voedingsstof in, analoog aan de betekenis, die aan *mer* wordt toegekend.

Het menu in het *alut-aij* bestaat uit taro en suikerriet. Volgens de informanten van één bepaalde groep hadden zij de eerste dag niets te eten gekregen; informanten van een andere groep zeiden reeds de eerste dag ritueel taro te hebben gegeten. Bij één groep aten de leiders in de nabij gelegen nederzetting, terwijl de leiders van de andere groep steeds in de hut zelf gegeten hadden, waarbij de kandidaten telkens naar buiten waren gestuurd. Toen de kandidaten van de eerste groep taro werd aangeboden, was deze met varkensvet ingesmeerd. Hun leider, Mukon Uropmabin, had zijn handen opgehouden en terwijl de kandidaten allen met hun handen zijn handen ondersteunden, was daarop de taro neergelegd. De strekking van deze taro wordt verwoord in de uitdrukking *diplop ngatoron* (verstevigen van het hart) en *diplop deron* (vullen van het hart), bedoeld in de zin van gelijkmoedig de moeilijkheden van het leven kunnen verdragen. Toen Binade Kasipmabin na de moord op Ikakoija in de Oksemar (p. 262) zich niet buiten zijn eigen dorp durfde wagen, had hij de anderen gezegd, dat hij dit ongemak kon verduren. 'omdat zijn hart daartoe gesterkt was'. Dit werd reeds eerder als motief vermeld in verband met het symbolisch voeden van de baby met taro in het kraamhutje (p. 170). Het suikerriet werd door de mannen van zijn schil ontdaan, vervolgens werd een stuk buikspek tegen het einde gehouden in de zin van *muk diron* (de borst geven) – een parallel van een gebeuren in het kraamhutje (p. 166) – en tenslotte de jongens overgereikt.

Een wezenlijk element in het *kamil ngeron* is het zich van top tot teen rood opgemaakt en getooid met het haarverlengsel vertonen aan de verwante vrouwen. Volgens de informanten van één groep had dit plaats gevonden op de eerste dag, nog vóór het ritueel eten van de taro; volgens de informanten van de andere groep pas op de vijfde dag van hun verblijf in afzondering. Bij de eerste groep kwamen de vrouwen bij die gelegenheid tot vlak bij de hut. Bij de andere groep vond de ontmoeting plaats in de batatentuin, waar de vrouwen regelmatig de draagnetten met voedsel neerlegden, opdat een man ze zou komen weghalen. Met gejuich ter waarschuwing van de vrouwen hadden zij zich op weg begeven en in de batatentuin opgesteld. Terwijl zij dansten in de zin van ritmisch door de knieën zakken, zodat de haarknots op de rug meeveerde, waren zij door de vrouwen toegejuicht (*ngiliaron*, p. 233). In het eerste geval, waarbij slechts sprake was van twee kandidaten, waren er de twee moeders; in het tweede geval *dirop* (velen), dus vier à vijf vrouwen.

Wezenlijk is ook het ritueel waterdrinken. Baman Uropmabin vertelde dat zij de tweede dag 's middags al met heel hun groep vanuit de Oksemar naar de samenvloeiing van de Okfeti en Okbi getrokken waren, de twee hoofdrijveren rond de Apmisibil. Daar was voor hen in een *daknam* (stuk van een grote schelp) water geschept uit de rivier en één voor één hadden zij uit de schelp moeten drinken. Gewoonlijk drinkt men geen water uit een rivier, zeker niet zover stroomafwaarts. Daarna was het hun toegestaan naar believen water te

drinken uit de kalebas, die bij de nabij gelegen bron wordt gevuld. De anderen hadden pas de vijfde dag water te drinken gekregen, na het zich vertonen aan de vrouwen. Een tweetal was al eens eerder uitgebroken om water te drinken, doch door de mannen was het hun verboden.

Vermeld kan nog worden dat de kleinsten van de kandidaten de nacht slapend doorbrachten in de armen van de mannen, die hen rood opgemaakt hadden, zoals een baby gewoonlijk slaapt in de armen van zijn moeder. Dergelijke mannen worden aangeduid met de term *ngatopki* (lett. stevigheid verlener).

Een vijftal dagen blijven de jongens op deze wijze in en rond het voor deze gelegenheid gebouwde huis, geïsoleerd van het dorp, onder voortdurend toezicht van één of twee der oudere mannen, terwijl de anderen zich in het bos ophouden om te jagen. Ter afsluiting van het ritueel volgden enkele dagen met volop vlees voor de kandidaten. De zesde dag begaven de resp. vaders zich naar het dorp om varkens te pijlen en te bereiden. De delen, die gewoonlijk niet in de smoorkuil, doch boven de vuurplaat in het mannenhuis worden bereid, werden meteen na het slachten naar de geïsoleerde hut gebracht om daar te worden bereid en gegeten. De bedoelde stukken zijn zonder bot of zwaard (p. 348). De jongens werden in het dorp verwacht voor het openen van de smoorkuil. Toen vanuit het dorp door gejuich het sein tot komen gegeven was, was hun make-up al zorgvuldig nagekeken en bijgewerkt. In het dorp schaarden zij zich rond de smoorkuil. Bij het uithalen van de smoorkuil vond de ceremonie *bi-nong-buron* plaats. *Bi-nong* zijn bebladerde ranken van een komkommerachtige vrucht, die voor schaamkoker dient; *boron* betekent doorsnijden, doorbreken etc. Na het weghalen van de bovenste laag stenen worden deze met het vlees meegestoomde ranken met een ruk verwijderd, waardoor het vet rondspat over de aanwezigen. Met vlees hadden de jongens de mannen te betalen, die aan hen de ceremonie voltrokken hadden. Eén van de informanten vertelde, dat zijn vader het hart van het varken gegeven had aan een man, die hem had geassisteerd met jagen en harsen verzamelen. Een ander vertelde dat hij van zijn moeder tenslotte nog een stuk varkensrug had ontvangen om mee te dragen naar het geïsoleerde huis. Voordat zij die avond daarheen waren teruggekeerd, hadden zij gezamenlijk in het plaatselijk sacraal mannenhuis het buikstuk van het varken gegeten. Oorspronkelijk gebeurde dit in het *ap-diwohis*, waar meerdere groepen samenkwamen.

De volgende morgen keerden zij definitief in het dorp terug. De bladeren, waarin zij het vlees in hun hut gesmoord hadden, brachten zij mee om ze te verbranden in het sacrale mannenhuis. Ieder van de jongens had zich daarna naar de gezinswoning van zijn moeder begeven. De deur-openingen waren met *kakba*-twijgen afgesloten; om hen binnen te laten werd er even een opening in aangebracht. Binnen lag varkensvlees gereed met tezamen met varkensvlees gestoomde *jamin*- en *etil*-groente. De groente werd hun toegereikt met daar-

binnenin een stuk vlees; hierop had de jongen te zuigen en vervolgens had hij het door te geven aan de aanwezige vrouwelijke verwanten.

Ondertussen zat een vrouw, de moeder of een zuster van de jongen, in kleermakerszit op de vloer met een gepofte taro onder de dij. Na het zuigen op en eten van de groente met vlees nam deze haar taro, plakte aan de ene kant van de knol een stuk varkensvlees en aan de andere kant een stuk spek en reikte dit zo over aan de jongen. Met een bamboemes sneed deze een stuk vlees voor, hapte, en liet het verder de kring rondgaan. Het laatste stuk moest aan de moeder worden teruggegeven. Deze ceremonie zijn we reeds tegengekomen in het oorsprongsverhaal van Lopkop-bakon (p. 349). Sinds deze plechtigheid had ieder van hen een nieuwe naam.

Verder verkeerden zij nog dagenlang in feeststemming. Na eerst al in de eigen gezinswoning volop vlees te hebben genoten, mochten de jongens zich in andere woningen op vlees laten tracteren. De jongens bleven nog enige weken met hun haarverlengsel rondlopen, totdat tenslotte het hoofdhaar door de rode klei en hars was heengegroeid en de hars zelf tengevolge van zon en regen begon los te laten. Voor het afleggen van de *kamil* was een pas geschoten *kabong* nodig. De boven het vuur geschroeide haren van de *kabong* werden afgeschraapt en tot een dot verzameld. Hiermee wreef men de jongen over zijn hoofd. Vervolgens werden eerst de strengen verwijderd, waar de rode veer onder verborgen zat, zodat men deze veilig kon opbergen. De *kamil* zelf werd gedeponereerd onder de pisangbomen opzij van het mannenhuis. In de weken tussen de ceremonie en het afleggen van het haarverlengsel hadden de jongens al met diverse soorten voedsel, die voor hen taboe waren geworden, opnieuw kennis gemaakt, maar dit voortvloeiende van de opname-ceremonie werd, aangepast aan de seizoenen, voortgezet.

DE OPHEFFING VAN DE EET-TABOES

In de boven weergegeven verslagen valt bij de informanten een bijzondere belangstelling te beluisteren voor de soorten voedsel, die zij wel en die zij niet mochten eten. Doorgaans verklaarden zij aanvankelijk niets te hebben mogen eten. Bij nader onderzoek bleek echter dat bepaalde soorten groente niet werden meegerekend en wel gegeten mochten worden, zoals *oktukel*, *kakfik* en *tepmeng*. Men zou van deze soorten groente kunnen zeggen dat zij niet voor volwaardig menselijk voedsel worden gehouden. Zij worden niet geteeld, groeien slechts in het wild. Andere zo op het oog eveneens in het wild groeiende gewassen zoals de pandanusbomen worden volgens hun visie geteeld, niet door de mensen, doch door de geesten. Tussen in het wild groeiende gewassen wordt een distinctie gemaakt naargelang ze geteeld of niet geteeld worden.

Vervolgens onderscheidt men voedsel, dat door bepaalde clans nooit mag worden gegeten, hoewel het in het algemeen eetbaar geacht wordt; het verboden opossum en de suikerrietsoort *kit-mase* bijvoorbeeld mogen onder geen beding door de leden van de drie subclans worden gegeten. Daarvan moeten weer worden onderscheiden de soorten voedsel, die gewoonlijk door iedereen gegeten mogen worden, maar waarvan bepaalde exemplaren aan profaan gebruik kunnen worden onttrokken, zoals de *kabong sitom* en het suikerrietsoort *kit-mo* bij de drie subclans. Men kent ook soorten voedsel, die aan de mannen zijn voorbehouden, maar door dezen pas mogen worden gegeten, als zij daartoe ceremonieel gemachtigd zijn, bijvoorbeeld de *kaip* (rode, sappige pandanusvrucht) en de *nal-alut* (sacrale vogel). Zich onthouden van voedsel, dat gewoonlijk wel gegeten wordt, heet *kakton*; bataten eten uit een tuin, waaruit nog niet de eersteling geoogst is, heet *tutan-weron*; eten van een *nal-alut*, voordat men daartoe gemachtigd is, heet *sip-weron*. *Tutan-weron* heeft tot gevolg dat de in de tuin pas gerijpte batatenknollen vollopen met water en verschrompelen; *sip-weron* dat de zwermen *nal-alut* zich voortijdig verwijderen. Uit al deze gegevens blijkt, dat de Nalum een zeer genuanceerd onderscheidingsvermogen ontwikkeld hebben inzake de diverse soorten voedsel.

Tenslotte kan nog melding gemaakt worden van de soorten voedsel, die aangeduid worden met de term *kakrip*, fysiek wel, maar moreel niet eetbaar voedsel; men zou de term kunnen vertalen met weerzinwekkend. Onder deze categorie valt bijvoorbeeld hondenvlees. Aanvankelijk werden de kinderen gewaarschuwd van mij geen voedsel te accepteren; al mijn voedsel viel onder de categorie *kakrip*. Slechts enkele soorten voedsel, die door ons gegeten worden, worden door hen niet genuttigd, bijvoorbeeld de wilde framboos en honing; des te groter is het aantal soorten, die door hen als voedsel worden gebruikt, terwijl wij ze onder de categorie *kakrip* zouden onderbrengen. Niet zonder jalouzie constateerden zij dat de door mij geïmporteerde kat zich voedde met alles wat onder het genre *kabong* valt. De kat won echter meteen de sympathie van mijn huisjongen omdat deze op een morgen naast zijn slaapplek een half opgevreten rat ontdekte. Hij interpreteerde deze handeling van de kat vanuit de achtergrond, waaruit vele verhalen zijn voortgekomen, op het thema van de zorg van het dier voor de mens.

Met al de verschillende soorten voedsel en de distincties *alut* (sacraal, verboden), *sal* (profaan, vrij) en *kakrip* (weezinwekkend) hadden de jongens al kennis gemaakt onder de hoede van hun vrouwelijke verwanten. Een diepe indruk maakte daarom op hen het onthoudingsgebod, dat hen in de geïsoleerde hut werd opgelegd, een discipline, die de meesten maar moeilijk konden waarderen, terwijl zij vervolgens soort voor soort het dagelijks voedsel ritueel kregen aangeboden. Hierbij werd een vaststaand schema aangehouden. Het eerste dat hen aangeboden werd, was de taro, doch een zorgvuldig geschuurde

en met vet ingewreven knol. Vervolgens suikerriet, van een bepaald soort, ontdaan van zijn schil en ingewreven met varkensvet. Daarna water, geschept met een schelp uit een bepaalde rivier. Van het varken om te beginnen vlees zonder bot of zwaard, vervolgens het buikstuk. Op de dag dat zij definitief in de dorpsamenleving terugkeerden, kregen zij weer bataten te eten; deze waren niet vooraf gewassen in water, doch gedroogd bij het vuur in het sacrale mannenhuis, zodat de aanklevende aarde met de hand kon worden afgewreven. Door het ritueel aanbieden en eten van een bepaald exemplaar van de soort herkregen zij de vrijheid van al de gebruikelijke soorten taro, suikerriet etc. opnieuw gebruik te maken.

Het plotseling opgelegde voedsel-taboe strekte zich uit over al de soorten voedsel, die conform de opeenvolging der seizoenen opgenomen zijn in het voedselpakket. In zekere zin is de rituele opname met de terugkeer uit de afzondering voltooid, maar vanuit de nieuwe status die de jongen is verleend, moet hij opnieuw in contact treden met alles wat hem tot levensonderhoud dient. De hernieuwde ontmoeting met zijn voedsel wordt benadrukt in een aan elk soort aangepast ceremonieel, dat vaak weinig afwijkt van het eersteling-ritueel aan het begin van het seizoen of van de gebruikelijke bereiding. Uiteindelijk dringt zich, hoe gevarieerd de ceremonies onderling ook mogen zijn, een bepaald basispatroon op, waarin hun visie op het geheel naar zijn oorspronkelijke vorm is uitgedrukt. Ik doorloop hun gebruikelijke soorten voedsel, maak bij elk soort enige aantekeningen zonder te garanderen volledig te zijn en aan het einde zal ik proberen de fundamentele opvatting, die tot deze ceremoniën heeft geïnspireerd, te formuleren.

Na zijn terugkeer in het dorp wordt door de jongen van de verschillende soorten pisang het eerst de soort *jop-difit* gegeten, ceremonieel samen met een vrouwelijke verwante. Beiden houden daartoe een tros pisang vast; met de vrije hand breken zij elk een pisang van de tros en reiken deze aan elkaar over. De *jop-difit* heet geplant te zijn door de stammoeder boven het gat, waarin zij de nageboorte van haar eerstgeborene begraven had. Met de te planten scheut had zij eerst alles wat zich rond het gat bevond daarin geveegd en vervolgens toegedekt door hierop de pisangscheut te planten. Ten zuiden van de waterscheiding in de nederzetting Bontafar-aip hadden de bewoners eens aan Baman Uropmabin de plek getoond, waar dit had plaats gevonden. In het gesprek over de pisangsoorten kwam naar voren, dat de in het voorafgaande meerdere malen genoemde soort *jop-tawa* buiten het eet-taboe valt.

Van de diverse soorten *akup* (eetbare rietpluim) wordt de jongen het eerst de soort *akup-mi* aangeboden. Door er met een stuk varkensspek over heen te wrijven wordt aan de dekbladeren de jeukverwekkende kracht ontnomen. Het ceremonieel eten van de *akup-mi* wordt aangeduid met de term *akup-kakuton* (lett. de rietpluim verfrissen).

Van de *wo* (paddestoelen) vallen de soorten *wo-kup* en *wo-luplup* niet

onder het eet-taboe. Ritueel gegeten wordt de soort *wo-katik*, meestal *wo-dukboek* genoemd, omdat hij zo wankel op zijn stengel staat. Het ritueel bestaat in het openen van de paddestoel met een bamboemes, opdat het vocht kan weglopen. Zou de jongen na het opname-ceremonieel zonder meer paddestoelen gaan eten, dan zou hij gelijk de *wo-dukboek* slecht ter been worden.

De *kaip* (sappige pandanusvrucht) kan naar haar kleur onderscheiden worden in rode en gele vruchten. De gele soorten mocht hij evenals de vrouwen reeds eten voor het opname-ceremonieel. De rode vruchten echter zijn voorbehouden aan de mannen, die op grond van het ritueel rood opmaken met *mer* toegang hebben tot het sacrale mannenhuis. De inhoud van deze vruchten laat zich omschrijven als een onnoemelijke hoeveelheid pitten op sap. Binnenin bevindt zich bovendien een tamelijk dik vlies, *tang* genoemd. Het doorbreken van het eet-taboe bestaat uit het overreiken en eten van deze *tang*. Vervolgens mag de jongen meedoen, wanneer men gezamenlijk de brokken taro, waarop het rode sap is uitgeperst, gaat eten.

Tenslotte valt onder de categorie vruchten nog de *ewen* (pandanusnootvrucht). De inhoud van deze vrucht bestaat uit meerdere batterijen langwerpige nootvruchtjes. De pluk van de seizoen-gebonden *ewen* valt ongeveer samen met het seizoen van de *nal-alut* en van de kikkers, in de maanden net voor en na de jaarwisseling. Elk seizoen begint de pluk in het eigen areaal in het oerwoud met een bepaald ritueel. Terwijl de overige aanwezigen zich rondom de boom opstellen, wrijft één van de mannen met een dot mos over de grillig gevormde stam om de *birbir-ok*, water dat langs de stam naar beneden vloeit, af te vegen. Zonder deze voorzorgsmaatregel zou men uitslag in het gezicht krijgen; ik geloof dat sommige mensen allergisch zijn voor alle of bepaalde soorten. Vervolgens klimt de man naar boven en hakt met een stenen bijl de lange stengel door, waarmee de vrucht aan de boom verbonden is. De val van de vrucht wordt met gejuich begroet. Terwijl alle aanwezigen — vader, zoon, moeder, dochter, misschien twee zonen of dochters, samen slechts een kleine groep — de vrucht vasthouden, wrijft de vader haar met vet in en vervolgens hakt hij haar middendoor. De helft die de mannen vasthielden, komt toe aan de vrouwen; de helft van de vrouwen aan de mannen. Door aan dit jaarlijks terugkerend ritueel deel te nemen wordt de jongen, na het opname-ritueel, van het hem speciaal treffende eet-taboe ontheven. Volgens sommige informanten wordt de nootvrucht niet alleen met vet ingewreven, doch ook bestrooid met *sisil*. In het sacrale mannenhuis wordt de vrucht 'gebrand' in de zin van aardnoten of koffie branden.

Onder de soorten *ewen* is er één soort, die algemeen wordt aangeduid met de naam *ewen alut* (sacrale nootvrucht). Hoewel de naam anders suggereert, wordt deze toch normaal gegeten; verboden is zij alleen voor de clan Kakadir in de Oktop. Ter verklaring vertelde men mij het oorsprongsverhaal van de

pandanusnoot, waarschijnlijk een onderdeel van een uitgebreider cyclus, toebehorend aan een bepaalde groep clans. Een jongen en een meisje gingen samen het oerwoud in, zij om kikkers te vangen, hij om noten te plukken. In feite worden de noten overdag door mannen en vrouwen gezamenlijk geplukt, terwijl 's nachts hun wegen uiteen lopen: de mannen gaan op de *kabong*-jacht, de vrouwen gaan kikkers vangen. Op haar hoofd had het meisje een *elek-men*, een draagnet geknoopt uit een speciaal fijn, zacht touw, dat uit het westen wordt geïmporteerd. Het meisje kon echter geen kikkers vinden. Toen ze tenslotte haar broer wilde roepen, bleek zij inplaats van te roepen te 'fluiten' zoals een kikker 'fluit'. Hij antwoordde haar meteen: 'fluit maar niet, ik ben hier vlak bij je'. Hij was veranderd in een pandanusboom; zijn hoofd in een nootvrucht die omgeven met een kraag van bladeren naar beneden hing. Hij zei haar dat zij een fakkel moest maken van zijn schenen, d.i. de luchtwortels van de pandanus, om zich tijdens het zoeken naar kikkers bij te lichten. Het zachte draagnet, waarmee het meisje haar hoofd had toegedekt, associeerden mijn informanten met de uitpuilende ogen van de kikker. Om te voorkomen dat hun ogen gaan uitpuilen, behoren de mensen de *men* (draagnet) genoemde ingewanden van de kikker te verwijderen en in het vuur te werpen. Voor de pas in de groepering opgenomen jongen berooft men een kikker van zijn poten. Zo wordt voor hem het eet-taboe opgeheven.

Andere gegevens duiden op een eet-verbod van kikkers los van het opname-ritueel, welk gebod geldt vanaf de geboorte tot soms zelfs na het trouwen. Toen Tibip, de vrouw van Tuki Uropmabin, heel bedreven bleek te zijn in het vangen van kikkers, zodat haar schoonvader Aserbir overvloedig van dit gerecht genieten kon, verbrak hij het voor zijn zoon geldende eet-verbod. Nadat Aserbir op de boven beschreven wijze kikkers had klaargemaakt en samen met groente in bladeren had gestoomd, doorstak hij de bundel, zodat het vocht kon weglopen. Door deze handeling werd het voor zijn zoon geldend eet-taboe opgeheven.

In verhouding tot hun andere werkzaamheden besteden de vrouwen nogal veel tijd aan het vangen van *aning*, kikkervisjes. Men kent diverse methoden. Volgens één daarvan leidt men het water van een rivier af in een kunstmatige bedding, waarin een soort fuik van bladeren wordt aangebracht. Naar die techniek wordt verwezen in het verhaal, waarin meisjes in de fuik varkensdarmen aantreffen (p. 138). In kleine stroompjes brengen de vrouwen zelf de kunstmatige geul aan, in de grote rivieren doen de mannen hieraan mee. Volgens een andere methode begeven de vrouwen zich met een draagnet in de rivier. Terwijl zij bij wijze van schepnet hun net met de voeten tegen de bedding drukken, tillen zij met de vrije hand stenen op met de bedoeling, dat de kikkervisjes die zich daaraan vastgezogen hebben, door de stroom in het schepnet zullen worden meegevoerd. Met de eerste kikkervis, die in aanwezigheid van de jongen gevangen wordt, wordt diens huid van boven tot onderen

afgesponst; daarna wordt het diertje levend in het water teruggeworpen. De strekking hiervan is de huid te doen glanzen gelijk de huid van de glanzende, glibberige kikkervis. De visjes, die hierna gevangen worden, worden zoals gewoonlijk aan een stokje geregen. Het stokje steekt men door de kop, vervolgens worden de kikkervisjes gerangschikt, één met de staart naar links, de volgende met de staart naar rechts, de volgende weer naar links, enzovoort. Dit stokje dient tevens tot spit bij het bereiden boven de hete houtskool. Om het voor de jongen geldende eet-taboe te verbreken houdt de jongen het ene, een vrouwelijke verwante het andere uiteinde van het stokje vast. Is de vis klaar om te worden gegeten, dan schuift de vader de visjes in het midden van de stok uit elkaar en breekt het stokje door. De helft, die de jongen vast heeft, gaat naar de vrouwelijke verwante en haar helft naar de jongen.

Opdat de jongen weer *awot* (reptielen) zal mogen eten, verwijdert men van één reptiel de opperhuid, bij de grotere soorten tevens de ingewanden en de *ngem* (onderbuik). Vervolgens wordt het reptiel met groenten in bladeren gestoomd. Na het openen van de bundel spant men het reptiel om het in stukken te snijden. Terwille van de jongen wordt aan dit procédé toegevoegd het inwrijven met vet na het verwijderen van de opperhuid.

Men kent meerdere soorten eetbare hout-larven. Om die te kweken hakt men soms bepaalde soorten bomen om en laat de stammen geruime tijd liggen. Wanneer de larven zich daarin hebben ontwikkeld, klooft men de boom om ze te kunnen vangen. De rituele handeling bestaat uit het bestrijken met vet van de kleine tand, waarmee de larf haar gangen boort. Vervolgens spant men het lijf om het geheel met vet in te wrijven. Over de oorsprong van de hout-larven vertelde men het volgende. Een oudere en een jongere broer waren met hun hond op de *kabong*-jacht gegaan. Alles wat zij buitmaakten, schroefde de oudste de haren af en legde hij vervolgens op een hoop met de bedoeling later het vlees te drogen. De jongste hoopte dat zij er tenminste één van zouden eten, maar telkens wanneer hij een dier aanbracht, werd hij meteen weer door zijn broer op nieuwe buit uitgestuurd. Toen hij zag dat ook zijn broer meteen weer ging jagen, ontzong hem de hoop dat zij nog aan het eten van *kabong* zouden toekomen. Hij ging niet verder, maar boorde een gat in de stam van een *serap*-boom, tot op het hart zo diep. Vervolgens wachtte hij in hun jachthut de komst van zijn broer af. Toen deze tenslotte opnieuw de berghelling afdaalde, liet hij zijn pijl en boog, stenen bijl en draagnet in de jachthut achter en verdween zelf in de pas uitgeholde *serap*-boom. Toen het avond werd en de vogels reeds tot rust gekomen waren, stak hij plotseling zijn kop uit de stam en begon klagend te roepen: '*ngil-e, Betsebo*'. Het eerste woord is een uitroep: 'wat heb ik het koud'; de betekenis van het tweede woord is mij niet bekend, doch het wordt als persoonsnaam gebruikt en waarschijnlijk in die zin ook hier bedoeld. Vervolgens riep hij naar zijn oudste broer in de jachthut: 'ik hoopte nog dat wij tenminste de *kabong*, die al voor

de helft door de hond opgevreten was, zouden opeten, maar zelfs dat vlees wilde jij niet afstaan; jij dacht alleen maar aan drogen en bewaren voor later. Daarom is dit mij nu overkomen. Ja, ga jij maar slapen'. En weer schalde zijn klagende roep: 'ngil-e, Betsebo'.

Hoewel dit verhaal werd verteld om de herkomst van de boomlarven weer te geven, handelt het eerder over het op dat van larven volgend stadium van cicade. In het kader van het verhaal draagt de jongere broer de naam *Ewen-walaki* (lett. die van de steel van de pandanusnoot); de cicade wordt doorgaans aangeduid met de naam *Alutkiweng* (lett. roep van de sacrale). Wanneer de mensen 's avonds bij het vallen van de duisternis zijn roep horen, versnellen zij hun pas, want de roep heeft iets dreigends en onheilspellends. Deze roep wordt beantwoord door een andere cicade, aangeduid met de naam *Siron-weng* (lett. nabootsen van de roep). Terloops werd de opmerking gemaakt, dat de hout-larf de oudste broer is van de maden. Ik ben mij bewust dat dergelijke verhalen als los zand aan elkaar hangen, als het ware schreeuwen om een groter verband, waarbinnen zij inzichtelijk en verklaarbaar worden. De informanten zelf echter zijn niet in staat verdere inlichtingen te verschaffen; ook tot hen komen de verhalen merendeels bij flarden over.

Van de verschillende soorten sprinkhanen wordt de *butok wokur*, een soort van ongeveer tien centimeter lengte, ritueel gegeten. De *butok wokur* wordt gezien als een vrouwelijk wezen dat tot taak heeft de *aluk*-bomen vol te scheppen met water; heeft zij de ene boom gevuld, dan vliegt zij naar de volgende. Tot het ritueel behoort het uittrekken van de poten. Een andere soort, *butok-dokteran*, voedt zich met bladeren van de pandanusboom. Deze mag niet door de vrouwen gegeten worden, want zij zou aan hun schaam-schort knagen, zoals zij aan de pandanusbladeren knaagt.

Een vogel wordt ritueel bereid door hem de klauwen af te breken. Volgens sommige informanten moest dit bij alle soorten vogels gebeuren, volgens anderen was het voldoende dat dit ritueel voltrokken werd aan een *nal-kasop*. In dit verband kan de *nal-alut* (sacrale vogel) worden behandeld. Jongens komen pas in aanmerking voor het eten van de *nal-alut*, wanneer hun baardhaar reeds is doorgekomen. Informanten van de clan Urfon vertelden dat het ritueel eten van de *nal-alut* gecombineerd wordt met het ritueel eten en planten van de taro. De vogel wordt ontdaan van zijn klauwen, vleugels en snavel, en vervolgens in bladeren gestoomd. Daarna wordt taro gepoft, voor iedere deelnemer een knol. Vóór de maaltijd worden de taro-koppen opzij van het mannenhuis opnieuw geplant. Ieder van de deelnemers ontvangt de kop op beide opgehouden handen en brengt die zo naar het kuiltje, waarin hij geplant moet worden. Vervolgens wordt de vogel gegeten, het hart en de ingewanden door leden van de cultusgroep, het vlees door de jongens in combinatie met de taro-knollen. Tijdens een dergelijke maaltijd is het gebruik van het stopwoord *we-japi* (menstrueel bloed) absoluut verboden.

Volgens informanten van de Uropmabin had in hun geval een oudere man te Fisilkop een *nal-alut* klaar gemaakt. Het vlees overhandigde hij aan een jongen in zijn dorp, die nog nooit deze vogelsoort gegeten had. Na er zelf van gegeten te hebben moest de jongen het vlees doorgeven aan een andere jongen, die op grond van zijn leeftijd hiervoor in aanmerking kwam. Zo kwam het in Iburbakon. Vanuit Iburbakon was de rest van het vlees doorgestuurd naar een jongen in de Oksemar.

HET BASISPATROON IN DE CEREMONIËN

De ceremoniën, waarin het eet-taboe wordt opgeheven, worden onderscheiden naar hetgeen men ziet gebeuren. Voor vogels duidt men de ceremonie aan met de uitdrukking *nal-birit-tekeleron*, lett. de vogel de klauwen één voor één afbreken; voor houtlarven met *ningil fakoron*, lett. de tand breken, uitbreken; voor paddestoelen met *ok bip-eron*, lett. het water openen. In de stereotiepe uitdrukking wordt tevens aangegeven dat de handeling door anderen ten bate van de jongen wordt verricht. Niet de jongen zelf, doch een ander sponst hem met een kikkervis het lijf af, een ander breekt de stok door waaraan de kikkervisjes geregen zijn.

Soms is de rituele handeling slechts een als zodanig benadrukt onderdeel van de gebruikelijke behandeling van het soort voedsel. In feite deelt de vader, wanneer hij boven brokken taro het sap van de rode pandanusvrucht uitperst, het met de term *tang* aangeduide dikke vlies altijd uit aan de zoons. Het bijzondere is, dat hij het nu speciaal aan die zoon geeft, die voor de eerste maal mee mag eten. Zo breekt men een vogel altijd de klauwen, de vleugels en de snavel. In dit speciale geval wordt dit vaste element in de handeling benadrukt en zo ritueel gekleurd.

Soms blijkt het rituele aspect uit het gebruik van varkensspek. Dit gebeurt bij de rituele bereiding van de eetbare rietpluim, van de houtlarf en van reptielen. Ik veronderstel dat in nog veel meer gevallen dan door mijn informanten vermeld, van varkensvet gebruik wordt gemaakt. In de rituele handeling wordt een concreet gevaar bezworen: zo neemt het deppen met mos van het langs de pandanusboom vloeiende water het gevaar van uitslag weg. Meestal heeft dit gevaar betrekking op de jongen en zijn *kamil*. Een vogel heet van zijn klauwen beroofd te worden, opdat hij niet de jongen zelf of diens *kamil* kan krabben. De houtworm en het slangenlijf worden met vet ingewreven, opdat de jongen even glad en glanzend zal worden als zij. Eenzelfde effect heeft het ceremonieel met de kikkervis. Dit komt overeen met het motief dat mijn informanten doorgaans naar voren brachten in verband met de overgangsrituelen: het belang van een gezond, mannelijk uiterlijk, waaraan een gezond en doordacht zicht op de werkelijkheid corres-

pondeert. Aan de hand van het geval van de paling zal ik proberen de betekenis nader te preciseren.

DE EERSTE ONDER DE ANING, DE PALING

De opbouw van de ceremoniën ter opheffing van eet-taboes stemt vrijwel overeen met die van de expliciete eersteling-rituelen. Een zuiver voorbeeld van zulk een ritueel is de ieder jaar opnieuw uitgevoerde ceremonie aan het begin van de pluk van de pandanus-noten (p. 376). In de bovenstaande schets is niet vermeld of men hiervoor een bepaald soort pandanus-noot nodig heeft of dat de soort irrelevant is. In zekere zin is vóór dit eersteling-ritueel de noot voor iedereen taboe. Het eersteling-ritueel van de taro is vastgekoppeld aan de bouw van een mannenhuis en van een danshuis. Hoewel in het oorsprongsverhaal van de taro een bepaalde soort, de *om-wafe*, de oorsprong van alle andere soorten wordt genoemd (p. 350), komt niet uitsluitend deze soort in aanmerking voor eersteling. Hier tegenover staat dat men in het eersteling-ritueel van de bataten, dat nog behandeld moet worden, uitsluitend de *boneng matakum*, de oorspronkelijke batatensoort waaruit alle andere soorten ontstaan heten, voor eersteling in aanmerking brengt. Hoewel zich een zekere voorkeur laat opmerken voor gebruik van een exemplaar van de oorspronkelijk genoemde soort als eersteling van de nieuwe oogst, wordt aan die voorkeur niet altijd gevolg gegeven. Hetzelfde geldt van de opheffing van de voedsel-taboes. Soms wordt het eerst voor handen exemplaar van onverschillig welk soort in de ceremonie gebruikt, soms wordt een exemplaar van een bepaald soort vereist. Van al de soorten pisang komt alleen de soort *jop-difit*, van de eetbare rietpluim alleen de *akup-mi* in aanmerking. Dat men in het ceremonieel niet altijd op de oorspronkelijke soort teruggrijpt, berust waarschijnlijk vaak op het feit dat die in de praktijk niet altijd binnen bereik is. Dit laatste geldt met name van de *aning safal*, de paling.

De kikkervisjes worden onder verschillende soorten gerangschikt. Ieder exemplaar en iedere soort verwijst echter naar de *aning safal*. De paling komt in de Apmisibil echter niet voor, wel verder stroomafwaarts, en in het onderdistrict Kiwirok. Hoewel mijn informanten nog nooit een paling hadden gezien, bleken zij er wel een voorstelling van te hebben. Toen zij een afbeelding van een paling onder ogen kregen, herkenden zij deze direct. Het een paling van een slang onderscheidende kenmerk is voor hen de gespleten vissenstaart. Dit alles belet hun niet er tegelijkertijd uiterst vage, mythische voorstellingen van de paling op na te houden, in welke dit dier aan geen maat gebonden is. Enerzijds past de *aning safal* in een bamboekoker, anderzijds dondert het als hij met zijn staart op het water slaat. Hun voorstelling varieerde van een paling, zoals hij in feite voorkomt, naar een diertje ter

grootte van een kikkervisje enerzijds, naar een overweldigend, angstaanjagend reuzenmonster anderzijds. Overigens geldt deze constatering niet alleen de voorstelling van een paling, maar van vele andere wezens. Moesten zij zelf een *kaseng* (demon) beschrijven, dan kwamen wel zijn eigenschappen naar voren doch de uiterlijke verschijning bleef daaraan ondergeschikt en werd niet in woorden uitgedrukt. Hier staat weer tegenover dat bijna steeds dezelfde figuren en foto's in geïllustreerde bladen door de kijkers onafhankelijk van elkaar met de term *kaseng* werden aangeduid.

Bij het woord *aning safal* denken de Nalum in de Apmisibil primair aan het mythische wezen. Diens eigenlijke woon- of verblijfplaats denken zij zich opzij van de bergtop Mi. Onder deze bergtop is — volgens mijn informanten — een klein plateau met een vijver, het Tero-sit. Wanneer men zijn verblijfplaats nader wil omschrijven, gaat men op een ander beeld over. Het is een *ok-mil*, watervat van bamboe. Dit is bevestigd aan of vormt het uiteinde van een lange bamboestengel. Overigens komt ook bamboe in de Apmisibil niet voor; de *ok-mil* moeten van elders worden betrokken. Wanneer de paling zijn *ok-mil* is binnengegaan, draait hij zich meteen om zodat zijn kop weer bij de opening komt van de bamboekoker. Dit omdraaien geschiedt met zo'n geweld dat zijn staart met donderend lawaai tegen de binnenwand van het watervat slaat. Hier is hij ongenaakbaar. Indien mensen het zouden wagen hem in zijn verblijfplaats te storen of zelfs maar aanstalten daartoe zouden maken door het plateau te naderen, zou hij van boosheid zo hard met zijn staart tegen de binnenwand slaan, dat het bamboe-vat dreigt te scheuren: het krakend geluid van de donder. In het tamelijk wel onbewoonde gebied tussen de Apmisibil en de Kiwirok stroomt een rivier, die zijn oorsprong heeft op dat plateau. Voorbijgangers mogen uit deze rivier niet drinken of kikkervisjes vangen op straffe getroffen te zullen worden door een zwaar onweer.

Regelmatig verlaat hij zijn verblijf en doorkruist hij al de rivieren en wateren in en om het gebied van de Apmisibil. Een informant, die zelf in de Oktsoep is opgegroeid, betrok behalve de rivieren van de Apmisibil ook die van het dal Oktsoep in het reischema. Hij begint zijn tocht met zich voort te laten glijden over de kruinen van de pandanusbomen. Geïrriteerd omdat hij zijn staart openhaalt aan de stekelige nootvruchten, laat hij zich vervolgens in het water der rivier glijden. Hoewel één van wezen daalt hij terzelfdertijd langs al de verschillende bergstromen naar beneden. Tenslotte keert hij via de Oktenning en de Okngangul terug naar zijn verblijf in het Tero-sit. Mijn informanten moeten zich hierbij bewust geweest zijn dat er in werkelijkheid geen directe aansluiting is tussen de rivieren en dat hij dus meerdere malen een bergrug heeft over te steken, doch dit praktisch aspect bleef buiten beschouwing.

Toen enige van mijn jonge informanten opzij van het dorp Iburbakon een diepe geul hadden gegraven om een stuk moeras te ontwateren en er juist de daarop volgende avond een ontstellend onweer losbarstte binnen het dal zelf,

legden de ouderen in het dorp meteen verband tussen beide gebeurtenissen: omdat de jongeren zich vermeten hadden de waterweg van de paling aan te raken en te veranderen, sloeg hij verontwaardigd met zijn staart op het watervlak.

Op zijn tocht door de rivieren en wateren oefent de paling een heilzame invloed uit op de mensen. In welke zin hier heilzaam (*botdaklon*) is bedoeld, wordt uitgebeeld in één der rituele handelingen van de overgangsrten, het 's morgens in alle vroegte slaan van de jongens met doornatte pisangbladeren. Van deze behandeling wordt verwacht dat hun heupen zullen zwellen, met andere woorden dat de huid strak en glanzend rond hun heupen spant, opdat de *matok* (heupen) gelijk zullen worden aan de *matok* van de paling. Als relatie van de grote paling wordt het kleine kikkervisje gebruikt om romp en onderlijf van de jongens af te sponzen, opdat zij glad en glanzend zullen worden als de paling.

De *aning safal* is eerder vermeld in het kader van de verklaring der menstruatie (p. 160v.). Volgens één van de informanten zorgden in de oertijd de paling en de *nal-alut* dat alles wat zou worden gebaar in de moederschoot *kapnim* (zichzelf bewegend; p. 20) werd; zij tweeën voorzagen alles van innerlijke kracht. Doordat de paling naar buiten glijdend de opening ruim en soepel maakte, kon alles worden gebaar. Interessant is in dit verband één van de praktische aanwijzingen bestemd voor de bruidegom; hem wordt onder ogen gebracht, dat een man door moet gaan met de huwelijksgemeenschap, wanneer zijn vrouw zwanger is, opdat haar schoot soepel zal blijven en de bevalling voorspoedig zal verlopen (p. 155). Hetgeen in deze raadgeving aan de penis in copula wordt toegeschreven, wordt in de mythe gezegd van de paling. Paling en *nal-alut*, de vogel met zijn rode poten en snavel, zijn symbolen; de *nal-alut* is geassocieerd met menstruatie (p. 160), de paling met de penis.

OPMERKELIJKE OVEREENKOMSTEN

Hoewel mijn informanten geneigd waren de verschillende ceremoniën evenwaardig naast elkaar te plaatsen, viel mij veel sterker de onderlinge gelijkens op, zodat ik mij tenslotte afvraag of er wel een wezenlijk verschil is aan te wijzen. Elk ritueel begint met het rood opmaken met *mer*. Gemeenschappelijk is ook het zeven dagen verblijven op een plaats, waar de vrouwen geen toegang hebben. Uit alle ceremoniën vloeit een meer of minder sterk doorgevoerd voedsel-taboe voort. Zij zijn als het ware een imitatie van het verblijf gedurende de eerste zeven levensdagen in het kraamhutje. Nu mag de moeder echter niet het verblijf betreden, waar de vader met haar zoon verblijft, maar wel wordt van haar verwacht dat zij voor het benodigde

voedsel zorg draagt. De overeenkomst in de soorten voedsel, die de jongen in deze twee situaties worden aangeboden, taro en suikerriet, is wel zo frappant, dat van toevalligheid geen sprake kan zijn. Op grond van deze overeenkomsten meen ik, dat ook de overige handelingen en elementen tegen de achtergrond van het kraamhutje moeten worden geïnterpreteerd.

Het haarverlengsel is een uniek, aan het overgangsritueel gebonden verschijnsel. Geplaatst binnen het kader van het ritueel sturen enige details het denken in een bepaalde richting. Zoals gezegd wordt de *mafum* (dunne knots) een enkele keer buiten het overgangsritueel om als hoofdversiersel aangetroffen. Deze opschik is te opzichtig, wekt afkeer en spot. Wat binnen het ceremonieel kader als iets vanzelfsprekends aanvaard wordt, vervalt daarbuiten tot iets pikants, ook al is de als versiering gebruikte *mafum* niet rood geverfd of voorzien van een licht gekleurd *kabong*-scrotum. Want wezenlijk is de *mafum* een mannelijk genitaal symbool.

Wanneer het kind onvoorbereid wordt meegelokt naar een geïsoleerde, voor vrouwen verboden plaats, ligt in deze handeling de suggestie besloten, dat het aan de moeder wordt ontroofd. Tegelijkertijd kan worden geconstateerd, dat het niet buiten haar om gebeurt. Zij heeft het voedsel aan te dragen, zij ook heeft aanwezig te zijn, wanneer de jongens zich aan de vrouwen vertonen. Terwijl de vrouw voor haar man bij diens zusters in de schaduw bleef staan, treedt zij nu dank zij dit ritueel voor haar zonen op als vertolkster van de rol, die in de mythe aan de oer-moeder wordt toegeschreven. Haar dochters gaan nu de plaats innemen, die de mythe toekent aan de zuster naast de broers. Het overgangs-ritueel verschaft reeds de structuur van de nieuwe gemeenschap: een groep broers met een zuster, onderling verbonden in referentie tot hun oudste broer, in wie de band met de moeder is gegeven. Door de zoons wordt de moeder uit de wereld der vrouwen naar voren gehaald en wordt haar de plaats toegekend, die aan de oermoeder toekomt.

DEEL IV

DE MENS NAAR ZIJN OORSPRONG

HOOFDSTUK XXIV DE TABOE-RELATIE

ALGEMENE ORIËTERING

In zijn mensbeschouwing gaat de Nalum uit van de binnen de mensheid gegeven tweedeling naar de geslachten; er bestaat voor hem een mannen- en een vrouwenwereld. In alles wat aan menselijke, culturele vormgeving onderhevig is, heeft de Nalum deze tweedeling verdisconteerd en aan de sexuele onderscheidenheid uiting gegeven, vanaf het begin in het kraamhutje tot aan de behandeling die het lijk ten deel valt. De onderlinge betrokkenheid van beide geslachten vindt in het huwelijk niet die verwerkelijking en voltooiing, die van het huwelijk wordt verwacht. Opvallend is de vóór het huwelijk passieve en tijdens het huwelijk gereserveerde houding, die aan de man door zijn omgeving wordt opgedrongen. Hoewel de duurzaamheid van de huwelijksband wordt verondersteld, treft ons de wederzijdse vervreemding en verwijdering tussen de echtelieden naarmate de kinderen ouder worden. Inplaats van gezamenlijk in één gezinswoning te verblijven trekt de man zich terug op het sacrale mannenhuis en de vrouw neemt haar intrek in het huis van één van haar zonen. De onderlinge betrokkenheid van man en vrouw in het huwelijk blijft ondergeschikt aan of is gericht op een groepsverband, dat buiten de strikte huwelijksrelatie van de twee individuen om gegeven is.

Aan het groepsverband op clanniveau moet eerder een negatieve dan positieve invloed worden toegekend. Het voorkomt huwelijken binnen de clan en tussen bepaalde clans en het heeft een remmende invloed op de oorlogsvoering met alles wat daarmee samenhangt. De gemeenschapsbeleving vindt haar hoogtepunt in de rond één sacraal mannenhuis verzamelde groep strikte verwanten. Deze gemeenschap bestaat uit een groep broers met zo mogelijk één of meerdere zusters, onderling verbonden in referentie tot de oudste broer, aan wie een bijzondere relatie wordt toegekend tot hun gemeenschappelijke moeder. De oudste broer mag intern rekenen op een zekere ondergeschiktheid van zijn jongere broers en zijn zusters, aan hem komt het toe de groep naar buiten te vertegenwoordigen, maar tevens ondergaat hij met zijn gezin het sterkst het groepsverband, inzover op hem en zijn gezinsleden de plicht rust extern de traditionele banden met andere gelijksoortige groeperingen telkens opnieuw te activeren. In de structuur van de groep zelf zijn twee mogelijkheden gegeven, waarin de onderlinge betrokkenheid der geslachten

gestalte krijgt, nl. in de relatie moeder - zoon en in de relatie broer - zuster. Volgens de visie der Nalum hebben deze relaties, welke beide aan het huwelijk van man en vrouw vooraf gaan een zo grote authenticiteit, dat zowel de jongen als het meisje in hun huwelijksbeleving er zich niet meer aan kunnen ontworstelen. Het wonderlijke is dat beide relaties bij wijze van oorspronkelijk gegeven worden geponereerd. De relatie moeder - zoon is het uitgangspunt in het ontstaansverhaal van de taro (p. 346v.), misschien ook in de mythe, waarin het gebruik van *mer* (met vet aangemaakte kleipoeder) wordt verklaard (p. 359v.); de relatie broer - zuster domineert in de vuur-mythe (p. 334). Deze kernrelaties worden steeds geplaatst binnen een wijder verband. In de taro-mythe is de relatie moeder - zoon geplaatst binnen een gezinsverband en gericht op de voortplanting en vermenigvuldiging van de gegeven kleine groep. In de *mer*-mythe mag dit ruimere kader worden verondersteld, hoewel het niet expliciet is vermeld. In de vuur-mythe wordt het veroveren van het vuur gezien in het perspectief van het kunnen doorgeven aan anderen. Worden enerzijds persoonsrelaties in de mythen geponereerd of verklaard, anderzijds is het de mythe eigen het ontstaan van de relaties vast te koppelen aan of concreet te maken in het ontstaan van een bepaald wezen, gebruiksvoorwerp of verschijnsel. In de constructie van het verhaal wordt – minstens ogenschijnlijk – aan dit laatste element de voorrang gegeven, de persoonsrelatie daaraan ondergeschikt gemaakt. In de taro-mythe wordt bijvoorbeeld de geboorte van het eerste kind van de zuster vermeld, m.a.w. de relatie moeder - zoon geponereerd, om het ontstaan van de *kabong sitom* te verklaren.

Met de *kabong sitom* raken wij het nauw met de mythen verbonden, gecompliceerde verschijnsel der taboe-relaties. Het eigenaardige is dat de bestaande taboe-relaties op de oorsprongsmythen worden teruggevoerd, terwijl in deze mythen nog zoveel meer andere wezens en verschijnselen naar hun ontstaan worden verklaard zonder dat er een taboe-relatie aan verbonden wordt. In het geheel van de taboe-relaties kunnen verschillende categorieën worden onderscheiden, met name in de taboes die betrekking hebben op voedsel, naargelang ze altijd of slechts tijdelijk, alleen de vrouwen of ook de mannen, slechts een enkele clan of meerdere clans tesamen raken, waarbij men zich nog weer kan afvragen of de betrokken clans alle even direct of slechts indirect er door getroffen worden.

Ik heb mij niet tot taak gesteld alle bestaande taboe-relaties te achterhalen en precies te categoriseren om de eenvoudige reden dat dit verschijnsel daarvoor te veelomvattend en te complex was. Bij mijn onderzoek ben ik uitgegaan van de clans, die in de Apmisibil worden aangetroffen, met bijzondere aandacht voor de drie subclans Urop-, Kasip- en Alwalmabin. Elk detailonderzoek leidde echter naar buiten de Apmisibil wonende clans en deed een haarfijn uitgesponnen verwantschaps-net vermoeden. Ook voor het beperkte gebied van de Apmisibil kan ik niet garanderen alle bestaande

taboe-relaties te hebben achterhaald. Het materiaal waarover ik uiteindelijk beschik, is vaak zo louter toevallig binnen mijn bereik gekomen, dat ik bij het gebruik de mogelijkheid voorop moet stellen, dat het materiaal niet volledig is en slechts met het nodige voorbehoud kan worden gehanteerd. Om een greep te krijgen op dit materiaal heb ik een keuze moeten maken en mijn keuze is gevallen op de mythe, waarin het ontstaan van de drie subclans met het ontstaan van de bataten wordt gecoördineerd, omdat juist in deze mythe vele zaken, die ons in het voorafgaande reeds hebben beziggehouden hun fundament en verklaring vinden. Aan deze mythe met alles wat daarmee samenhangt is dit deel grotendeels besteed. In dit inleidende hoofdstuk geef ik een overzicht van de binnen de Apmisibil geldende taboe-relaties, voorzover ik deze heb kunnen ontdekken, en vervolgens probeer ik enkele lijnen uit te zetten, waarbinnen de typische verhaalvorm van de deze taboe-relaties schragende mythen moet worden verstaan.

DE TABOE-RELATIES BINNEN DE APMISIBIL

In zekere zin is er van een taboe-relatie sprake bij alle wezens, die genoemd zijn in verband met menstruatie (p. 159) en geboorte (p. 164), zoals de *kabong enidoki* (niet eetbaar opossum), *kit mase* (soort suikerriet), *aning safal* (paling), *mangon* (yam), *jop dip* (soort pisang) en *nal alut* (soort vogel). In verband met het volgende overzicht is vermeldenswaard dat door sommige informanten hierbij ook de *ebik* (muis) werd genoemd, terwijl niemand van de informanten durfde te pretenderen volledig te zijn in de opsomming. Zo vermoed ik dat in dit verband ook de *kaip* (rode, sappige pandanusvrucht) moet worden opgenomen. Het bijzondere van de genoemde dieren en vruchten is dat ze nooit gegeten mogen worden door vrouwen, uitgezonderd de *ebik* (muis); door mannen eerst dan, wanneer ritueel het taboe voor hen is opgeheven. Bij het bekijken van de taboe-relaties der afzonderlijke clans zal blijken, dat in deze laatste uitspraak nog weer distincties worden aangebracht.

De drie subclans Urop-, Kasip- en Alwolmabin hebben zich altijd te onthouden van het bovengenoemde niet eetbare opossum en het suikerriet *kit-mase*, bovendien van alles wat met *awot* (reptiel) wordt aangeduid. Terwijl het hen in het dagelijks leven vrij staat de *kabong mikim* en het suikerriet *kit-mo* te gebruiken, kunnen bepaalde exemplaren aan profaan gebruik worden onttrokken en worden gereserveerd voor de leden van de cultusgroep; in dat geval verandert de naam van de *kabong mikim* in *kabong sitom*.

Het specifieke van de clan Setamanki is dat haar leden zich altijd hebben te onthouden van de bovengenoemde *ebik*. Met andere clans delen zij in het absolute eetverbod van het niet-eetbare of sacrale opossum. Het suikerriet *kit-mase* mag door hen echter wel worden gegeten, doch uitsluitend ritueel

door de leden van de cultusgroep. De bij de drie subclans genoemde *awot* (reptielen) zijn voor hen volkomen profaan.

Het karakteristieke van de clan Ningdana is het eetverbod van de *kaip ngabing* (een bepaald soort rode pandanusvrucht). Ter verklaring van dit verbod zei men mij dat de Ningdana in de boom zelf verblijven; in het vervolg komen wij hierop terug. Bovendien staan zij in een voor hen karakteristieke relatie tot *awot-adinsipki*, een slangensoort, die in de Apmisibil niet voorkomt. Volgens mijn informanten is het eigenaardige aan dit reptiel dat men kop en staart niet van elkaar kan onderscheiden. Letterlijk vertaald luidt de naam van deze reptielsoort: uit de kern van de boom afkomstige hars. Veronderstel dat de Ningdana een exemplaar van dit soort reptiel zouden opmerken — aldus de informanten — dan zullen zij hem naar het mannenhuis lokken door op de *maleng* (de alle staanders omvattende hoepel of rib) taro met varkensvet gereed te leggen. De slang zal zich om een stuk ongespleten boomstam slingeren, gelocaliseerd op de vloer tegen de achterwand, en met opgericht slangenlijf likken aan de taro en het vet. Wanneer hij weggaat, breekt het morgenlicht aan. Ter nadere informatie kan ik vermelden dat er in hun sacraal mannenhuis geen stuk ongespleten boomstam op de vloer tegen de achterwand ligt. De *awot adinsipki* wordt bij de Ningdana een functie toegedacht analoog aan de functie van het *kabong*-paar *nan-atang* bij de drie subclans (p. 338). Hieraan kan nog worden toegevoegd dat ook de Ningdana het sacrale opossum absoluut verboden is en het suikerriet *kit-mase* alleen ritueel door de mannen mag worden gegeten.

Op een nacht werden we opgeschrikt door een vrij sterke aardbeving. Vanuit mijn huis kon ik het tumult horen, dat bijgevolg ontstond in het dorp Iburbakon. Nadien brachten mijn informanten deze aardbeving in speciale relatie tot de clan Asemki, waarvan nog slechts twee broers met hun gezinnen resten in de Apmisibil, een relatie analoog aan die van de Setamanki tot de *ebik* en van de Ningdana tot de *kaip ngabing* (bepaald soort rode pandanusvrucht). Op grond van deze aardbeving mocht worden verwacht dat er binnenkort iemand zou sterven; in eerste instantie iemand van de clan Asemki, in tweede instantie iemand van de clans Ningdana en Setamanki. Ter verklaring van het verschijnsel aardbeving deelde een informant mij mee dat de *i-bea* (oudste broer) van de clan Asemki in zijn slaap even zijn hoofd had geschud om de as af te werpen die vanuit het vuur op zijn hoofd was neergedwarreld. Had hij heel zijn lichaam bewogen, dan zou de aarde gespleten zijn. In dit verband is nog vermeldenswaard, dat de Uropmabin van Iburbakon niets van de aardbeving hadden te vrezen; opvallend echter was dat ik boven alle stemmen uit de stem van Tuki Uropmabin had kunnen herkennen, wiens moeder afkomstig is uit bovengenoemde clan Asemki.

Tenslotte rest ons binnen de Apmisibil nog de clan Urfon. Hoewel ik met de Urfon vrij sterke contacten had, is mij hunnerzijds geen aan bovenvermelde

taboe-relaties analoog gegeven ter ore gekomen. In dit verband kwam Lesan Urfon telkens terug op de relatie van de clan Urfon tot de clan Singpanki. Hoewel hij niet in staat was zijn opvatting met argumenten te staven, zag hij in de bijzondere relatie van de Urfon en de Singpanki een parallel van de taboe-relaties der andere clans, zoals deze tot uiting komen in bepaalde voedselverboden en in het verschijnsel aardbeving voor de clan Asemki. De traditionele relatie berust op het feit dat in het schemerdonker van de mythe de Urfon in een draagnet de Singpanki naar het dorp Betabip in de Oksibil hebben gebracht. In hun mannenhuis te Betabip heten de Singpanki steeds een draagnet te bewaren. Is het door de kakkerlakken opgegeten, dan wordt voor hen een nieuw net geknoopt door de vrouwen van de Urfon-Dimilbupki in de Oktosop (p. 244). Op dit feit wordt het huwelijksverbod van de clans Urfon en Singpanki gefundeerd.

Uit dit laatste zou mogen worden afgeleid dat de taboe-relaties in nauw verband gezien moeten worden met de huwelijksstaboes tussen bepaalde clans, doch mijn gegevens in deze blijven zeer ondermaats. In dit verband kan ik ze kort achter elkaar vermelden. De drie subclans Urop-, Kasip- en Alwolmabin (alle Tukon) kennen een huwelijksverbod met de Sipka (Basin) van het dorp Kumdinding in de Okbaap. Waarschijnlijk geldt eenzelfde verbod met betrekking tot de clan Lilim, eerder genoemd in verband met de ceremonie *basinfaron* (p. 363). De Setamanki (Basin) en de clans Tepmul en Dejal is het verboden huwelijken te sluiten; naar mijn weten behoren beide laatst genoemde clans tot de Tukon, doch hiervan ben ik niet zeker. De reeds eerder genoemde clans Urfon en Singpanki behoren resp. tot de Basin en tot de Tukon. Hoewel ik op grond van deze huwelijksverboden een zekere wetmatigheid ging vermoeden in de verhouding van de twee groeperingen, zag ik dit in andere gevallen weersproken. In mijn notities kom ik bijvoorbeeld nog het huwelijksverbod tegen tussen de clans Mimin en Taplor; beide clans behoren tot de groepering der Tukon. Toen de hypothese, dat uit het huwelijksverbod tussen bepaalde clans de verhouding der beide groeperingen nader zou kunnen worden bepaald, bij nader onderzoek niet bleek op te gaan, is de belangstelling voor dit verschijnsel bij mij op de achtergrond geraakt, temeer omdat het binnen het clanverband in de Apmisibil zelf niet actueel was.

OVERDRACHT VAN DE TABOE-RELATIES

In het algemeen volgen de kinderen de taboe-relaties, die gelden voor hun vader. Hoewel de vrouw van Bipnit Urfon zelf geen muizen eet, omdat zij van geboorte een Setamanki is, geeft zij de muizen die zij tijdens de tuinarbeid vangt wel aan haar kinderen te eten. Ook na haar huwelijk houdt de vrouw vast aan de voor haar eigen clan geldende taboes. In bijzondere situaties, zoals

bij de bouw van een mannenhuis, kunnen de mannen hun echtgenoten verplichten zich ook te onthouden van wat de mannen verboden is (p. 331).

Daarnaast werden mij voorbeelden genoemd van jongens, die behalve de voor hun vader geldende taboes ook de taboes van de moeder onderhouden. Volgens mijn informanten onthoudt het door het bestuur aangestelde dorps-hoofd van het dorp Ngalengbakon in de Oksop zich van de *ewen-alut* (soort pandanusnoot), omdat zijn moeder afkomstig is van de clan Kakadir (p. 376). Te Okbetel woont een man van de clan Wasini, welke clan verder in de Okbi niet vertegenwoordigd is. Hij is getrouwd met een vrouw van de clan Urfon. Conform het huwelijksverbod tussen de clans Urfon en Singpanki verbiedt zij haar zoons een meisje van de clan Singpanki te trouwen. Ik kreeg de indruk dat de zoons enerzijds dit verbod als een onregelmatigheid ervoeren, daar zij zich lid weten van de clan Wasini, maar toch wel van plan zijn dit verbod na te komen. In beide gevallen is sprake van een uxori-locaal huwelijk.

TABOE-RELATIES EN MYTHISCH DENKEN

Een vergrijp tegen de taboe-relatie brengt onheil met zich mee, maar de concrete vorm waarin dit onheil zich voordoet laat zich niet strikt logisch vooraf bepalen. De taboe-relaties, die geschraagd worden door de mythen, blijven aan het mythisch denken onderworpen. Wat dit betekent, kan worden toegelicht aan de hand van enkele passages uit hun verhalen.

Om zich te wreken op een groep gezusters vernielt een man in het verhaal *Mintamonki* alle te velde staande gewassen. Gedetailleerd tenslotte wordt vermeld hoe hij één voor één de vruchten plukt van hun *kaip* (pandanus-soort); niet wordt meegedeeld of het rood of geel gekleurde vruchten zijn. Met een ruk knakt hij de stengel van de onderste vrucht, die toebehoort aan de oudste van de zusters, waarop de vrucht zelf naar beneden valt. Vervolgens knakt hij de stengel van de tweede vrucht, die toebehoort aan de tweede der zusters; vervolgens van de derde vrucht, etc., telkens met het gevolg dat de vrucht meteen valt. Hoe hij echter ook rukt en trekt aan de stengels der vruchten van de op één na jongste en de jongste der zusters, deze laten niet los. Het enige resultaat is dat hij zich zijn schenen en buik openhaalt aan de ruwe boomstam.

Ondertussen zijn de zusters ergens beneden in de rivier bezig met het vangen van kikkervis. Alleen de jongste van hen voelt zich daarbij niet volkomen op haar gemak, zij vermoedt dat er boze plannen tegen hen worden gesmeed. Zij verlaat de rivier om naar hun huis te gaan kijken. De man, die zich betrapt voelt en gestoord in zijn bezigheid, laat de pandanus-boom staan en achtervolgt haar, wanneer zij terug rent naar de rivier. Daar doodt hij de oudste van de zusters, vervolgens de tweede en die welke op

haar volgen, doch de op één na jongste en de jongste ontkomen hem. De man geeft de strijd tegen hen beiden echter niet op, doch uiteindelijk vindt hij daarin de dood. Tot zover deze passage uit *Mintamonki*.

In dit verhaal wordt een bepaalde relatie gesuggereerd tussen de pandanusvruchten en de zusters. Enerzijds worden zij duidelijk van elkaar onderscheiden: de vruchten hangen aan een boom nabij hun huis op de berghelling, de zusters zijn beneden in de rivier aan het vissen. Anderzijds kan de afloop van de strijd tussen de man en de zusters reeds vooraf worden bepaald of, beter gezegd, het wordt in dit verhaal bepaald door hetgeen zich afspeelt tijdens de vruchten-pluk. Zoals hij met één handomdraai de vrucht van de boom laat vallen, zo velst hij ook met één slag de oudste van de zusters. Hetzelfde lot treft die welke op haar volgen. Maar het feit dat hij zichzelf bezeerde, toen hij de laatste vruchten wilde plukken, had voor hem een teken moeten zijn dat hij in de strijd tegen deze twee het onderspit zou delven. Inzover hij de vruchten overmeestert, overwint hij de zusters; inzover hij het tegen de vruchten moet afleggen, delft hij het onderspit. Een zeker logisch verband is duidelijk, maar voordat we ons aan dit gegeven vastklampen wil ik een passage uit een ander verhaal hiernaast leggen.

Op bezoek bij moeders broer verongelukt een kind. Moeders broer had zijn zusters kinderen vooraf voldoende gewaarschuwd niet bij zijn visvijver te komen, een gegeven overigens dat ik niet in de realiteit heb teruggevonden. Maar zij hebben zijn waarschuwing niet ter harte genomen. Eén van de kinderen geraakt te water en wordt meegesleurd door een vis. Als vergoeding eist de vader der kinderen dat zijn vrouws broer zich ter beschikking stelt om door hem en zijn kinderen te worden opgegeten. Typerend voor de rol van de vrouw in hun samenleving: zijn zuster, de moeder van het verongelukte kind, komt tegen haar zin hem de eis van haar man meedelen. Tot haar verwondering stemt haar broer onmiddellijk met deze eis in, hij zegt haar slechts even geduld te oefenen want hij moet nog naar achteren. Buiten haar gezichtsveld gekomen laat hij een *buneng* (soort boomvaren) zijn gestalte aannemen. Inplaats van de man loopt de boomvaren met de vrouw mee. De vader met zijn zoons en dochters smoren de boomvaren en zetten zich aan de maaltijd. De moeder met haar jongste dochter houdt zich afzijdig, omdat het haar broer is en haar dochters oom. Onder het eten voelt de vader plotseling dat hij naar het privaat moet. Zodra hij zich op de boomstam over het privaat neerzet, verandert hij in een boomvaren, heel geleidelijk, te beginnen bij zijn voeten. Even later moet ook de oudste zoon. Zodra hij zich naast zijn vader op de boomstam neerzet, voltrekt zich aan hem hetzelfde proces, ook hij begint te veranderen in een boomvaren. Omdat de twee zo lang wegblijven, wordt iemand anders van de kinderen uitgestuurd om naar hen te gaan kijken. Ook hij zet zich neer op de boomstam en verandert in een boomvaren. Tenslotte zijn er

alleen nog de moeder en haar jongste dochter, die niet aan de maaltijd hebben willen deelnemen. Net voordat zijn gezicht ook in een boomvaren verandert, horen zij nog van de vader de verklaring van het gebeuren. Daarop vertrekken de twee naar moeders broer en treffen hem ongedeerd bij het vuur in zijn huis aan.

Ook dit verhaal kan een zekere logica niet worden ontzegd. Alleen zij die gegeten hebben, veranderen op hun beurt in boomvarens; de moeder en dochter, die zich hiervan hebben onthouden, ontsnappen aan dit lot, terwijl de betrokkene zelf, die eigenlijk geen schuld treft, omdat hij zijn zusters kinderen vooraf had gewaarschuwd, ongedeerd blijft. Ondanks de vele overeenkomsten met het voorafgaande verhaal over de zusters en de pandanusvruchten, zijn er toch ook belangrijke verschillen. In beide verhalen wordt een samenhang geponeerd, resp. tussen de zusters en de pandanusvruchten en tussen de moeders broer en de boomvaren. In het eerste verhaal volgt uit deze samenhang dat de ouderen onder de zusters worden gedood en de twee jongeren blijven leven; in het tweede verhaal dat allen die zich aan de boomvaren vergrijpen, zelf in boomvarens veranderen. In het eerste verhaal tast de man op eigen initiatief buiten weten van de betrokkenen om de boomvruchten aan; in het tweede verhaal levert de betrokkene op eigen initiatief buiten weten van zijn belagers inplaats van zichzelf een boomvaren uit. In beide verhalen slaat het onheil toe, maar naar welke kant het onheil zal slaan, naar die van de belager of naar die van de belaagde, is niet te voorzien.

Hier rijst de vraag of de aard der samenhang, die in deze verhalen wordt geponeerd, nader is te duiden. Dat de moeders broer zich verandert in een boomvaren, lijkt te berusten op een tamelijk willekeurige keuze, zowel van de man zelf als van de maker van het verhaal. De keuze klopt echter uitstekend met die van de boomstam, die men gewoonlijk over de *ol-buk* (ondiepe kuil voor faeces) legt. De samenhang of identificatie met de boomvaren lijkt nog enigszins toevallig; dit in tegenstelling tot de duidelijk noodzakelijke of wezenlijke samenhang tussen de pandanusvruchten en de zusters. Maar dan nog blijft de vraag of de samenhang tussen deze twee laatste gegevens nader kan worden geduid: bestaat er een louter temporeel, een consecutief of zelfs een causaal verband?

Toen één van de oudere informanten het verhaal *Mintamonki* op de band beluisterde, liet hij zich bij de episode van de zusters en de pandanusvruchten de woorden ontvallen: *i sirkoder kaip a*. De vertaling van deze korte opmerking is niet zo gemakkelijk. Het woord *kaip* duidt op de pandanusboom. Het werkwoord *siron* kan worden vertaald met 'zich veranderen in' maar ook met 'iets omzetten in' en zelfs met 'gelijk worden aan' of 'gelijk maken aan'. De term *i* tenslotte is een persoonlijk voornaamwoord en duidt hier op de zusters. In deze opmerking kan men beluisteren, dat de pandanusboom hen

bij wijze van vruchten heeft voortgebracht, maar daarin moet dan iets meeklinken van een verandering tevens van zichzelf in de zusters. Op mijn vraag wat hij bedoelde, lichtte hij zijn opmerking toe met de woorden: 'het sap van de vruchten is hun bloed, het vlees van de vruchten is hun vlees', overigens zonder zoals gebruikelijk vermelding van een koppelwerkwoord. Zijn commentaar afrondend zei hij: 'de pandanusvruchten zijn het hart (*diplop*) van de meisjes; door de vruchten te plukken ontnam hij hen hun hart'. Opmerkelijk is deze visie op het hart; ik vraag mij af of door deze woorden geen nieuw licht geworpen wordt op een uitspraak als zou de stammoeder van de Basin de mensen het hart verbleken en uit het lijf rukken (p. 276). Hoewel deze informant de twee termen der relatie onderscheidt, valt er in zijn verklaring een ver doorgevoerde identificatie te beluisteren, waarbij het uitgangspunt ligt in de pandanus.

In het tweede verhaal daarentegen is de moeders broer het uitgangspunt, de kern, en de boomvaren is het omhulsel, de gestalte waarin hij zich vertoont. In wat men met zijn omhulsel doet, wordt de moeders broer zelf niet geraakt. Hoewel in dit geval slechts een verwijderde, toevallige samenhang te berde wordt gebracht, blijft het omhulsel niet zonder uitwerking op de zusters kinderen, die inplaats van de man zelf het omhulsel eten. Ofschoon dit niet strikt geldt voor de vader, ligt de verklaring opgesloten in het wederrechtelijk tot zich nemen van aan de moeder verwant bloed.

In deze verhalen is sprake van individuele symbolen. Er is een relatie van de oudste zuster tot een individuele vrucht, van de tweede der zusters tot een andere, soortgelijke vrucht. In het geval van moeders broer wordt uitgegaan van één exemplaar, waaruit meerdere boomvarens resulteren overeenkomstig het aantal personen, die van het eerste exemplaar hebben gegeten. Hoewel in de verhalen een strikt persoonlijke taboe-relatie wordt geponeerd, heb ik geen aanwijzingen die de veronderstelling rechtvaardigen dat de Nalum deze verbijszondering in hun hantering van de taboe-relaties verwerkelijk achten. De gegevens waarover ik beschik tonen eerder aan dat zij zich juist als groep gebonden achten aan hun symbool.

HET SACRALE OPOSSUM, KABONG ENIDOKI

De taboe-relatie, die ver boven het clanniveau uitgaat en het striktst wordt nageleefd, is het sacrale opossum. Hoewel dit dier door iedereen mag worden gedood, mag het slechts ritueel door twee mannen van de clan Urfon in de Apmisibil worden gegeten. In het voorafgaande is dit dier reeds vele malen genoemd en in het kader van de menstruatie nader beschreven (p. 160). Hoezeer het de belangstelling geniet, blijkt uit de distincties, die de mensen er in hebben aangebracht. In het sacrale opossum onderscheidt men de darmen

en hetgeen met hun eigen term wordt aangeduid met *sil*, vlees, lichaam etc. Deze twee onderscheiden delen worden in oppositie tot elkaar gezien. Wanneer iemand een sacraal opossum heeft gedood, mag hij het dier niet opensnijden om de ingewanden te verwijderen; hij heeft het zonder verdere ingrepen aan de Urfon over te reiken. Dat bijvoorbeeld de Uropmabin de *kabong enidoki* overlaten aan de Urfon, is nog van vrij recente datum. Oorspronkelijk gaven de Uropmabin dit soort opossum aan de clan Mimin, ik veronderstel de Mimin van Okbetel. Als zij bij de Mimin op bezoek zijn — dit geldt ook nu nog — mogen zij geen bataten eten, die in de as op de vuurplaat in het sacrale mannenhuis zijn gepoft, omdat in dit vuur de *atbot* (inhoud der darmen) van het sacrale opossum worden verbrand. Dit laatste verbod vloeit voort uit het verbod het dier schoon te maken. Dit verbod wordt onderstreept met het gezegde: door het sacrale opossum de buik open te snijden zouden de Uropmabin uit hun draagnet vallen. Dat het vlees niet door hen mag worden gegeten, vloeit voort uit de nauwe samenhang van enerzijds het moederbloed en anderzijds het vlees. De *we-japi* (lett. genitaal-bloed) wordt hem tot *sil* (lichaam, vlees etc.). Door dit vlees te eten zouden zij, voor wie dit taboe geldt, zich dood-eten.

In het sacrale opossum vindt men twee symbolen inéén: de ingewanden verwijzen naar een moeder-figuur, het vlees naar de nakomelingen. Hoewel het gesymboliseerde nader kan worden uiteengelegd in moeder en nakomelingen, in voortbrengen en voortgebracht worden, is hiertussen zo'n harmonische en intense samenhang dat zij samenvallen in één symbool.

De taboe-relatie tot het sacrale opossum wordt door meerdere mythen ondersteund, waarin bepaalde relaties tussen verschillende clans worden gesuggereerd. Ik laat hier een mythe of fragment uit een mythe volgen die betrekking heeft op de clans Mimin en Taplor.

Reeds meerdere malen had de *Mimin-sine* jacht gemaakt op het sacrale opossum, doch iedere keer wist het dier hem te ontsnappen. Het bloedspoor van het dier volgend, kwam de man tenslotte altijd uit bij de woning van de *Taplor-kara*, vrouw geboortig uit de clan Taplor. Bij aankomst zag hij zelfs het bloed door de vloer heen op de grond onder de woning druppelen. Maar wanneer hij binnen trad, viel er niets te bespeuren dat op de aanwezigheid van het dier zou kunnen duiden. Tenslotte verzong hij een list. Toen hij weer een keer bij de vrouw in haar woning was, zette hij terloops de kalebas met water aan zijn kant van het vuur neer en na het vuur flink te hebben opgestookt, ging hij naar het mannenhuis. Korte tijd later al hoorde hij haar roepen dat de vloer van haar woning vlam had gevat. Hij was meteen bij haar binnen, nog voordat zij de kalebas met water had kunnen grijpen. Toen zij reikend naar de kalebas zich voorover boog met de bedoeling het water over de vloer uit te gieten, maakte hij van dat moment gebruik om met de vuurtang het sacrale opossum uit haar

vagina te voorschijn te halen. Dit dier verdeelde hij vervolgens onder zijn *mulfilki* (zonen) in het mannenhuis.

In zijn toelichting situeerde mijn informant het verhaal te Kulofom in de Okngangul. Hier zouden twee nederzettingen vlak bij elkaar liggen, één van de Mimin en één van de Taplor. Vervolgens zei hij dat de *Mimin-sine* het dier verdeelde over zijn zonen te Kulofom in de Okngangul en te Omfom, een nederzetting van de Mimin in de Okbaap. Voor verdelen gebruikte mijn informant de term *seron*, geheel opdelen zonder iets voor zichzelf achter te houden (p. 77). Op deze gebeurtenis wordt het huwelijksverbod van de clans Taplor en Mimin gefundeerd. Bij een nadere verklaring van dit verhaal moet worden vastgehouden aan het feit dat het sacrale opossum wel gegeten mag worden door de Mimin, doch niet door de Taplor.

In de figuur van de *kabong enidoki* is ook een bepaalde samenhang vastgelegd tussen de clan Mimin en de drie subclans in de Apmisibil. De gebeurtenis werd mij twee maal verteld, de tweede versie moest de eerste versie verhelderen. Opgemerkt moet worden dat de informant, Binade Kasipmabin, in deze gebeurtenis een verklaring ziet van zijn eigen oorsprong, hij is er zelf nauw bij betrokken. Hij begon zijn uiteenzetting als volgt: *ne don-a-ki* (die van mijn clan) was met zijn hond op jacht op de berg Afom. Plotseling werd de berg in wolken gehuld. De man besloot naar beneden te gaan, doch zijn hond achtervolgde een sacraal opossum (bedoeld is in de richting van de top der berg). Hij, die op de Afom verblijft, heeft toen de hond van *ne-don-a-ki* (die van mijn clan) beetgepakt en op de schouder gelegd. Dit was de eerste versie.

Vervolgens begon Binade het verhaal opnieuw te vertellen: mijn *don-a-ki* had een donkere hond bij zich; met de hond ging hij samen met de *Mimin-sine* op jacht. Toen de berg zich in wolken hulde, riep mijn *don-a-ki* naar de *Mimin-sine*, dat hij naar beneden ging. Zij hadden tegen de steile bergwand een staketsel gemaakt om naar boven te kunnen klimmen. Terwijl hij voortdurend omkijkend naar de sporten beneden zich naar het water afdaalde, greep de ander de hond en is met de hond op de schouder op de bergtop blijven staan.

In de eerste versie is sprake van 'die van mijn clan', een hond en een sacraal opossum en tenslotte 'die op de Afom verblijft'. In de tweede versie van 'die van mijn clan', een hond en van de *Mimin-sine*, niet meer van het sacrale opossum en van 'die op de Afom verblijft'. Terwijl de hond in de eerste versie het opossum achtervolgt naar de top, volgt hij in de tweede versie de *Mimin-sine*, die uiteindelijk met de hond op de schouder op de top heet gebleven te zijn. In zekere zin worden 'die op de berg Afom', de *Mimin-sine* en het opossum met elkaar vereenzelvigd, maar tevens in nauwe samenhang gezien – hij draagt het beest op de schouder – met de hond van 'die van mijn

clan'. Dat het sacrale opossum te maken heeft met de berg Afom, is een gegeven, dat onder de Nalum leeft en in deze mythe alleen maar wordt bevestigd. De laatste versie besloot Binade met de opmerking dat de *Mimin-sine* – zoals hij in de voorafgaande mythe het sacrale opossum verdeelde – de hond onder zijn zonen heeft verdeeld.

Het beeld van de berg Afom als een man met een hond op zijn schouder kan nader worden toegelicht. Van uit Omfom, het centrum van de Mimin in de Okbaap, is de berg in de verte zichtbaar, op voorwaarde uiteraard dat hij niet, zoals meestal het geval is, in wolken gehuld is. De witte, besneeuwde bergtop is duidelijk te onderscheiden. In de mythe wordt de berg geïdentificeerd met de *Mimin-sine*, de witte top met de hond. Dit dier, dat in de mythe donker van kleur wordt genoemd, is nu wit, omdat de huid is afgestroopt, m.a.w. klaar om verdeeld te worden. Aan de man met de hond op de schouder denken wij – aldus Binade – wanneer wij in het overgangsritueel de kandidaten de verschillende soorten voedsel ontdaan van schil of huid op de schouder leggen. Dit laatste detail is door de informanten, aan wie ik mijn kennis van het overgangsritueel ontleen, niet vermeld, wel zijn we het tegengekomen bij de behandeling van de inlijving in de cultusgroep (p. 343) en van het kannibalisme (p. 267). Terloops is in het voorafgaande sprake geweest van een hond en wel in verband met een voorvader van de drie subclans, die in de gestalte van een hond de weg naar de Oksop gevonden heeft (p. 247), maar ik heb niet de indruk dat de drie subclans zich een speciale relatie tot de hond voorbehouden. In het algemeen wordt geen hondenvlees gegeten, omdat het weerzinwekkend is (*kakrip* p. 374).

In dit verband tenslotte vatte Binade Kasipmabin de laatste fase van de ontstaansgeschiedenis der drie subclans, die mij reeds in ander verband was verteld (p. 248v.), nog eens in het kort samen, er enkele details aan toevoegend. Toen Milingoweng en zijn broers een *kabong enidoki* wilden opeten, probeerde de *Mimin-sine* hen hiervan te weerhouden, doch zonder succes. Zij moesten dit met de dood bekopen (*alon*) en veranderden in *kabong*. De vrouw, die niet meegegeten had, nam de uit de kassen gevallen ogen van het opossum en broedde ze uit tot mensen. De vrouw zelf echter – zonder overigens de reden aan te geven waarom zij van gestalte is veranderd – stelde Binade gelijk met de *kabong tasip* of *nan-atang*, het *kabong*-paar dat de mensen 's nachts in het mannenhuis koestert (p. 338). Ik kreeg de indruk dat Binade de mannen na het eten van het sacrale opossum veranderd zag in *kabong tasip*, maar duidelijk sprak hij zich daar niet over uit.

EEN POGING TOT VERKLARING

In de drie boven weergegeven fragmenten zijn twee constanten: de *Mimin-*

sine en het sacrale opossum. Voorop gesteld moet worden dat de Mimin één van de weinige clans is, althans ten noorden van de waterscheiding, die dit soort *kabong* mag eten. In de eerste mythe ontfutselt de *Mimin-sine* het dier aan een vrouw van de clan *Taplor* en hij verdeelt het onder zijn zonen. Structureel correspondeert het verhaal aan de vuur-mythe, waarin *Ungki* met geweld het vuur uit de schoot van zijn zuster te voorschijn roept en het over de mensen in de vorm van *sibil* (rotan voor vuurtrekken) verdeelt (p. 335v.). Wordt in dit verhaal de *Mimin-sine* gelijk *Ungki* gezien als de broer van de *Taplor-kara*? In feite geldt er tussen de clans *Mimin* en *Taplor* een huwelijksverbod. Maar wie zijn dan de kinderen, aan wie hij het dier te eten geeft? Zijn het kinderen die hij bij een eigen echtgenote heeft verwekt of zijn het de kinderen van de *Taplor-kara*? Mijn informant ging van de veronderstelling uit, dat hij zijn eigen kinderen het dier te eten gaf.

In het volgende fragment achtervolgt de hond van de *ne dou-a-ki* een opossum. De voorvader zelf daalt af terug naar het water, dat aan de voet van de berg wordt gedacht. De *Mimin-sine*, die met de berg en met het opossum wordt vereenzelvigd, heeft de hond op de schouder genomen, klaar om te worden verdeeld. Van elders is bekend dat er een nauwe relatie is tussen de clans *Mimin* en de drie subclans; in het kader van de vuur-mythe duidde *Anseripki Setamanki* ze tesamen aan met *Mimin-Kalakmabin-sine* (p. 336v.). Dit is een stereotiepe samenstelling. Terwijl in de eerste versie (p. 248) de echtgenote of echtgenoten de voorvader der drie subclans waarschuwen niet van een bepaald soort *kabong* te eten, achtte *Binade* het in dit verband verantwoord de *Mimin-sine* en het sacrale opossum bij name te noemen. Hoewel de clan *Mimin* en dus ook hun voorvader het dier mogen eten, acht hij *Milingoweng* en diens broers hiervan uitgesloten; hij voorziet onheil. Zowel de *Mimin-sine* als de voorvader van de drie subclans hebben een relatie tot het sacrale opossum, doch de aard van beide relaties is verschillend. Het verschil loopt tot op zekere hoogte parallel aan dat tussen de identiteit van de pandanusvruchten en de zusters en die tussen de moeders broer en de boomvaren. De *Mimin-sine* is gelijk de moeders broer het uitgangspunt of de kern en het opossum zijn omhulsel, terwijl in de mythe der drie subclans het opossum de kern of het hart is en de voorvader der drie subclans als de bekleding gezien wordt.

DE ALGEMENE TENDENS

Op basis van combinatie van verschillende gegevens kunnen wegen worden gezocht, die misschien uiteindelijk tot een afdoende verklaring leiden, doch bij gebrek aan externe argumenten blijft momenteel iedere verklaring in hoge mate onzeker. Het lijkt mij verstandiger mij te beperken tot het aangeven van

de algemene tendens, die in de taboe-relaties schragende mythen kan worden beluisterd. Ondanks het bijkomende specifieke element van het taboe moeten de verklarende mythen worden verstaan binnen het algemene kader der oorsprongsmythen. Of men de vrij algemeen geldende taboes neemt zoals het sacrale opossum of de *nal alut* of de speciale, clangebonden taboes, in de verklarende mythen wordt op een dramatische ontmoeting van voorvaders van de betrokken clans teruggegrepen. Dit geldt voor de *kabong enidoki*, zoals boven weergegeven, dit kan ook van de reeds meerdere malen vermelde sacrale vogel worden gezegd. In samenhang met de episode tussen de *Mimin-sine* en de *Taplor-kara* vertelden mijn informanten over de sacrale vogel het volgende: Een vrouw wilde door de deuropening haar menstratiehutje binnengaan. Het moment dat zij met één been binnen en met het andere been nog buiten de hut stond, greep haar een man naar het genitaal. Hij werd echter onmiddellijk gepijld, ofwel door haar man ofwel door haar oudste broer. Hierdoor veranderde de aanrander in een *nal alut*. Omdat de echtgenoot (of de oudste broer) bij het eten niet het bloed wegwiste, zijn nu nog de snavel en de poten van deze vogel rood gekleurd. Vanuit de Okngangul, waar dit voorval wordt geplaatst, is de vogel gevluht naar het Balilgebergte in de Okbaap (p. 369). Globaal genomen corresponderen beide plaatsen met de in verband met het sacrale opossum vermelde dorpen Kulofom en Omfom (p. 397).

In vele mythen kunnen de betrokken voorvaders nader worden geduid als een moeders broer en een zusters kind. Tussen beiden in staat als de verbindingschakel een vrouw. Het draagnet, dat door de Singpanki in hun mannenhuis wordt bewaard, is het net waarin de Urfon hen naar Betabip hebben gedragen; het net, symbool van de vrouw, is afkomstig van de Urfon. Wanneer een Uropmabin een sacraal opossum de buik zou opensnijden, vallen zij uit het draagnet; de *Mimin-sine* had het de voorvader dan ook afgeraden en de drie subclans gaven oorspronkelijk dit soort *kabong* aan de clan Mimin om ze op te eten. De Ningdana verblijven in de boomsoort *kaip ngabing* en tegelijkertijd zijn zij de vrucht van deze boom, zodat zij ze niet mogen eten.

Karakteristiek voor vele mythen is het gebruik van geweld. De *Kalak-mabin-sine*, die het vuur wil roven, brandt zich; Ungki, die het eveneens zijn zuster met geweld moet ontnemen, ondervindt geen kwade gevolgen. De *Mimin-sine*, die de *Taplor-kara* de sacrale *kabong* ontfutselt, blijft ongedeerd; de man, die een vrouw naar het genitaal grijpt, wordt gepijld (*alon*). Over de relatie van de Urfon en de Singpanki wordt verder verteld, dat toen een Urfon eens het geheim van de Singpanki aan anderen wilde verraden, hij door hen werd gedood (*alon*). De voorvader van de drie subclans, die tegen beter weten in een sacraal opossum eet, wordt gedood (*alon*). Duidelijk is echter dat de term 'doden' op een heel specifieke wijze moet worden verstaan. In geval van het doden van de Urfon wordt niet diens kern geraakt; het resultaat is dat de

Singpanki alleen met zijn draagnet achterblijft. Hoewel de voorvader der drie subclans zich doodeet aan het sacrale opossum, leeft hij voort in de gestalte van een *kabong*. Het gebruik van geweld in de zin van *alon* (slaan, verslaan, betoveren, doden) luidt een verandering in.

Ik vermoed dat aan de oorsprong der taboe-relaties de uxori-locale huwelijken moeten worden gezien. In het voorafgaande is terloops de momenteel nog onbelangrijke groep der Wasini te Okbetel genoemd (392), één gezin. De vader is een vluchteling, die geen contacten onderhoudt met zijn clan van herkomst. Als straks de zonen trouwen, zal de groep geleidelijk groter worden en mag worden verwacht dat zij zich los zal maken van de groep, waarin zij momenteel is opgenomen. De moeder, gesteund door haar broers, dringt haar kinderen de taboes van de clan Singpanki op. Enerzijds zijn de kinderen geneigd deze taboes in acht te nemen, anderzijds tonen zij zich ervan bewust een van de Singpanki onderscheiden groep te vormen. In het dorp Iburbakon houdt de oude Kangfung zich veel meer bezig met de zonen van zijn uxori-locaal getrouwde dochter Alutkur dan met de kinderen van zijn zoons. Deze laatsten voelen zich allen min of meer gerechtigd zich met het gezin van Alutkur te bemoeien. De eigenlijke vader, Eninki Nalsa, is een bijloper in Iburbakon. De kinderen echter zullen zich eens bewust worden van oorsprong geen Uropmabin doch Nalsa te zijn en voor de keuze komen te staan zich bij de situatie neer te leggen of zich van de Uropmabin los te maken. Zelf gebruiken de Nalum in deze de term *betkoton*, zich bevrijden, zich losrukken zoals een gevangene zich met een onverwachte ruk van zijn belager kan ontdoen. In deze term klinkt iets door van geweld. Zo zij zich niet van moeders verwanten losmaken wacht hun een zekere ondergeschikte positie. Van opname in vaders eigen clan is m.i. geen sprake, wel van vorming van een eigen lineage, die haar verwante lineages buiten heeft. Een belangrijke factor echter is de tuingrond, waardoor het welzijn in grote mate wordt bepaald. In hoeverre kunnen zij rechten laten gelden? Ik meen dat men in feite kiest voor een leven in nauwe verbondenheid met moeders clan met het doel zich als een zelfstandige eenheid steeds onafhankelijker op te stellen. Deze afhankelijkheid enerzijds en authenticiteit anderzijds lijken mij belichaamd in de speciale taboe-relatie.

HOOFDSTUK XXV DE BATATEN-TUINEN

Hoewel de taro een belangrijke rol is toebedeeld in de mythen en het ritueel, gaat in het dagelijks leven de meeste aandacht uit naar de bataten. Deze vormen in de Apmisibil het hoofdvoedsel. Honger hebben betekent in eerste instantie een tekort aan bataten. Pas wanneer er voldoende bataten zijn, zal men zich bewust worden dat er te weinig groente of vlees is. De zorg voor deze tuinen en het oogsten der bataten vraagt om een dagelijkse inzet. Tuinen zijn bataten-tuinen; daartussen verspreid groeien de andere gewassen zoals taro, suikerriet en groenten.

RECHTEN OP GROND

Men onderscheidt twee soorten tuingronden, de *jong-it* of reeds eerder gebruikte grond en de *jong-par* of pas in cultuur gebrachte grond. Theoretisch is iedereen gerechtigd een stuk oerwoud tot tuingrond te maken, ook al is dat stuk reeds bij bepaalde clans in gebruik als jachtgrond of als vindplaats voor bouw materiaal zoals rotan. Door het feit dat ergens een weg loopt, wordt men hiervan niet weerhouden. Tuingrond prevaleert. In feite valt in de Apmisibil te constateren dat de diverse clans tot een globale verdeling van het aangrenzende oerwoud zijn overgegaan. Elke clan breidt haar grondbezit uit in aansluiting op wat reeds als tuin in gebruik genomen is. En hoewel de eigenaar met enkele twijgen op de omheining kan aangeven dat de voorbijgangers voortaan om de tuin heen hebben te lopen, doet hij er toch verstandiger aan op die plek de omheining te verstevigen, zodat men er over heen kan klimmen en van de oude weg gebruik kan maken.

Het recht op de gronden, die eens aan het oerwoud ontworsteld zijn gaat van de vader over op zijn kinderen, op zijn zoons en zijn dochters. Wanneer een man uxori-locaal is gehuwd, mag hij op basis van de rechten van zijn vrouw gebruik maken van tuingrond ter plaatse. Maar in de praktijk blijkt dat een van elders afkomstige man niet op eigen initiatief tot heringebruikname komt. Het initiatief hiertoe laat hij over aan de broers van zijn vrouw, bij wie hij zich vervolgens aansluit. Hij deelt de positie van zijn echtgenote, die op grond van haar vrouw-zijn zich altijd bij anderen heeft aan te sluiten. Door zich te vestigen in het dorp van zijn vrouw gaat het recht van de man op de

gronden van zijn eigen clan niet verloren. Meerdere uxori-locaal gehuwde mannen blijken in de praktijk ook van dit recht gebruik te maken. Wengdinem Asiki, die een gezinswoning had te Sikintil, het dorp van zijn vrouw, ging regelmatig naar zijn oorspronkelijk dorp Atolbol aan de overkant van de Okbi om daar tuinwerk te verrichten. Zijn vrouw ging echter niet met hem mee, zij had zich aangesloten bij haar moeders broers. Eninki Nalsa, getrouwd met Alutkur Uropmabin, een dochter van de oude Kangfung te Iburbakon, is dikwijls voor langere tijd afwezig, want in de tuinen werkt hij nog weer samen met zijn broers te Okfarmil. Zijn vrouw is hem daarheen nooit gevolgd, voor tuinarbeid sluit zij zich aan bij haar eigen broers.

Het recht op grond gaat over op al de kinderen van de zoons en dochters van de man, die oorspronkelijk het oerwoud ter plaatse heeft gekapt en de grond in cultuur heeft gebracht. Fefan Sipka, getrouwd met een vrouw van de clan Wisal, kon van uit de Okbaap vluchten naar de Apmisibil en zich vestigen te Sironaip, omdat zijn moeder een zuster was van Deloki Setamanki, de vader van de te Sironaip woonachtige Setamanki (p. 320). Tot welke generatie theoretisch en praktisch dit erfrecht reikt, heb ik niet onderzocht. Op grond van haar rechten kan iedere vrouw, bijvoorbeeld een weduwe, en ieder meisje, dat met de initiatiefnemer door bloedverwantschap verbonden is, zich aandienen om mee te doen zonder dat zij kan worden afgewezen. Hier staat tegenover dat de mannelijke bloedverwant van haar bataten en groenten mag verwachten, aan haar de zorg voor zijn varkens mag overlaten en dergelijke. Ik kreeg de indruk dat de mannen het werken samen met hun vrouwelijke bloedverwanten op prijs stelden. Dit werkverband is voor niet getrouwde broers en zusters de normale weg om in hun levensonderhoud te voorzien. Omdat men in de Apmisibil de overtuiging is toegedaan dat er geen grondgebrek is, integendeel dat er te weinig mensen zijn, doen er zich zo goed als geen kwesties over grondrechten voor. Eens heeft Fiptakan Kasipmabin ergens de batatenranken uitgetrokken, die Kaklarki Alwolmabin daar reeds had laten planten en er zijn eigen ranken voor in de plaats gezet. Volgens mijn informanten heeft Kaklariki deze handelwijze zonder protest geaccepteerd.

OPENLEGGEN VAN HET OERWOUD

Om de bestaande tuingrond uit te breiden kan men het aansluitende oerwoud in cultuur brengen; men kan echter ook verderop, ergens midden in het oerwoud beginnen. Dit laatste heeft het voordeel dat er rond die tuin geen omheining hoeft te worden gemaakt, mits men maar zo ver in het oerwoud gaat dat de tamme varkens daar niet kunnen worden verwacht. De wilde varkens zijn in dit deel van het Sterrengbergte zo gering in aantal dat zij kunnen worden verwaarloosd. De oude tuingrond is doorgaans dicht genoeg

bij de nederzetting, zodat men in de tuin zelf met een scherm om bij regen onder te schuilen kan volstaan; een nachtverblijf is overbodig. Wanneer men echter een plek ver in het oerwoud wil openkappen, is men wel verplicht een optrekje te maken waarin tijdelijk met heel het gezin kan worden gewoond. Zo'n tijdelijk optrekje kan het begin zijn van een nieuwe nederzetting. Het openleggen van nieuwe tuingrond veronderstelt een energiek man met enige invloed binnen zijn milieu. Ik meen dat ik het bovenstaande het best aan de hand van een voorbeeld kan illustreren.

Toen Baman Uropmabin van Iburbakon besloten had in het oerwoud tuingronden te winnen, begon hij hiermee door samen met zijn vrouw een klein stuk op een enigszins open plek in het oerwoud tot tuin te maken. Terwijl hij aan het kappen was, was zijn vrouw aan het branden en planten. Behalve dat zij er twee maal zijn gaan wieden, hebben zij deze kleine tuin een zes à acht maanden laten rusten. Toen de bataten groot genoeg waren om te oogsten, liet Baman anderen weten, dat zij voor hem konden komen kappen voor het loon van een vrije maaltijd. Persoonlijk liet Baman dit weten aan Ebilkal Kasipmabin van Sironaip. Deze gaf het bericht door aan zijn vaders broer Binade Kasipmabin; deze waarschuwde zijn zoon Ioka; Ioka liet het weten aan zijn vriend, mozumabr Tangontap Urfon, etc. Op de afgesproken dag begaven zij zich gezamenlijk naar het kleine tuintje, dat Baman met zijn vrouw in het oerwoud had aangelegd. Baman hield zich die dag alleen bezig met het oogsten en wassen van de bataten uit het oorspronkelijke tuintje, met het maken van een smoorkuil om daarin de bataten te bereiden en met het onderhouden van het vuur. Ondertussen waren de door hem aangeworven mannen bezig met het verder openleggen van het oerwoud. Nu men in het bezit is van ijzeren bijlen kan er op een dag door enkele mannen behoorlijk wat werk worden verzet. Zelfs tamelijk dikke bomen worden nu meteen op één of twee meter boven de grond omgekapt; eventueel bouwt men daartoe van enige staken een stellage rondom de boom om op te kunnen staan. Toen men nog alleen over stenen bijlen beschikte, werd het struikgewas en het jonge geboomte omgekapt, doch bij dikkere bomen beperkte men zich tot het afkappen van takken, terwijl men de stam met de grote takken liet staan. Vreemde krachten worden slechts aangeworven om te kappen en wel een dag lang. Tegen drie à vier uur 's middags worden door de werkgever de in de smoorkuil gepofte bataten opgediend. Deze vrije maaltijd geldt als betaling; nadien kunnen de werknemers niet op grond van deze arbeid nog eisen op de tuin laten gelden.

De daarop volgende dagen hield Baman zich samen met zijn vrouw bezig met het verbranden van takken, enerzijds om de niet gevelde boomstammen aan de voet dood te branden, anderzijds om alvast wat groenten en eventueel tabak in de as te kunnen planten. Daarna heeft hij alles ongeveer een jaar lang zo laten liggen, zodat bladeren en twijgen konden vergaan. Toen zijn zij

tweeën pas serieus begonnen met de grond van alle ondergroei te ontdoen, dit samen met de dorre takken te verbranden en het stuk nieuwe tuingrond dat zij zo dagelijks verwierven meteen te beplanten. De bomen, die men had laten staan, werden nu definitief dood gebrand. Doorgaans worden dergelijke stammen pas na een aantal jaren bij het opnieuw in gebruik nemen geveld. Hierbij probeert men de bomen zo te laten vallen, dat zij de aarde tegenhouden, die bij zware regenval naar beneden spoelt of dat zij diepe kuilen en glooiingen overbruggen. Bedolven onder het weelderig opschietend onkruid gaan zij op de duur tot verrotting over of zij worden opgebruikt als brandhout. De aanleg van een nieuwe tuin stelt zijn speciale eisen aan de initiatiefnemer zoals een ware interesse in de tuinbouw en de durf een werk aan te vatten dat pas na ongeveer twee jaar rendabel wordt.

Toen Baman voor de eerste keer het oorspronkelijke tuintje ging wieden, was zijn half-broer Alutbali met zijn vrouw daar in de nabijheid eveneens begonnen een tuin aan te leggen. Later zijn er successievelijk nog enkele mannen uit Iburbakon bij gekomen, maar ieder werkte op zichzelf. Toen Sambil Ningdana onder het gehucht Esiptem voor de derde keer de *jong-it* had omheind en beplant, die hij reeds vóór zijn huwelijk samen met een vabrzozo had veroverd op het oerwoud, nam Alutwo Setamanki het initiatief het aangrenzende oerwoud in cultuur te brengen. Daartoe werd een combinatie gevormd van acht verwante en aanverwante gezinshoofden, onder wie Sambil Ningdana. Aan de leider viel de taak toe de jongeren uit de omtrek uit te nodigen een dag te komen kappen. Ieder lid van de combinatie bracht die dag bataten mee als bijdrage voor de maaltijd die na afloop de werkers moest worden aangeboden. Met liggende boomstammen werd in de tuin de scheiding tussen ieders stuk grond aangegeven, terwijl daarna acht deelnemers ieder een deel van de gemeenschappelijke omheining hadden te verzorgen. Hoewel in bovenstaand geval de noodzaak van een omheining tot samenwerking uitnodigde, had ik de indruk dat oudere mannen eerder geneigd of in staat zijn tot het aangaan van combinaties dan jongeren zoals Baman Uropmabin en zijn half-broer Alutbali, die wel in elkaars nabijheid maar onafhankelijk van elkaar tuinen maakten. Mogelijk stond bij hen ook de bedoeling voorop in de toekomst het eigen areaal nog weer uit te breiden.

Niet alleen jongeren laten zich voor een dag werken aanwerven. Onder degenen, die voor Baman Uropmabin de bomen kaptten, waren er minstens drie ouder dan hij zelf. Dit tekent tevens zijn positie als opkomend *isoomki*. De *kakoki* Nongwok Kasipmabin heeft nooit een dergelijk initiatief genomen; wel heeft hij meegedaan met zijn jongere broer Bakajap, doch dan had deze laatste de leiding. Ook invloedrijke mannen komen niet allen tot uitbreiding van de beschikbare tuingrond. Hoe groot de naam ook is, die de nu oude Kangfung Uropmabin zich in zijn leven verworven heeft, een nieuwe tuin heeft hij niet op zijn naam staan. Sambil Ningdana daarentegen heeft de naam

reeds drie nieuwe tuinen te hebben aangelegd. Zijn vader, Etilki, was in zijn tijd een beroemd krijger, maar zijn vrouw moest zich noodgedwongen steeds bij andere gezinshoofden aansluiten om voldoende eten te kunnen zamelen voor haar gezin. Etilki liet zich zo in het oorlogsbedrijf meesleuren dat hij het tuinwerk verwaarloosde. Zijn zoon, Sambil, is uitgegroeid tot zijn tegenbeeld en daarin groot geworden.

Vooraf door jongeren wordt dit werken in dienst op prijs gesteld. Vroeger kwamen al de jongeren van de Ningdana van Oktanglap werken voor de Uropmabin, wanneer zich daartoe de gelegenheid voordeed, terwijl de Uropmabin zich op hun beurt in dienst stelden van de Ningdana. Ook meisjes, aan wie eigenlijk de zorg voor verschillende tuinen is opgedragen, kunnen zich in het werk aaneen sluiten. Iedere dag wieden zij gezamenlijk in één van de tuinen en tot slot delven zij bataten in de tuin van het meisje dat die dag de leiding had. Het aantrekkelijke in deze wijze van werken is het samenzijn met leeftijdgenoten, maar doorslaggevend is het plezier dat zij beleven in het oogsten van bataten uit andermans tuin; mijn informanten stelden het zo althans voor.

HET GEBRUIK VAN OUDE TUINGRONDEN

Men kent geen vastgestelde termijn voor het braak laten liggen van eens gebruikte grond. Die termijn wordt bepaald door de hoeveelheid beschikbare tuingrond, de kwaliteit van de grond en de afstand van de nederzetting. Het kan variëren van zeven tot vijftien jaren.

De tuingrond opzij van het dorp Benejakwol werd opnieuw in gebruik genomen door de combinatie Anseripki Setamanki, Binade Kasipmabin en Bipnit Urfon, elk met zijn vrouw; beide laatsten zijn zwagers van eerstgenoemde Anseripki. Bovendien deden mee Tangontap Urfon, jongere broer van Bipnit; de oudste dochter van Bipnit, die is getrouwd met Takan Alwolmabin, en een dochter van Binade Kasipmabin, die is getrouwd met Sengweng Alwolmabin. De echtgenoten van beide laatstgenoemde vrouwen deden niet mee.

Nongwok Kasipmabin werkte samen met zijn vrouw, zijn twee zoons en één van zijn zusters, een weduwe die met achterlaten van haar kinderen bij haar oudste broer Nongwok is komen inwonen. Deze tuin was oorspronkelijk ontgonnen door Buneng Kasipmabin, de vader van Nongwok. Terwijl de combinatie onder leiding van Anseripki Setamanki voor een dag lang jongeren heeft aangeworven om de nieuw opgeschoten bomen om te hakken, hebben Nongwok en zijn twee zoons zelf het grove werk verricht.

Tijdens het vellen van de bomen worden de stammen en takken reeds zoveel mogelijk pasklaar gemaakt om te kunnen dienen voor de omheining.

Ondertussen brandt er een groot vuur waar mannen en vrouwen riet en dergelijke op kunnen gooien. Ligt er voldoende hout gereed, dan wordt door de mannen met de omheining begonnen. De dikkere boomstammen worden horizontaal op de grond neergelegd. Hierop komen horizontaal de van hun twijgen ontdane takken te liggen. De afzonderlijke takken probeert men zoveel mogelijk in elkaar te laten grijpen; slechts hier en daar wordt met materiaal, dat ter plaatse wordt gevonden, een verbinding aangebracht. Deze horizontaal opgebouwde omheining wordt verankerd met stokken, die men aan weerskanten van de omheining tegenover elkaar in de grond steekt. Met bindmateriaal worden de stokken naar elkaar togetrokken, zodat de tussenliggende takken worden ingeklemd.

Fil fakoron, het aaneentrijgen van takken tot een omheining, moet in de praktijk worden geleerd. Het is een precisiewerk, ondanks het ruwe materiaal dat ter beschikking staat. Kleine jongens, die naar de tuin worden meegenomen om ze op te passen, beginnen spelenderwijs met het maken van een verkleinde uitgave ergens midden in de tuin, terwijl de volwassenen bezig zijn met de eigenlijke omheining. Later krijgen zij tot taak takken van twijgen te ontdoen en op maat te kappen, die zij vervolgens de mannen toegooien om ze te vervlechten in de omheining. Ouder geworden mogen zij als tweede man met vader of een oudere broer meedoen aan het maken zelf.

Hoe de omheining zal gaan lopen hangt grotendeels af van de terreingesteltenis. Men probeert zoveel mogelijk vaste steunpunten, zoals achtergebleven boomstammen, te benutten. Begonnen wordt op een vrij willekeurige plek. Zijn er twee mannen, dan werken zij ieder een kant uit; zijn er meer, dan wordt op verschillende plaatsen tegelijk begonnen en de richting wordt bepaald door hetgeen de man verderop reeds heeft opgericht.

Terwijl de mannen nog bezig zijn met het maken van de omheining, beginnen de vrouwen reeds met het planten van de batatenranken. Daartoe verzamelen zij ranken uit verlaten of nog in gebruik zijnde tuinen; niet de hele rank, doch alleen het uiteinde. Het is niet toegestaan ranken te verzamelen in tuinen, waaruit nog niet wordt geoogst, omdat men overtuigd is dat daardoor de knollen in hun groei worden gehinderd. Met planten wordt op die plaatsen in de tuin begonnen, waar de ondergroei zich gemakkelijk laat verwijderen. De vrouwen beginnen de dag met twijgen en rietplanten te verzamelen en op te hopen tegen de achtergebleven boomstronken, zodat zon en wind ze kunnen drogen. Na een hoop in brand gestoken te hebben verzamelen ze alles wat zich in de directe omgeving van die hoop bevindt om dat daarop te gooien. Van de ene brandende hoop dragen zij het vuur over op de andere. Dreigt het vuur uit te gaan, dan wordt het met een stok uitgehaald. Hetgeen nog niet verbrand is, wordt op een volgende hoop gegooid en wat niet wil branden, zoals de wortels van de rietplanten, wordt tenslotte neergeworpen tegen een liggende boomstam. Na het verwijderen van het vuur wordt meteen

in de as geplant. Een bepaald systeem, bijvoorbeeld van boven naar beneden, is eigenlijk niet te bespeuren. Begonnen wordt waar het terrein het minst arbeidsintensief is en pas later concentreert men zich op de plaatsen, waar de verstrengelde wortels van rietplanten met stokken moeten worden uitgetrokken. Geleidelijk worden de met ranken beplante eilandjes uitgebreid, zodat zij tenslotte in elkaar overvloeien. Met het beplanten van een tuin gaan verscheidene weken heen. Tussen de batatenrankes door worden tevens de andere gewassen uitgezet. Op daarvoor gunstige plekken plant men suikerriet en pisangbomen, terwijl achtergebleven boomstronken vaak als natuurlijke steun worden benut voor de in dit gebied inheemse peulvruchten.

Tegen de tijd dat de omheinde ruimte werkelijk helemaal is volgeplant moet voor de eerste maal worden gewied waar men met planten is begonnen. Doorgaans wordt een tuin voor de oogst tweemaal gewied. Het onkruid gooit men tegen een boomstam in de tuin of over de omheining.

Het maken van een omheining heet mannenwerk, doch er zijn ook vrouwen die zich in deze arbeid hebben bekwaamd. Planten en wieden is het werk van de vrouwen, doch dikwijls genoeg heb ik ook mannen hiermee bezig gezien, soms samen met hun echtgenote, soms zelfs helemaal alleen.

HET AANTAL TUINEN

Op de vraag hoeveel tuinen hij bezit, zal een man alleen die tuinen opnoemen, waaraan hij zelf gewerkt heeft; hierbij maakt hij geen onderscheid tussen tuinen, die hij alleen en die hij in combinatie met anderen heeft aangelegd. Doorgaans is zijn gezin niet alleen afhankelijk van de tuinen, die de man zal opnoemen. Vrouwen zijn geneigd op basis van hun rechten zich bij combinaties aan te sluiten, waar de man niet mee van doen heeft. Behalve met haar echtgenoot werkt bijvoorbeeld de vrouw van Takan Alwolmabin ook in combinatie met haar vader. Asung Kasipmabin is regelmatig aan te treffen in de tuinen van Miminsine Uropmabin, de vader van haar man Baman, terwijl diens moeder behalve met Baman, bij wie zij inwoont, in de tuin ook nog weer samen doet met haar tweede zoon Ngulanweng.

Met de term *jong* wordt de omheinde ruimte in zijn geheel aangeduid, maar in eerste instantie geldt deze benaming iedere plek waar iets is geplant. Een tuin, die door meerdere gezinshoofden tezamen is omheind, wordt niet door hen gezamenlijk bewerkt; ieder gezinshoofd kan een eigen stuk claimen of krijgt een stuk toegewezen. Vervolgens kan ieders deel nog weer worden onderverdeeld over degenen, die met hem meewerken. Nongwok Kasipmabin heeft de omheining rond zijn tuin nabij het dorp Fisilkop aangebracht samen met zijn zoons. De kleinste helft valt aan hem toe, de andere helft aan zijn vrouw en zoons. In de helft van Nongwok heeft zijn zuster nog weer een eigen

deel. Nongwok oogst uit zijn deel, zijn zuster uit haar stuk en zijn vrouw voor zichzelf en de zoons uit haar helft. Toevallig had ik vanuit mijn huis het zicht op deze tuin. Meestal zag ik de drie volwassenen gelijktijdig aan het werk, maar pas nadat mijn informanten mij daarop hadden geattendeerd, bemerkte ik dat ieder voor zichzelf bezig was met wieden. Tegenover het feit echter dat Nongwok haar omheining maakte, staat het feit dat zijn zuster zijn deel beplante. Principieel is een tuin persoonlijk bezit, gemeenschappelijk gebruik veronderstelt een min of meer gedetailleerde overeenkomst in de trant van *bane-dunon*, regelmatig aan en van elkaar geven en nemen (p. 286).

In de tuin van Baman Uropmabin heeft zijn moeder een deel, waaruit zij oogst voor zichzelf en haar nog niet getrouwde zoon. Een ander gedeelte is beplant door zijn vrouw en haar moeder. Uit dit laatste gedeelte mag zijn vrouw bataten oogsten voor haar man en kinderen, maar men zei mij, dat de moeder van zijn vrouw haar man toestemming kon geven daar eveneens bataten uit te steken. Uit de formulering meende ik echter op te moeten maken dat dit laatste niet gebeurt.

HET OOGSTEN VAN DE BATATEN

Doorgaans werken de vrouwen iedere dag een paar uur in de tuin. Zijn zij verhinderd of opgehouden door het vangen van kikkervis of het jagen op muizen en slangen, dan zullen zij zich 's middags toch nog naar de tuin spoeden om bataten te delven. Daartoe wroeten zij met een stok de aarde rond de planten los. De Nalum kennen geen speciale graaf- of pootstok; elke stok, die hen op dat moment voor handen komt, kan daartoe worden gebruikt. Bij het loswoelen van de aarde komen de bataten bloot te liggen. De grote exemplaren worden bij de wortel afgebroken, en op een hoop gegooid; de kleine exemplaren worden opnieuw met aarde bedolven of worden verzameld voor varkensvoer. Na het zamelen worden de twee soorten van elkaar gescheiden en in draagnetten gestopt.

Op weg naar huis gaan de vrouwen aan bij een bron of een rivier om de bataten te wassen. Zij storten het draagnet in het water leeg en pas nadat de bataten één voor één zijn gewassen, vullen zij het opnieuw. Tegen etenstijd maken zij een kuiltje in de as op de vuurplaat, leggen hierin één of twee bataten, dekken het kuiltje met as toe, maken opzij daarvan nog weer een kuiltje totdat heel de vuurplaat is gevuld. Vervolgens wordt het vuur aangeblazen en met nieuw hout gevoed. Na enige tijd moeten al de bataten worden gekeerd. Tenslotte haalt men ze één voor één uit de as; bataten, die nog niet gaar zijn worden opnieuw onder de as bedolven, de andere op de rand van de vuurplaat opgestapeld. Vóór het eten klopt ieder met de hand de as er af.

Soms heeft men wel eens meer bataten in huis dan tot de volgende middag

nodig zijn, doch in het algemeen gaat men van de stelling uit, dat veel bataten een uitnodiging inhoudt tot veel eten. Meestal is er dan ook maar net voldoende, zodat er de volgende dag opnieuw verzameld moet worden. Dit schept de nodige problemen op dagen dat het regent. In bepaalde seizoenen, wanneer de oude tuinen uitgeput raken en de nieuwe nog niet leveren, is er honger. In die tijd zijn de kinderen gedeeltelijk op eigen vindingrijkheid aangewezen. Zij wroeten in tuinen, die reeds verlaten zijn, in de hoop nog iets te zullen vinden en voeden zich met groenten, die zij anders achteloos voorbij gaan.

PLANT- EN OOGSTCEREMONIËEL

Hoewel voor bataten geen plaats is ingeruimd opzij van het sacrale mannenhuis, wordt het planten van de eerste ranken in en het oogsten van de eerste bataat uit een nieuwe tuin met enig ritueel uitgevoerd. Aan het ceremonieel planten wordt geen ruchtbaarheid gegeven; het is geen gebeuren dat uitdrukkelijk vanuit het mannenhuis geschiedt. Doorgaans doet de man het alleen en onopgemerkt. Op de plek waar hij de ranken wil planten, legt hij een vuur aan en daarin deponereert hij een klein stuk vlees of spek met een weinig *om-mangol*, verpulverde kalk. In de as maakt hij vervolgens een pootgat, waarin hij enkele ranken duwt. Bij voorkeur worden hiervoor ranken van het soort *boneng-matakum* gebruikt. Ideaal is het ranken te halen uit een tuin, waar kort te voren de eersteling ritueel is geoogst, doch in de praktijk is het moeilijk beide gebeurtenissen met elkaar te harmoniëren. Rond deze eerste, ceremonieel in een pootgat geplante ranken worden enkele stokjes in de grond gestoken om de plaats te markeren. Daarna kunnen de vrouwen hun gang gaan met het beplanten van de tuin.

Het oogsten van de eersteling is met grootser uitgebouwd ritueel omgeven. Allen, die direct bij de tuin betrokken zijn komen daartoe in de tuin samen. Zomaar ergens in de tuin, waar een bataat van voldoende grootte mag worden verwacht, graaft de echtgenote onder het toezien van de man met een graafstok de aarde voorzichtig weg, zodat de bataat bloot komt te liggen. Terwijl de vrouwen gezamenlijk de bataat vasthouden, trekt de man met de hand net boven de bataat de wortel door, waarmee de knol aan de moederplant verbonden is, of hij hakt voorzichtig met de stenen bij de bataat op het hoofdeinde door, waarna de vrouw nog weer dieper graaft om zonder de bataat te breken deze uit de aarde te voorschijn te halen. Terwijl de man ter onderscheiding van de andere bataten deze knol met een rank omwikkelt, graaft de vrouw in de nabije omtrek op zoek naar nog andere bataten. Voordat zij het gat opnieuw met aarde toedekken, drukt de man een klein stuk varkensspek tegen de achtergebleven wortelrank en buigt hij deze wortel

terug tot midden onder het hart van de plant. De met de ranken van de omliggende planten verstrengelde bladeren van die bewuste plant trekt hij vrij en drapeert hij in een cirkel boven het hart, waarna hij de plant met enkele stokken markeert.

Na deze gezamenlijk uitgevoerde ceremonie gaan de vrouwen aan het zamelen, de uitgestoken bataten werpen zij rondom de eersteling. Is er voldoende geoogst, dan gaan de bataten in de draagnetten en bovenop in één van de netten komt de met een rank gekenmerkte eersteling te liggen. Op de plek, waar men zich afzet om over de omheining te stappen bij het verlaten van de tuin, legt de man een steen op de grond. Op deze steen zet hij zijn voet of wanneer er meer mannen bij betrokken zijn, gaan deze aan weerskanten van de steen staan en dekken elk met een voet de steen toe. Deze met de voet afgedekte steen moet door de vrouwen met de draagnetten als opstapje worden gebruikt bij het beklimmen van de omheining. Vervolgens verlaat ook de man de tuin. De bataten in het draagnet met de eersteling worden niet gewassen, *mangol janop* (met de aarde eraan) worden zij meegenomen naar het dorp.

Daar neemt de man het draagnet over van de vrouwen en hij legt het neer voor de ingang van het mannenhuis. Tegen de tijd dat overal het eten wordt bereid schudt hij het draagnet leeg in de achterhelft van het mannenhuis. Volgens een oudere informant zou de man vóór het bereiden van de maaltijd (overigens zonder erbij te blijven staan) varkens-, *kabong*- en vogelvlees in het vuur laten verbranden. Voor hij met de bereiding van de maaltijd begint, waarschijnlijk ook al voor het oogst-ceremonieel in de tuin, heeft de man zijn gezicht met *mer* rood opgemaakt. Op het vuur rangschikt hij enkele flinke stukken hout. Hierop legt hij de eersteling met daarbovenop of een *kabong* of een stuk beenloos varkensvlees. Volgens sommige informanten komt de *kabong* op zijn rug op het hout te liggen en wordt de eersteling met nog enkele andere bataten op diens buik gestapeld. Terwijl het vuur de haren van de *kabong* schroeit, droogt de aarde aan de bataten. De man zelf zit niet werkeloos toe te kijken, hij wrijft met voor het smoren van vlees gebruikte bladeren de opstaande paal opzij van de vuurplaat. Met een stokje worden de haren en opperhuid van de *kabong* afgeschraapt en nadat men het dier van zijn poten heeft beroofd, wrijft men met de handen de aarde af van de eersteling. De eersteling wordt tesamen met het vlees en met groente in bladeren verpakt, hier doet men twee à drie gloeiende stenen in en vervolgens wordt de bundel met bindmateriaal toegesnoerd. Alleen de mannen van de cultusgroep mogen nadien hiervan mee eten; doorgaans worden er taro-knollen aan toegevoegd. De betrokken vrouwen in de gezinswoning wachten met het bereiden van de pas geoogste bataten totdat de mannen de eersteling hebben gegeten. Zowel na het plant- als het oogstceremonieel is het de mannen verboden de nacht in de gezinswoning door te brengen. Zo zij de nacht met

hun echtgenote zouden doorbrengen zouden de bataten in de tuin 'zich vullen met water' en de ranken verdorren.

Opvallend is dat de eersteling niet afkomstig hoeft te zijn van de ceremonieel geplante ranken. Deze bataten behoren pas te worden gerooid, wanneer de tuin uitgeput raakt en de omheining niet meer tegen de varkens bestand is.

HET WOORD IN DE CEREMONIE

Hoewel verondersteld mag worden dat het plant-ritueel bepaalde spreuken kent, zijn er mij geen spreuken ter ore gekomen. Het oogst-ceremonieel valt uiteen in twee onderscheiden delen. Het eerste deel speelt zich af in de tuin in aanwezigheid van de vrouwen, het tweede deel in de afgeslotenheid van het mannenhuis. In het sacrale mannenhuis zijn de niet-leden van de cultusgroep toeschouwer; het ceremonieel wordt voltrokken door één van de leden, in feite meestal door de oudste van het locale mannenhuis.

In de Oktsoep wordt het oogst-ritueel aangeduid met de term *boneng-nong boron*, lett. de bataat-wortelrank doorhakken, in de Apmisibil met de term *boneng a dungoron*, lett. de bataat op het vuur de haren afschroeien. De eerste term heeft betrekking op het gebeuren in de tuin, de tweede op het gebeuren in het mannenhuis. Deze twee benamingen zijn ontleend aan wat men in feite ziet, de betekenis die aan de handelingen wordt toegekend ligt er niet in uitgedrukt. De eersteling zelf wordt aangeduid met de term *boneng nong saklonki*, de van de wortelrank gesneden bataat; ook deze term berust op het feitelijk gebeuren. Maar iedere informant kent ook de termen *kum saklon*, de hals afsnijden, onthoofden en *muk diron*, aan de borst leggen; de eerste term heeft betrekking op het doorsnijden van de wortelrank, de tweede op het aanplakken van spek, waarop de wortelrank tot onder het hart van de plant wordt teruggebogen.

Zou men de ceremonie niet nakomen of zouden er reeds vóór de ceremonie bataten zijn gerooid, dan moet worden gevreesd dat de bataten zullen verdwijnen. Eén van de jongere informanten meende dat in dit geval *Seramki* en *Atangki*, de twee met het mannenhuis verbonden voorvader-figuren, de in de tuin aanwezige bataten tussen hun handen zouden fijnknijpen tot de oorspronkelijke dikte van de gewone wortelrank.

Een in de tuin gebruikelijke spreuk luidt: *Saun-meningkan*, 'wij zullen je onthoofden; verdwijnt niet door het gat, doch slaapt, opdat men jullie kan neerslaan (*alon*) en zich met jullie kan voeden'. In de aanvang van de zin wordt het enkelvoud gebruikt: één wordt er onthoofd, aangeduid met de mannelijke naam *Saun-meningkan*; deze wordt vereenzelvigd met de eersteling. Vervolgens gaat men over op het meervoud: meerderen worden bezworen zich rustig neer te leggen en zich niet door het gat te verwijderen.

Hoewel zij niet expliciet worden aangeduid, worden bij *Saun-meningkan* andere personen inbegrepen zoals bij de eersteling de andere bataten. In het ritueel wordt het gat symbolisch aan de binnenkant van de omheining met een steen toegedekt. De bataten worden dus verondersteld dezelfde weg te gaan, als de mensen volgen bij het verlaten van de tuin; waar de mensen zich verheffen om op de omheining te stappen, zouden zij zich ondergronds verwijderen.

In tegenstelling tot in de tuin, waar enkel gemompeld wordt – maar toch wel zo duidelijk dat een oplettende vrouw de woorden kan verstaan – wordt tijdens de ceremonie in het mannenhuis verstaanbaar gesproken. Mijn informanten waren in staat meerdere spreuken te citeren; hoewel naar woordgebruik soms verschillend, kwamen de spreuken naar inhoud vrijwel overeen. De volgende spreuken worden herhaaldelijk gezegd tijdens het opstapelen van bataten en vlees op het brandhout en onder het wrijven met een blad over de opstaande paal opzij van de vuurplaat.

Sep abol a wan dungore jo; boneng a wan tum-jot a tamon simino defepse, tena bunga eno jamin finkotim.

Ga en laat je hoofd verschroeien/verbranden; ga naar de bataten en ga in in de holte van de spelonk en houd tegen, opdat de kinderen en het gezin [onder wie de varkens] te eten hebben en kunnen zoeken naar *jamin-groente*,

Saluto, Atangki jo, boneng kai kamil dakan isenserepse, bure abe eneserim; wanang tena oktukel finkote ngirip-abol finkotim o.

... Voorvader, ontnem deze bataat zijn haren en blijf zolang slapen, dat zij jou kunnen aanbrengen om zich met jou te voeden; opdat vrouwen en kinderen kunnen zoeken naar *oktukel-groente* en pas ontloken varens.

In de spreuken treffen we de volgende constanten aan: de eersteling wordt gelijk gesteld met een afgehakt hoofd; dit hoofd moet boven het vuur van zijn haren, d.i. wortelharen, worden ontdaan; hij moet zichzelf rustig houden of voorkomen dat de andere bataten verdwijnen, opdat de bataten-oogst verzekerd zal zijn en het gezin zich aan het zoeken van groenten kan wijden. De gebruikelijke inleiding van een spreuk, *saluto*, dat tevens bij wijze van krachtterm wordt gebruikt, heeft niemand mij nader kunnen verklaren; wanneer dit woord als krachtterm wordt gebezigd, voelen de omstanders zich verplicht *alut-o*, (sacraal, verboden) te zeggen bij wijze van waarschuwing.

Tijdens het ritueel richt men zich, althans in bovenstaande spreuk, tot *Atangki*; maar ondertussen wrijft men met een blad over de opstaande paal opzij van de vuurplaat, het symbool van *Seramki*. In de tuin spreekt men iemand aan, die wordt aangeduid met de naam *Saun-meningkan*. Gaat het in het ritueel om één persoon onder meerdere benamingen of hebben we te doen met onderscheiden personen? Om deze vraag te kunnen beantwoorden zal ik de diverse gegevens, die mij in deze zijn verstrekt, moeten ordenen, te beginnen met de figuur, die wordt aangeduid met de benaming *Atangki*.

HOOFDSTUK XXVI DE VOORVADER-FIGUUR ATANGKI

ONDERSCHEIDEN PERSONEN

Sprekend over de geesten in het algemeen heb ik geprobeerd de visie van de jongeren weer te geven op *Atangki* (p. 44). Met jongeren duid ik die informanten aan, die niet in de cultus zijn ingewijd, maar daarbij wel als toeschouwers aanwezig mogen zijn. Zij beschreven *Atangki* in contrast met *Seramki*. *Seramki* achtten zij sterk gebonden aan het locale sacrale mannenhuis, *Atangki* daarentegen schetsten zij als iemand, die aanwezig is overal waar de mannen verzameld zijn. Volgens hun mening richten de ouderen zich tot beide figuren in de cultus, maar op zo'n wijze dat *Atangki* ondergeschikt lijkt aan *Seramki*. Nadien is mij gebleken dat hun eenvoudige en duidelijke voorstelling, waar ik in het voorafgaande als een gangbare en daarom gerechtvaardigde opvatting steeds aan heb vastgehouden, een simplificatie is van de veel gecompliceerder visie, die bij de ouderen leeft.

In het kader van het eerstelingen-ritueel der bataten werden wij geconfronteerd met spreuken, waarin men zich in het mannenhuis richt tot *Atangki*. Deze spreuken zijn mij verschaft door informanten van de clan Uropmabin van de groepering der Tukon. Tijdens het ceremonieel eten van de taro richten ook de Setamanki, een clan behorend tot de groepering der Basin, zich in het sacrale mannenhuis tot *Atangki* (p. 352). In dit verband lanceerde Anseripki Setamanki de spreuk:

saluto, Atangki jo, om ka dalone jo;
sep kel abol a isensep tale wera
 . . . , Voorvader, maak deze taro groot;
 slaap zó, dat ik je hoofd kan komen eten.

Hij verduidelijkte de spreuk met de toevoeging, dat de taro zo groot moest worden als het hoofd, de schenen en dijen van *Atangki*. Volgens Anseripki worden al diens ledematen of lichaamsdelen aangeroeven bij het ritueel afschroeven der haren van de taro in het mannenhuis. Zowel in het taro- als bataten-ceremonieel gaat de aandacht uit naar het hoofd van de Voorvader, maar niet volledig gescheiden van de rest van het lichaam. Overigens is er in de spreuken op zich niets te bespeuren dat de simplistische voorstelling der jongere informanten weerspreekt.

In aanwezigheid van de oude Kafol Kasipmabin vertolkte één van de

jongere informanten de mening dat *Atangki* de rode sappige pandanusvrucht had gemaakt van zijn eigen bloed. Van deze eenvoudige voorstelling stapte hij vervolgens over op een veel gecompliceerder beeld: het sap is zijn bloed; de yam, die evenals die pandanusvrucht alleen door mannen mag worden gegeten, is zijn vlees; de pisang van het soort *jop-dip* zijn middelvinger en het suikerriet van het soort *kit-omia* zijn gebeente. De genoemde vruchten en gewassen spelen een rol in de verklaring van de menstruatie, met uitzondering slechts van het hier genoemde soort suikerriet; de term *omia* komt in de mythen voor als een verwantschapsterm, waarschijnlijk in de betekenis van momobr. Vervolgens zei hij, dat *Atangki* de bataat van het soort *boneng-matakum* had gemaakt en naar de Apmisibil gebracht, opdat zijn nakomelingen daar te eten zouden hebben. Na deze uiteenzetting zwiiggend aanhoord te hebben noemde de oude Kafol enkele voor *Atangki* geldende namen: *Kulum-dilanim*, *Sukdilanim*, *Balilsiprem*. Volgens latere informatie komen deze benamingen overeen met bepaalde soortnamen van de *kaip*, rode pandanusvrucht. Vervolgens distantieerde Kafol zich van boven weergegeven opvatting: 'dit is de *Atangki* van de clans Mimin, Sipka, Setamanki en Urfon, niet die van ons'. Opmerkelijk is dat Kafol de Ningdana niet onder de eerste groep onderbracht. De bovenbedoelde *Atangki* karakteriseerde hij met de uitdrukking *wol manonki* (hij die steeds onderweg is).

Misschien berust deze karakterisering op de voorstelling, die door de jongeren werd verwoord, dat *Atangki* steeds met de mensen optrekt ten oorlog en ten dans. Waarschijnlijker echter acht ik, dat hij hiermee doelde op vroegere omzwervingen, waarvan overigens ook de jongere informanten weet hebben. De jongere informanten stellen *Atangki* voor als een Kufel, een man met een *ebon wor* (uit het westen afkomstig soort booghout) en met een *mafum* (haarverlengsel). Deze figuur gaf het bestaan aan de mensen van het dorp Omfom op de noordelijke Okbaap-oever nabij het Balil-gebergte, een concentratie van de Mimin, eerder reeds genoemd in verband met het sacrale opossum (p. 396v.). Van daaruit stichtte hij het dorp Kumdinding van de clan Sipka op de zuidelijke Okbaap-oever, nabij de samenvloeiing van de Okbi en Okbaap; dit dorp is vermeld in het *Basin-faron*-ritueel als de plaats waar de Setamanki en Urfon op weg naar en van Set-aip overnachtten (p. 364v.). Hierover bestaan verschillende verhalen, die ik in hun geheel hier laat volgen.

DE ATANGKI VAN DE SIPKA EN URFON

Atangki is de stichter van het dorp Omfom bij het Balil-gebergte. Hij brak de kootjes van zijn vingers en tenen, daaruit maakte hij zijn jongere broers. Gezamenlijk begaven zij zich naar het dorp Bungorbip in het dal van de Oklip (district Kiwirok) om daar een nacht te dansen. Toen hij tijdens het

dansen liet weten dat hij dorst had, toonden twee vrouwen uit het dorp zich meteen bereid om voor hem water te gaan halen. Omdat zij geen watervat bij de hand hadden, gaf hij hen zijn eigen draagnet mee. Onderweg, op de berg Ngangul, had hij dit draagnet ingesmeerd met hondendrek, afkomstig van een hond die *kabong* gegeten had. Nadat de twee vrouwen dit net met water hadden gevuld, bemerkten zij bij het licht van de fakkel de vele *kabong*-haren. Hieruit concludeerden zij dat de eigenaar een verwoed jager moest zijn. Toen tegen de morgen het dansen was overgegaan in handtastelijkheden van de zijde der vrouwen (p. 122), deden die twee niet mee; zij hadden besloten de jager te volgen en begaven zich op weg voor de dansers uit. Op de berg Ngangul vroegen dezen tenslotte de vrouwen wie van hen zij eigenlijk volgden. Zij antwoordden: de man, die daar op die boomstronk staat. Deze man zelf zei verwijtend tegen de anderen: vraagt niet wie zij volgen, zolang er iemand zoals ik bij jullie is. Hij nam de vrouwen mee (*don*, p. 141) naar zijn dorp Omfom. Toen zij goed en wel in Omfom waren en hij toenadering tot hen zocht, bleken zij hiervan niet gediend te zijn. Zij keken uit naar het moment dat hij met *kabong* zou komen aandragen. Toen hij hen reeds twee nachten had proberen te benaderen maar nog steeds geen blijk gaf op jacht te zullen gaan, besloten zij zich van hem te bevrijden door op de kikkervangst te gaan. Toen zij hem van hun besluit op de hoogte brachten, wees hij hun de weg naar een hut in de nabijheid van het Balil-gebergte. Na twee nachten alleen te hebben doorgebracht meende hij voldoende reden te hebben om hen op te zoeken, want het zou kunnen dat zij de hut niet hadden gevonden. De beide vrouwen hadden zich veranderd in *kabong* van het soort *ewen-takla* en in de grond ingegraven. Toen hij op weg naar hen toe sporen ontdekte, die op de aanwezigheid van *kabong* duidden, bleek dit spoor naar een hol te leiden. Hij brak een tak af en begon het hol te verwijden. Hij was vlakbij het nest zelf, toen plotseling twee *kabong* daaruit te voorschijn kwamen en langs zijn voeten heen renden. Hij achtervolgde ze net zolang, totdat hij ze te pakken had. Doch zij stieten hem een balein van de vleugel van een vliegende hond in zijn scrotum, zodat hij ze van pijn moest loslaten. Bij zijn terugkeer in het dorp bleken de twee vrouwen daar al aanwezig te zijn. Hij werd ziek en ter verklaring van zijn ziekte zei hij: 'toen ik met een stok in het nest van een paar *kabong ewen-takla* porde, ontsnapten zij aan mijn greep; ik achtervolgde ze totdat ik ze gevangen had, doch toen stieten zij mij een priem in het scrotum'. Hoeveel hout men ook aandroeg om het vuur op te stoken (p. 72) en hoeveel bezweringen hij ook uitsprak, zijn ziekte werd steeds maar erger, zodat hij na vier dagen op sterven lag. Toen zei hij tegen de twee vrouwen: 'misschien hebben jullie gedacht dat ik jullie van mijn ziekte beschuldigde, maar dat meende ik zelf niet. Als ik echter dood ben, moeten jullie bij wijze van *abol-min* (schuld in verband

met een dode) de kop-helft van een varken naar mijn moeders broer te Kumdinding brengen. Die man lijkt overigens sprekend op mij. Hij zal zich wel verontwaardigd tonen, doch daar moeten jullie je niets van aantrekken'. Toen hij naar hun mening gestorven was, maakten zij een kuil, legden hem daarin neer en dekten hem met bladeren toe. Vervolgens slachtten zij het varken, dat zij hadden opgefokt, bereidden het in de smoorkuil en begaven zich met de kop-helft van het varken naar het dorp Kumdinding. Vóór hij stierf had hij hen de weg daarheen uitvoerig uiteengezet, de weg namelijk langs de helling ten noorden van de Okbaap.

Zodra zij vertrokken waren, kwam hij uit de kuil en spoedde zich eveneens naar Kumdinding, maar hij volgde het pad langs de helling ten zuiden van de Okbaap. Doordat hij hen op de helling aan de overkant kon horen huilen, wist hij gelijke tred met hen te houden en te zorgen dat hij voor hen in Kumdinding aankwam. Onderweg had hij droge pandanusbladeren verzameld. Hij maakte hier een bundel van, die hij met een rotan aan zijn teen vastbond. Toen de twee vrouwen aankwamen, zagen zij daar een man zitten met pijl en boog. Hij deed heel nors tegen hen: 'zo, hebben jullie je man begraven en kom je dat nu mij vertellen?' Zij lieten zich door zijn houding niet afschrikken en toen zij hem het varkensvlees aanboden, draaide hij bij. De bladeren, waarin het vlees verpakt was geweest, legde hij als offergave voor de dode opzij. Toen het avond geworden was, zei hij hen: 'nu moeten jullie heel stil zijn, want ik wil de geest van mijn gestorven kind oproepen'. Toen hij vervolgens gezegd had: 'zeg *bair*, als ze je niet met je *bair* gedood hebben, geef mij dan een teken', bewoog hij in het duister zijn teen zodat de bundel bladeren eveneens in beweging kwam. Zodra het geritsel weerklonk, hij bovendien nog zei 'daar is zijn *bair*', klampten de twee vrouwen in paniek zich aan hem vast. Van deze gelegenheid maakte hij gebruik: eerst hield hij gemeenschap met de één, vervolgens met de ander.

Toen hij de volgende morgen op het privaat zijn behoefte had gedaan, trok hij het witte staafje uit zijn neus, haalde het door de drek en likte het af. Ondertussen zat hij zich te verkneuteren, dat hij zo'n goede list had bedacht: 'en dat zonder dat ik ervoor hoef te betalen, zij kwamen immers zelf naar mij toe; ik heb ze nog proberen af te schrikken, doch zij hielden aan. Wat mij niet gelukt is te Omfom, krijg ik klaar in Kumdinding, hoewel ik hier nog maar pas ben'. Zonder dat hij het zich bewust was, werd hij hierbij bespied door de dochter; zij had zich in een *oksungkor*-vogel veranderd. Zo hoorde zij alles. Daarna spoedde zij zich naar haar moeder en zei 'moeder, moet je horen, hij was maar schijndood, hij heeft zich door ons laten begraven om ons er zo in te laten lopen'.

Nu moest hij nog de bruidsprijs afdragen aan hun verwanten. Buiten weten van de beide vrouwen om zocht hij vruchten van een soort pandanus. Deze

vruchten liet hij in het vuur zwart blakeren en vervolgens maakte hij er vier bundels van, twee vanwege de dochter en twee vanwege de moeder. Toen zij bij de verwanten aangekomen waren, zei hij bij het overhandigen dat zij de bundels pas mochten openen, wanneer hij met de vrouwen de bergkam van de Ngangul had bereikt. De familie wachtte inderdaad met het openmaken totdat zij over de bergkam van de Ngangul uit het zicht verdwenen waren. Toen zij de bundels openmaakten en inplaats van het verwachte *kabong*-vlees zwart geblakerde vruchten zagen, slingerden zij deze teleurgesteld heel ver om zich heen weg. Vandaar dat er nu in de omliggende valleien van dergelijke pandanusbomen groeien en vandaar ook dat deze bomen *alut* (sacraal, verboden) zijn.

Toen zij te Kumdinding waren aangekomen, zei hij hen: 'mijn moeders broer te Omfom is toch gestorven, laten wij maar hier blijven'. Hij bouwde voor hen een huis en een menstruatiehut en begon daarna met het aanleggen van tuinen. Uit de gemeenschap die hij gedurende de tuinarbeid met hen hield, werden de Sipka en de Urfon geboren. De dochter baarde de Urfon, de moeder de Sipka.

TOELICHTING OP HET VERHAAL

Volgens mijn informanten betreft dit verhaal de *wol-manonki*, hij die steeds onderweg is. Zijn eigennaam in de Kufel-taal luidt Tane-man-jane. De in het verhaal gebezigde verwantschapsrelaties zijn niet zo duidelijk als in bovenstaande vertaling wordt gesuggereerd. Allereerst is er de relatie tussen de twee vrouwen. Sommige informanten gebruikten de termen *okur* (moeder) en *murkur* (dochter) – waar ik in de vertaling aan heb vastgehouden – anderen noemden hen *inkur* (oudere zuster) en *nengkur* (jongere zuster). Deze laatste verhouding komt het verhaal zelf ten goede, maar waarschijnlijk is zij niet authentiek. Aan het begin van het verhaal wordt gesteld dat de voorvader zich jongere broers maakte uit zijn vinger- en teenkootjes. De mogelijkheid dat achter dit gezegde een heel verhaal schuil gaat, lijkt mij gerechtvaardigd, doch verdere gegevens daarover ontbreken. In zekere zin zijn deze jongere broers noodzakelijk om het dansen met de daarop volgende huwelijkskeuze der vrouwen werkelijkheidsgetrouw te doen uitkomen; doch opvallend is dat zij verder niet meer ten tonele komen. Getuige het vervolg van het verhaal mag ook worden aangenomen dat hij zijn verklaring van zijn ziekte richt tot de twee vrouwen en dat deze twee hem tijdens zijn ziekte verzorgen door hout aan te dragen. Hoewel enerzijds het bestaan van de dorpen Omfom en Kumdinding wordt verondersteld, wordt anderzijds juist aan deze voorvader het stichten van beide dorpen toegeschreven. Verward is zonder meer wat gezegd wordt over de verwantschapsrelatie van de hoofdpersoon. Te Omfom

brengt hij voordat hij zich dood houdt naar voren dat hij nog een *mom* (moeders broer) heeft te Kumdinding, die sprekend op hem lijkt. Daar worden huizen verondersteld, minstens een mannenhuis, maar de bewoners worden verzwegen. Het verhaal laat vermoeden dat hij te Kumdinding een *mom* creëert om de vrouwen te kunnen overheersen. Met de vermelding dat de één moeder werd van de Urfon en de ander van de Sipka laten sommige informanten daar het verhaal eindigen. Anderen verbonden hieraan de episode van het overreiken der pandanusvruchten met de bedoeling het bestaan van dit soort pandanusbomen te verklaren. Na het overreiken van de bruidsprijs besluit de hoofdpersoon te Kumdinding te blijven, omdat zijn *mom* te Omfom gestorven is. Deze gegevens spreken elkaar tegen: enerzijds wordt geponoerd dat de man te Omfom slechts schijndood is en zich daarna naar Kumdinding begeeft, anderzijds dat de man in Kumdinding blijft, omdat zijn *mom* te Omfom gestorven is.

De bedoeling van het verhaal is de afhankelijkheid van de clans Sipka en Urfon aan te tonen van de clan Mimin te Omfom en de nauwe relatie tussen de twee eerstgenoemde clans onderling. De onderlinge betrokkenheid van de twee clans Sipka en Urfon gezamenlijk en de clan Mimin bedoelt het verhaal voor te stellen als een relatie zusters-kind en moeders-broer, hoe verward de strekking ook in het feitelijke verhaal is verwoord. In verband met dit verhaal merkte Kafol Kasipmabin terloops op dat met bovengenoemde *Atangki* twee onderscheiden personen worden bedoeld. Hij stelde hen tegenover elkaar als *olki* (vader) en *mirki* (zoon), hetgeen niet zo wel klopt met de strekking van boven weergegeven verhaal. Hier moet echter bij worden opgemerkt dat uit de houding van Kafol duidelijk bleek dat deze *Atangki* buiten zijn eigen interesse-sfeer liggen; hij betrok ze op de clans Mimin, Sipka, Setamanki en Urfon. Aan de naam *Atangki* beantwoordt bij Kafol een heel andere persoon of beter gezegd meerdere andere personen, want onder deze naam wordt geen individu doch een collectivum samengevat.

DE ATANGKI VAN DE DRIE SUBCLANS

Degenen die in het grijze verleden zich van de westelijke Bi-oever op de oostelijke Bi-oever in de Apmisibil hebben gevestigd en op die wijze de aanzet hebben gegeven tot het ontstaan van de drie subclans Urop-, Kasip- en Alwolmabin, worden eveneens aangeduid met de naam *Atangki*. In het voorafgaande zijn er een drietal personen bij name genoemd: Milingoweng, Gaberwakla en Misitngan (p. 247v.), maar heel onzeker blijft wie zich inderdaad als eerste in de Apmisibil heeft gevestigd. Ook blijft in het vage vanwaaruit vertrokken werd. Soms wordt gesuggereerd vanuit de nederzettingen rondom de Okngubel, dan weer vanuit nederzettingen nabij Okbetel.

Sprekend over bovengenoemde personen gaat men nu eens van de veronderstelling uit dat deze zich reeds metterwoon in de Apmisibil hadden gevestigd, dan weer dat zij alleen naar de Apmisibil kwamen om te jagen en tuinen te maken. Relevant voor deze episode is het volgende, korte verhaal.

Door in de Apmisibil te jagen op *kabong* had men het oerwoud hier leren kennen en tenslotte was iemand ertoe overgegaan om hier tuinen aan te leggen. Een keer toen hij naar zijn tuinen hier was komen kijken, bleek alles verdwenen te zijn, opgegeten of door de *kabong* of door de demonen. Kwaad was de man naar huis teruggekeerd. Toen hij nu was ingeslapen, kwamen de demonen van het meertje Lukasit. Met boomschors en al namen zij hem van de vloer op en brachten hem over naar Lukasit. Zij hadden hem al op de rand van het meertje neergelegd, toen de man voor het gevaar dat hem bedreigde, gewaarschuwd werd door een berichtenvogeltje (p. 89). Dit tikte met de schacht van een bamboepijl tegen een tak van een *sulupdaklil*-struik, zodat er een dauwdruppel van de tak precies op zijn hart uiteenspatte. Met een ruk richtte hij zich op en toen hij verwonderd om zich heen keek, zag hij dat aan alle kanten demonen-ogen in de vorm van bloemen hem aanstaarden. Hij brak een tak van de *sulupdaklil*-struik en sloeg er op los, zodat alle demonen hals over kop in het meer duikelden. Vervolgens keerde hij naar huis terug.

In dit verhaal gaat men van de veronderstelling uit dat de Apmisibil nog onbewoond is: de man daalde af en steeg omhoog, hetgeen duidt op een verblijfplaats op de westelijke Bi-oever. Van Gaberwakla werd gezegd dat het meisje uit de Oksop hem volgde naar de Okbi, waarmee in de Apmisibil gewoonlijk de westelijke rivier-oever wordt bedoeld; van hem wordt ook gezegd dat hij zich vestigde te Uldop in de Apmisibil en de bataat van het soort *boneng-mulaser* binnen heeft gebracht. Anderen merkten op dat Milingoweng hier de bataten heeft ingevoerd in de vorm van de soort *boneng titnong*. Hoewel ook deze personen met de term *Atangki* worden aangeduid, had Kafol Kasipmabin hen toch niet voor ogen. Hij liet doorschemeren aan een figuur te denken, die nog dieper in de geschiedenis teruggaat en aangezien hij die in verband bracht met de opstaande paal opzij van de vuurplaat, welke relatie anderen verbonden aan *Seramki*, meen ik dat hij de eigenlijke *Atangki* van de drie subclans met *Seramki* identificeerde.

VERKLARING VAN ATANGKI

De Nalum vertonen de neiging vanuit hun behoefte aan voedsel alle generaties voorvaders te vereenzelvigen. Zoals zij zich in het taro- en batatenritueel richten tot een voorvader, in de spreuken aangeduid met de naam

Atangki, zo richten zij zich ook tot de *bair* van een pas gestorvene. Evenals *Atangki* wordt de *bair* bezworen zijn lichaam (*sil*) om te zetten in varkens- en *kabong*-vlees en te zorgen dat de taro even groot zal worden als zijn hoofd en dijen (p. 100). Toen Nilfum Alwolmabin zijn oudste zoon uitlegde dat hij zich zonder vrees tot de *bair* van zijn overleden moeder moest richten (p. 29), bekende hij zich vaker tot zijn vader en grootvader te wenden, die hij bij hun leven had gekend, dan tot de vage figuur van *Atangki*. Hun historisch besef verzet zich tegelijkertijd tegen een volkomen gelijkschakeling. Vanuit de fundamentele visie, van waaruit zij tot gelijkschakeling geneigd zijn, hun afhankelijkheid van de voorvaders in het dagelijks voedsel, wordt ook de differentiatie hanteerbaar gemaakt: *Atangki* wordt geassocieerd met de komst van de bataatsoort *boneng-matakum* (p. 415), Gaberwakla met het binnenbrengen van de soort *boneng-mulaser*, Milingoweng met de soort *boneng-timong*. Dat in deze differentiatie een historisch perspectief tot uiting gebracht wil worden, laat zich vermoeden, doch het probleem der nadere duiding wordt alleen maar verlegd. In een poging om *Atangki* en *Seramki* te onderscheiden verklaarden jongere informanten: de mensen planten de bataatenranken, *Atangki* brengt hier van verre de knollen aan en *Seramki* tenslotte doet de knollen uitdijen. In deze voorstelling loopt het historisch perspectief parallel aan de verdichting der relatie tussen persoon en bataat. Dat deze voorstelling een grove simplificatie inhoudt, dringt zich vanzelf aan hen op naarmate het besef van hun historische afhankelijkheid groeit.

Op grond van de analoge positie der voorvaders is de meervoudige toepassing van de naam *Atangki* begrijpelijk; temeer omdat deze benaming teruggaat op de serie verwantschapstermen, die kan worden gecompleteerd met termen als *ating*, *atong* en waarschijnlijk *atok*, die alle min of meer met vader kunnen worden vertaald. Klaarblijkelijk hebben de verhalen, die betrekking hebben op de voorvader van de clans Urfon en Sipka, een ruime spreiding gevonden, hetgeen inhoudt dat aan de plicht (of behoefte) tot geheimhouding door de dichtst betrokkenen niet zwaar wordt getild. Gevolg is dat bij de toehoorders de suggestie wordt gewekt dat ook zij op deze persoon betrokken zijn, temeer omdat hen de diepere achtergrond van het hun clan eigen ritueel onthouden blijft. Een kritische informant als Kafol Kasipmabin erkende enerzijds de waarde van deze figuur als *Atangki*, doch anderzijds distantieerde hij zich van hem door hem te betrekken op bepaalde clans. Suggereerde hij daarmee de unieke waarde van de voorvader *Seramki* voor de drie subclans, nadien kwam aan het licht dat *Seramki* zelf weer moet worden verstaan in relatie tot de nog mysterieuzer figuur, aangeduid met de naam *Ku-sikinki* (die van de berg Ku).

HOOFDSTUK XXVII HET ONTSTAAN VAN DE MENSEN EN VAN DE BATATEN

Om zichzelf te kunnen verstaan grijpen de drie subclans Urop-, Kasip- en Alwolmabin terug naar de oorsprong der bataten. Stap voor stap de ontwikkeling volgend komen zij aan het punt waar hun eigen clan zich realiseerde, maar in de voorgeschiedenis werden reeds de relaties bepaald met de omwonende clans. De diverse gebeurtenissen, die in de ontstaansmythe elkander opvolgen, geven de etappes aan in de voortschrijdende ontwikkeling. De informanten waren niet bij machte de verschillende episodes in logische of historische volgorde bij wijze van een overzichtelijk geheel voor te dragen. Sommige gebeurtenissen werden breed uitgesponnen, andere met een enkele zin afgedaan. Aan hun fragmentarische wijze van vertellen is te wijten dat details onduidelijk blijven of elkaar tegenspreken.

Behalve de huidige relaties tot diverse clans worden in deze ontstaansmythen ook actuele gebruiken gefundeerd zoals het ritueel planten en oogsten van de eersteling der bataten en de vruchtbaarheidszegen gegeven door de vader van de bruid. De mythe sluit uiteindelijk aan bij de gebeurtenissen, die reeds zijn vermeld: het eten van het sacrale opossum en het uitbroeden der ogen door een vrouw, waarin naar hun eigen aanvoelen de mythe overgaat in een vorm van geschiedenis.

Om te voorkomen dat we in herhalingen vervallen, verwerk ik het commentaar in de tekst zelf; door de fragmentarische wijze, waarop het verhaal in mijn bezit gekomen is, lijkt mij deze werkwijze gerechtvaardigd.

GEBOREN IN EEN SCHELP

De berg Afom hield gemeenschap met de berg Aplim; tengevolge hiervan heeft de berg Aplim alles gebaard.

Met deze zin wordt de onstaansmythe ingeleid. Deze twee bergtoppen spelen een belangrijke rol in de vuur-mythe (p. 334). De man Ungki haalt bouw materiaal van de berg Afom om een mannenhuis te bouwen 'rond' de berg Aplim met de bedoeling het vuur te ontsteken en aan de mensen uit te delen. In de onderhavige ontstaansmythe wordt volstaan met deze inleidende zin. Vervolgens stapt men meteen over op een vrouwelijke figuur, aangeduid met *Saun-butulnip*.

Voorafgaande aan al het andere baarde *Saun-butulnip* een *daknam* (schelp); alles wat zij daarna baarde, legde zij hierin neer.

Met *daknam* worden de grotere stukken schelp aangeduid, die sommigen op de borst of de rug hebben hangen, waarschijnlijk fragmenten van grotere

zeeschelpen. In het voorafgaande zijn we twee maal hun gebruik in het ritueel tegengekomen, bij het bereiden van de *mer* (p. 358) en het ceremonieel waterdrinken (p. 371v.).

Na het ontstaan van de schelp te hebben verklaard, worden de wezens genoemd, die werden gebaad. Bij de opsomming viel het de informanten moeilijk een bepaalde volgorde vast te houden en niemand slaagde erin volledig te zijn. Binade Kasipmabin noemde achtereenvolgens de volgende wezens: de paling, de demon Limsisifu, de hond, het varken en het sacrale opossum; anderen noemden bovendien het suikerriet en de sacrale vogel. Alleen Binade vermeldde de demon Limsisifu; op mijn vraag wat hij hiermee bedoelde noemde hij twee namen: Torbe en Darbe, alsof onder bovengenoemde naam twee demonen schuil gaan; verder hulde hij zich in een mysterieuze glimlach. De naam Limsisifu zelf verwijst naar de berg Aplim. De dier- en plantensoorten zijn wij merendeels tegengekomen in de taboe-relaties der diverse clans, in het aan het mannenhuis verbonden ritueel en in de verklaring van menstruatie (p. 159) en geboorte (p. 164). Geen van de informanten trad hierbij in details, alsof zij het vanzelfsprekend achtten dat hetgeen momenteel een rol speelt bij het ontstaan van nieuw leven, reeds aanwezig was bij de oorsprong van alle leven. Het verhaal gaat als volgt verder.

Na dit alles gebaad en neergelegd te hebben in de schelp, baarde zij successievelijk al het andere en alles voegde zij toe aan hetgeen zich reeds in de schelp bevond. Datgene wat nu geluid (*weng*, taal, spraak) geeft, begon geluid te maken na het baren; wat nu stom is, bleef na het baren stom. Wat zij in de drukte van het baren vergat toe te spreken, bleef in zichzelf besloten; omdat zij het niet toesprak, is het niet tot voortbrengen van geluid gekomen.

In de vertaling gebruik ik de onderscheiden werkwoorden 'baren' en 'neerleggen'; de Nalum drukken beide handelingen uit met het ene werkwoord *faron* (p. 165). Enerzijds wordt met dit werkwoord de geboorte aangegeven, anderzijds wordt met het neerleggen in de schelp een stadium vóór de eigenlijke geboorte bedoeld. Deze dubbelzinnigheid van *faron* wordt in het vervolg van de mythe duidelijk aangegeven, waar een vrouw haar kind neerlegt in een schelp en zich verwijdert om bataten te rooien, dus een suggestie van een bestaan van het kind onafhankelijk van de moeder; doch even later wordt gesteld dat het kind in haar schoot door de op een ongeoorloofde wijze gerooide bataten wordt gedood. Deze ambivalentie hebben wij eerder ontmoet in de taro-mythe, waarin de jongere broers op de *kabong*-jacht gaan en de moeder alle wild in haar draagnet stopt en door een knoop te leggen in de hals van het draagnet het wild de uitgang ontzegt (p. 347). Terwijl in de aanvang der mythe het bestaan van de wezens wordt erkend, krijgen zij pas in de loop der hierop volgende gebeurtenissen hun

eigen vorm en gestalte. Zoals het draagnet tot symbool dient van de moederschoot, zo leent in hun visie ook de schelp zich tot zo'n symbool. Opvallend aan de *daknam* is de glans, die aan het voorwerp het karakter geeft hard en ondoordringbaar te zijn.

Typerend voor de Nalum is de hier uitgesproken visie op het spraakvermogen: naarmate de moeder zich meer of minder intens met de boorlingen bezig hield, maakten zij zich een meer of minder gearticuleerde taal eigen, terwijl degenen, die zij vergat, zonder de mogelijkheid om zich via een taal te uiten in zichzelf besloten bleven. Meerdere malen zijn wij het eigenaardige verschijnsel tegengekomen, dat zij het geluid van dieren en vogels omzetten in gearticuleerde taal. Tegenover hun kinderen hanteren de ouders de hierboven weergegeven stelregel, dat de ouders dan pas reacties van het kind mogen verwachten, wanneer zij het zelf toespreken. In deze uitspraak wordt als het ware een rationele verklaring gegeven van het feit, dat een moeder voortdurend tegen haar kind spreekt: zij lokt het uit tot een soortgelijke reactie. Doch zwijgt de moeder, dan zal ook het kind zich niet uiten.

HET ONTSTAAN VAN DE BATATEN

Na deze algemene inleiding gaat men over op het ontstaan van de bataten. In deze episode worden naast de reeds vermelde *Saun-butulnip* nog andere personen verondersteld. Deze worden aangeduid met de verwantschapstermen *i bea* (oudste van de kinderen), *kasipki* (middelste) en *kaklar* (op één na jongste); vervolgens is er een vrouw, welke wordt aangeduid met de term *malner* (zuster) en terloops getekend als de vrouw van de *kasipki*. Deze bezetting komt vrijwel overeen met die van de taro-mythe (p. 346); alleen de vader, aan wie overigens daar slechts een ondergeschikte rol was toebedeeld, wordt in de bataten-mythe niet vermeld. Sommige informanten completeerden het gezin met een *kalak* (jongste), doch omdat anderen deze figuur weglieten, ofschoon deze aanvulling vanzelfsprekend lijkt, meen ik dat deze persoon in de mythe niet authentiek is. In de weergave van de mythe zelf zal blijken in hoeverre bovengenoemde relaties aan schommeling in betekenis onderhevig zijn.

Nadat *Saun-butulnip* alles had gebaard en in de schelp neergelegd, rijpte in haar schoot de bataat; door haar vagina kwam het loof naar buiten. De mannen wilden een mannenhuis bouwen en gingen daartoe op jacht. De jacht leverde niets op, omdat *Saun-butulnip* alles verborgen hield. Tijdens hun afwezigheid baarde de *malner* (zuster) een kind en zij legde het neer in een schelp. De *i bea* (oudste), *Saun-meningkan* geheten, was niet mee op jacht gegaan. Hij zag dat er voedsel nodig was, doch hoe hij haar ook smeekte, *Saun-butulnip* liet niets van wat zij verborgen hield het licht zien.

Tenslotte verloor *Saun-meningkan* zijn geduld: hij doodde *i anakulolkur* (grootmoeder) *Saun-butulnip*. Met bladeren dekte hij haar toe. Het batatenloof schoot weelderig op en vertakte zich in ranken. Zo ontstond de eerste *boneng-jong* (bataten-tuin) op een *sam* (bank) in de rivier Oksaun. Tengevolge van het baren van het kind had de *malner* (zuster) zo'n honger, dat zij de terugkeer van de mannen niet afwachtte. Op eigen gelegenheid oogstte zij bataten uit de tuin nabij het huis.

Deze daad heeft het fatale gevolg dat haar kind wordt gedood; de wijze waarop het kind gedood wordt, is op twee manieren geformuleerd. De omslachtigste formulering luidt als volgt:

doordat zij de bataat at, verdween de bataat in haar buik; daar at hij het kind op en verdween met het kind in een holle *kafet*-boom, waardoor het water vloeit in het meer Lunsit.

De korte, het voorgaande samenvattende formulering luidt:

i bea (de oudste), *Saun-meningkan*, at het kind op.

In aansluiting bij de eerst vermelde versie gaat het verhaal verder:

toen de jongere broers van de jacht terugkwamen, vertelde de oudste broer hen, dat de vrouw van de middelste (*kasipki*) na het baren van een kind op eigen gelegenheid bataten was gaan rooien, dat het kind vervolgens door de bataat van het soort *boneng-matakum* verslonden was en dat deze met het kind verdwenen was in de holle *kafet*-boom.

In het voorafgaande is reeds vermeld dat de oudste broer zelf de *i anakulolkur* (lett. grootmoeder) heeft gedood; gezien tegen deze achtergrond volgt hier een onregelmatigheid:

bij het vernemen van dit bericht grepen de mannen meteen naar pijn en boog, doodden *Saun-butulnip*, sneden haar open, haalden het vlees onder haar huid vandaan en gaven dit te eten aan de oudste, *Saun-meningkan*.

Door het doen vloeien van verwantenbloed was de grond afgekoeld (*butulnon*). De bataten liepen vol met water, d.i. inplaats van knollen te vormen slonken de knollen terug tot de dikte van wortelranken. De mensen dreigde het gevaar dat hun bloed zou stollen.

Om de grond te verwarmen (*mengeron*), opdat de bataten weer knol zouden zetten, en om in de mensen levend bloed te brengen, doodden zij een *kang-welak* (grijs gekleurd varken). Doordat het bloed van het varken in de grond drong, werd de aarde opnieuw verwarmd. De delen van het varken, welke gewoonlijk op de vuurplaat in het mannenhuis worden bereid, namen de mannen mee naar het mannenhuis om daarmee het gevaar dat hun bloed zou gaan stollen tegen te gaan (*birman boron* p. 264). Omdat de vrouw nu toch al van de bataten gerooid had, besloten de mannen het oogst-ritueel niet langer uit te stellen. Op weg naar de tuin bezweek de oudste. Zijn broers brachten hem naar het mannenhuis en keerden vervolgens naar de tuin terug. Zij wisten echter niet wiens naam zij

behoorden aan te roepen bij het oogsten van de eersteling. De oudste broer besloot dat zij hem moesten aanroepen. Toen zij met de eersteling in het mannenhuis aankwamen, had hij zich verborgen tussen de houten bewanding en de aan de binnenkant der woning daartegenaan gebrachte platen boomschors. Vanachter de schors zei hij hen dat zij zijn hoofd, knieën, tenen en vingers moesten aanroepen.

ENKELE OPMERKINGEN OVER DIT OORSPRONGSVERHAAL

Hoewel dit in deze episode nog niet in het oog valt, blijkt uit het vervolg dat de geografie in deze mythe een belangrijke rol speelt. Ik ben echter nooit zover naar het zuiden afgedaald, dat ik een behoorlijke schets van de betrokken valleien kan maken. De schets die mij zelf voor ogen staat, berust louter op gesprekken met mijn informanten in verband met deze mythe. De oorsprong wordt in deze mythe geplaatst in het dal van de Oksaun, ergens ten zuiden van de grote waterscheiding, in het gebied van de Kower (p. 7). In dit dal ligt de nederzetting Dai-aip, de meest oorspronkelijke bakermat, althans in de ogen van de clans in de Okbi. Zou een man zijn vrouw spottend met *Dai-tafur-sit* (Dai-moeras-meer) betitelen, dan zou de vrouw ten antwoord geven, dat ook hij niet zou bestaan zo dit moeras ware uitgedroogd. Hoewel in het algemeen met de riviernaam niet zozeer de rivier als wel het dal wordt bedoeld, wordt in deze mythe toch uitgegaan van de rivier. In deze rivier ligt volgens de mythe een bank, die bij normale waterstand droog ligt. Als wordt gezegd dat het loof zich begon te vertakken, wordt hiermee volgens mijn informanten een verspreiding over heel het dal van de Oksaun bedoeld.

Met de naam van deze rivier houden de namen van de moeder en de oudste broer verband. De naam *Saun-butulnip* is samengesteld uit de eigennaam Saun en het werkwoord *butulnon*, afkoelen, bijvoorbeeld pas gepofte bataten afkoelen door ze te begieten met water. In deze naamvorming is het bij meisjesnamen gebruikelijk *procédé* gevolgd (p. 173). Letterlijk betekent haar naam dus: zij koelen de Saun af. In haar naam ligt het afkoelen der aarde door het vergieten van het bloed van verwanten vastgelegd. Hiertegenover staat de naam van de oudste broer, *Saun-meningkan*. Hierin zit opgesloten een bij jongensnamen gebruikelijke vorm van het werkwoord *mengeron*, opwarmen, bijvoorbeeld gepofte doch afgekoelde taro opwarmen door de knol nog eens in de as te stoppen, waaraan een vorm van het werkwoord *kulon* (-kan) is toegevoegd. Bij wijze van hulpwerkwoord geeft *kulon* aan dat de betrokken handeling – hier *mengeron* – aan meerdere objecten wordt voltrokken of meerdere keren geschiedt. In de naam ligt vastgelegd, dat de aarde met het bloed van het varken opnieuw wordt verwarmd en dat het bloed van de mensen met het vet weer vloeiend wordt gemaakt. *Saun* tenslotte is bij

wijze van rituele of mythische benaming gebruikelijk inplaats van het gewone woord *boneng* (bataat).

In de mythe wordt de oorsprong der bataten geplaatst in de *Saun-sam*, een bank in de rivier Saun. Aarde en water worden geïdentificeerd met de moeder, uit wier vagina het loof der bataten ontkiemt. Het loof gaat zich pas vertakken, zichtbaar teken van de ondergrondse groei der knollen, wanneer – althans volgens één versie – de oudste de moeder heeft gedood en heeft toegedekt met bladeren, die met vet doordrenkt zijn. Dit doet denken aan het ontstaan van de eerste taro in de taro-mythe. Waar ik in de vertaling het woord doden gebruik, staat in de oorspronkelijke tekst het veelzinnige woord *alon* (slaan, verslaan, betoveren, doden etc.). Dit werkwoord wordt ook gebruikt ter aanduiding van het omkappen van maagdelijk oerwoud om het in cultuurgrond te herscheppen. De grond op zich is vruchtbaar, doch behoeft een ingreep van buiten om haar vruchtbaarheid dienstbaar te kunnen maken.

Gebruikelijk is dat de mannen zich toeleggen op de *kabong*-jacht na het openleggen van nieuwe tuinen, die verder toevertrouwd worden aan de vrouwen, enerzijds omdat er nog een tekort aan voedsel is, welke tijd zij met het bemachtigen van wild proberen te overbruggen, anderzijds omdat de Nalum overtuigd zijn dat het eten van *kabong* van invloed is op de knolvorming van bataten en taro. In de mythe wordt dit op de realiteit gebaseerde thema uitgewerkt op de wijze waarop het in de taro-mythe is gehanteerd: de moeder houdt alles verborgen, zij zoeken tevergeefs naar wild. Ook nu baart bij afwezigheid van de jagers de zuster een kind. In de taro-mythe doodt zij zelf haar kind, zodat het verandert in een *kabong*; nu wordt het kind ook gedood, in zekere zin door de zuster, omdat zij bataten eet, voordat de tuin ritueel in gebruik genomen is. In de korte, verklarende formulering wordt de eerst gerooide bataat van het soort *boneng-matakum* vereenzelvigd met de oudste. Zoals in de taro-mythe komt het kind tenslotte in een holle boom terecht, een boom van het soort *kafet*, die bij sommige clans in gebruik is als opstaande paal opzij van de vuurplaat (p. 332). Eigenlijk bestaan er nog geen bataten en heeft zij dus ook nog geen bataten kunnen oogsten. De eersteling van de bataten, die tenslotte door de broers wordt geoogst is *Saun-meningkan*, c.q. diens hoofd. Hij zelf echter houdt zich achter de boomschors in het mannenhuis verborgen. *Saun-meningkan* voedt zich met het kind van de zuster om zelf tot bataat te kunnen worden. Dit speelt zich af terwijl de anderen op jacht zijn. Ook in deze mythe is het pas gebaarde en daarna gedode kind een voor-stadium van de latere *kabong*. *Saun-meningkan*, identiek met de bataat *boneng matakum*, verdwijnt met het kind in een holle *kafet*-boom, is de kern van deze boom. Uit de *kafet*-boom vloeit het water, waardoor het meer Lunsit op peil blijft. De naam van het meer, Lun-sit, herinnert aan de twee gezusters, die een belangrijke rol spelen in het ritueel der clan Setamanki, misschien van de groepering der Basin in haar geheel,

resp. Lun-fu-funere en Lun-kairon genaamd (p. 352). Het lijkt me gerechtvaardigd een relatie te vermoeden met het feitelijk gebruik in het sacrale mannenhuis. Doorgaans laat men zoveel mogelijk vlees uit de jachtbuit drogen. Daartoe legt men het neer op het bovenste rek tussen de vier opstaande palen rond de vuurplaat; dit rek bestaat bij de Uropmabin, die voor de opstaande palen de houtsoort *il* gebruiken, uit ongekloofde, niet te dikke palen van de houtsoort *kafet*, bij de Setamanki van de houtsoort *delik* (p. 335). Tijdens het drogen dringt het vet gedeeltelijk in de palen van het rek, gedeeltelijk druipt het langs de opstaande palen naar beneden. Binnen hun totaalvisie op het mannenhuis lijkt het mij aannemelijk dat het druipende vet van de *kabong*, analoog aan de holle *kafet*-boom, die het meer Lunsit met water voedt, een bevruchtende invloed wordt toegekend in het groeiproces der bataten.

Saun-meningkan eet het kind van de zuster op; in deze wordt hij geïdentificeerd met de bataat *boneng matakam*. Hij voedt zich ook met het vlees van de moeder, m.a.w. hij voedt zich met aarde. Hierop volgt in de mythe een crisis: de bataten in de tuin slinken, het bloed der mensen stolt. Het groeiproces wordt opnieuw op gang gebracht met het bloed en het vet van het varken. Het bloed verwarmt de aarde, het vet doet het bloed der mensen stromen. Op grond van de naam *Saun-meningkan* — Verwarmer van de grondbataten — vermoed ik een relatie van de oudste met het varken.

Op weg om de eersteling in de tuin te rooien bezwijkt de oudste. Hij moet bezwijken en verdwijnen, omdat hij gestalte heeft aangenomen in de bataten. Zoals vermeld luidt één der in de tuin gebruikelijke spreuken: *Saun-meningkan*, wij slaan jou je hoofd af (p. 412). Hoewel hij gegeten wordt, wordt hem gevraagd de uitgang te versperren om te voorkomen dat de andere bataten ongebruikt verdwijnen. Waar de eersteling met zijn hoofd wordt geïdentificeerd, zijn de andere bataten zijn knieën, vingers en tenen. De relatie van de oudste tot de jongere broers beantwoordt aan de relatie van de eersteling tot de rest der bataten. Dat in de achterblijvende bataten zijn jongere broers worden gezien wordt ook gesuggereerd door de term, waarmee men uitdrukt dat een tuin is uitgeput: *kalak-non*, de laatste der kinderen gebaard hebben.

De overeenkomsten tussen de taro- en de bataten-mythe zijn zonder meer opvallend. In beide mythen worden in dezelfde volgorde bepaalde kernelementen geponeerd: een gelijk geconstrueerd gezin, een zuster die bij afwezigheid van de jagers een kind baart, dat wordt gedood, hetgeen betrekking heeft op de *kabong* en tenslotte het doden van het varken. De wijze waarop deze kernelementen worden gehanteerd, getuigt van een wonderlijke vrijheid. In de taro-mythe bijvoorbeeld doden de jongere broers de oudste, wanneer deze de hele taro-knol wil operen; in de bataten-mythe doden de oudste of de jongere broers de moeder, omdat zij alles verborgen houdt. Beide mythen zijn even

gecomprimeerd en pregnant, zodat de beelden zich vanzelf opdringen, doch iedere keer als men een beeld tracht te verwoorden, lijkt het net alsof er teveel gezegd wordt. Ook in de bataten-mythe wordt het bestaan van mensen verondersteld om het ontstaan der bataten te verklaren, m.a.w. de mensen zijn het symbool, de bataten het gesymboliseerde. Uit het vervolg zal blijken dat de personen ook nog niet als mensen moeten worden gezien; zij worden alleen geduid met hun onderlinge relatie-namen en op grond van de functie die hun wordt toegekend in het ontstaansproces.

VOEDSEL-AFDRACHT AAN DE VADER DER BRUID

Hoewel dit gegeven in de tekst niet tot uiting komt, was volgens de toelichting van mijn informanten op het verhaal het vergieten van verwantenbloed (p. 425) de reden dat de mensen het dal van de Oksaun moesten verlaten. Het doden van het varken (t.a.p.) moet worden gelocaliseerd in het dal waarheen zij zijn gevluht, de Oktani. Maar ook in de Oktani kunnen zij niet blijven, omdat *Saun-meningkan* zijn eigen kind heeft gedood en opgegeten, d.i. het in de schelp neergelegde kind van zijn zuster. Daarom zetten de oudste, de middelste en de zuster gedrieën de tocht voort naar de bovenloop van de Oksop. De tekst van de mythe gaat als volgt verder:

De zuster baarde opnieuw een kind. De ouders waren gewoon om samen naar de tuin te gaan en te zamelen, terwijl zij het kind onder de hoede van de oudste achterlieten. Al heel lang leefde de oudste in de verwachting dat die twee ook eens iets voor hem zouden meebrengen, bijvoorbeeld een *kabong*, doch zij waren gewoon 's avonds pas thuis te komen nadat zij de dag-opbrengst reeds hadden opgegeten. Op een gegeven dag had de avondcicade zich reeds laten horen en nog waren die twee niet teruggekomen. De oudste begreep dat hij ook die dag tevergeefs had gehoopt in de opbrengst te mogen delen. Daarom sloeg hij het kind dood met een pas-ontloken suikerrietstengel en begon het te verslinden.

Toen de moeder tenslotte thuis kwam en hem vanuit haar woning toeriep, dat hij haar het kind moest brengen opdat zij het de borst zou kunnen geven, antwoordde hij vanuit het mannenhuis dat het pas ingeslapen was. Even later riep zij weer, doch hij antwoordde dat het kind nog sliep en dat het beter was het kind nog even te laten slapen, want het was die dag erg huilerig geweest. Tenslotte was het al bijna donker, zodat de moeder nog eens om haar kind vroeg. Nu antwoordde hij dat zij maar naar de omheining moest komen om het kind van hem over te nemen. Toen zij bij de omheining stond, verscheen hij in de deuropening van het mannenhuis en begon haar toe te spreken: 'nu moet je eens goed naar mij luisteren. Al heel lang hoopte ik dat je tenminste ooit eens een keer wat varkens-

kabong- of vogelvlees of misschien kikkers of kikkervisjes voor mij zou meebrengen. Elke avond echter komen jullie pas thuis, nadat jullie reeds heel de opbrengst van de dag hebt opgegeten. Daarom heb ik nu jullie kind opgegeten, hier is zijn laatste voetje'. Bij deze woorden toonde hij haar het voetje van het kind. Huilend liep zij terug naar haar woning. Hij kon echter nu ook niet langer in dat dal blijven, omdat hij zijn eigen kind met een suikerrietstengel had gedood en opgegeten. De volgende morgen maakte hij zich op om meteen te vertrekken. Voor zijn vertrek stond zijn zuster al bij de omheining. Ter afbetaling van het kind, dat hij opgegeten had, bond hij haar een band van zeven snoeren nassa-schelpjes om het voorhoofd. Vervolgens vertrok hij.

Op deze gebeurtenis in de ontstaansmythe wordt het gebruik gebaseerd dat de bruid degene, die haar heeft uitgehuwelijkt, een *kabong* aanbiedt (p. 148). In deze episode wordt verondersteld dat de *i-bea* (de oudste) de broer is van de *mañer* (zuster) en haar aan de *kasipki* (middelste) heeft uitgehuwelijkt. Over deze laatste wordt als zodanig in het vervolg van de mythe niet meer gesproken. In het vervolg gaat het alleen nog om de oudste en de zuster. Deze twee staan aan het begin van de nu volgende episode in de ontstaansmythe, welke resulteert in mensen in de Okbi. De oudste vlucht en wordt op zijn vlucht gevolgd door de zuster. In verband met het gebied dat zij doortrokken worden zij nu aangeduid met de namen *Ku-sikinki* en *Fafi-fun-kara*.

KU-SIKINKI EN FAFI-FUN-KARA

Met de naam *Kusikinki* maakte ik kennis, toen de Asemki tengevolge van een aardbeving vreesden dat er spoedig iemand van hun clan zou sterven (p. 390). De drager van deze naam heeft voor de drie subclans soortgelijke betekenis als de figuur, die achter de aardbeving schuilgaat, voor de clan Asemki. Uit de houding van de informanten op het moment dat zij deze naam aan de openbaarheid prijs gaven, viel af te lezen dat zij zich bewust waren zich schuldig te maken aan een riskante, kwalijk te verantwoorden daad. Tot een duidelijke uiteenzetting waren zij niet in staat; hun poging daartoe bleef steken in enkele, vage opmerkingen.

Om verder te kunnen trekken moesten de oudste en zijn zuster een berg over, de *Ku-sikin*. Vandaar dat het de leden van de drie subclans nu niet is toegestaan die bergkam te passeren; hij wordt met hun oudste broer geïdentificeerd. Op weg naar de zuidelijker gelegen valleien hebben zij om de berg heen te lopen. Evenzo mag een nabij deze bergkam gelegen plateau of dal (*bakon*), dat met de naam *Bafe* wordt aangeduid, niet door hen worden betreden, want het is het hart van de zuster. Mijn informanten noemden in dit verband *Bafe* het woongebied van de Ningdana, met wie de Ningdana in de

Apmisibil door rechtstreekse afstamming verwant heten. In relatie tot *Kusikinki* wordt de zuster aangeduid met de naam *Fafi-fun-kara*. Ergens daar in de nabijheid stroomt de rivier Okfafi, bekend om de stenen bijlen die uit deze rivier afkomstig zijn, *takol fafi*. Met de term *fun* wordt het bovineinde van het stenen bijblad aangeduid; *-kara* tenslotte is een vrouwelijke uitgang. Met een reminiscentie aan haar naam zegt men dat *Kusikinki* zijn bijl op de Bafe heeft neergelegd. De bijl is het hart van de Bafe; de Bafe is het hart van de zuster.

In de persoon van *Kusikinki* is de *Uropmabin-sine*, waarschijnlijk bedoeld als de voorvader van de drie subclans tezamen, tijdens zijn verblijf in het dal van de Okfafi een overeenkomst aangegaan met de Sipka, de oorspronkelijke clan van het dorp Kumding in de Okbaap. De verwoording van deze overeenkomst is tamelijk gecompliceerd. Toen de Sipka vanuit de Okbaap in de Okfafi op bezoek was, had de *Uropmabin-sine* tegen hem gezegd: 'ik ga voor altijd uit dit gebied weg. Verkoop jij dus een stuk varkensvlees voor een stenen bijl voor mij, dan breng ik een draagnet en een stenen bijl mee. Breng jij een halsversiersel van casuarispezen, een voorhoofdversiersel van casuarisveren en een draagnet, opdat ik deze tegen een stenen bijl kan ruilen.' De betekenis van deze woorden samenvattend zei de informant: 'de *Uropmabin-sine* gaf het hart aan de Sipka'. Volgens mijn informant lag in deze woorden de verklaring opgesloten, waarom de Sipka en de drie subclans in de Apmisibil geen huwelijksovereenkomsten mogen sluiten. Conform de relatie van de Urfon en de Singpanki, uitgedrukt in het beeld dat de Urfon de Singpanki in een draagnet naar Betabip hebben gedragen (p. 391), moet de sleutel tot deze duistere relatie kennelijk gezocht worden in het feit, dat de stenen bijl een vrouwelijk symbool is; de aard van de relatie is daarmee echter nog verre van duidelijk.

In deze episode moet volgens een informant de gebeurtenis geplaatst worden van de *Uropmabin-sine*, elders aangeduid met *ne-don-a-ki* (die van mijn clan), die tijdens de jacht op het sacrale opossum op de helling van de berg Afom zijn hond op de schouder van de *Mimin-sine* achterlaat, terwijl hij zelf afdaalt naar het water (p. 397v.).

GEVOLGD DOOR DE NINGDANA-SINE EN ASEMKI-SINE

Het gebied van de Bafe, dat het hart genoemd wordt van *Fafi-fun-kara*, wordt het oorspronkelijk gebied genoemd van de clans Ningdana en Asemki. Het centrum van de Ningdana is de nederzetting Lokngong-aip; in tegenstelling tot informanten van de jongere generatie, die de taro-mythe plaatsten te Lopkop-bakon in de Okbaap, noemden oudere informanten deze nederzetting het uitgangspunt van de taro. Het oorspronkelijke dorp van de Asemki

is de plaats Tulerdir of Tulirkop, gelegen ergens ten zuiden van de Oksibil. Beide plaatsen werden door Anseripki Setamanki genoemd in verband met de verspreiding van het vuur (p. 336). Toen de clan Asemki dreigde uit te sterven, als dus de voorgeschiedenis van beide clans, is een meisje van de Ningdana vanuit Lokngong-aip naar Tulirkop gegaan, waar zij de laatste der Asemki heeft verleid door voor zijn ogen haar schaamschort op te tillen. Vervolgens is deze Asemki haar gevolgd naar het dorp Lokngong-aip.

De mythe gaat nu als volgt verder:

Toen *Kusikinki* zijn vlucht naar hier voortzette, werd hij gevolgd door de *Ningdana-sine* en *Asemki-sine*. Zij konden hun *tena talaki* (slecht kind) niet zo maar laten lopen. Zij volgden het pad, dat *Kusikinki* had gebaad.

De clans Ningdana en Asemki worden hier voorgesteld als de familie van de moeder van *Kusikinki*. Op deze wijze wordt, althans door de informanten van de drie subclans, de aanwezigheid van beide clans in de Apmisibil verklaard. Hoofdpersoon blijft *Kusikinki*.

HET SUIKERRIET *KIT-MASE*

Het pas ontloken suikerriet, waarmee *Kusikinki* het kind van zijn zuster had gedood, gebruikte hij onderweg als stok. Met dit suikerriet baande hij tijdens de afdaling van de berg Long de bedding van de rivier Oklong [één van de bronrivieren van de Okbi]. Waar het water in de grond verdween, porde hij met zijn suikerrietstengel in de grond, totdat het water weer verder stroomde. Tijdens de afdaling joeg hij de *Kasipdana-sine* voor zich uit, ondergronds, door telkens opnieuw met zijn stok in de grond te porren, totdat de *Kasipdana-sine* brullend zijn weg naar beneden vervolgde. Tenslotte heeft *Kusikinki* de suikerrietstengel bovenop de berg Longsikin geplant. Ondergronds heeft dit suikerriet zich verplaatst naar de Oklip in de Kiwirok.

Het suikerriet, hier uitdrukkelijk omschreven als een pas ontloken, vocht-rijk suikerriet, baant de weg voor een rivier. Waar het water opgehouden wordt, port *Kusikinki* het zolang totdat er een uitweg is voor het water. In deze handeling ligt het voor zich uitdrijven van de *Kasipdana-sine* opgesloten. Van hem wordt gezegd dat hij zich met veel gebrul ondergronds verplaatst, telkens wanneer hij het gepor van de stok voelt. Geplant op de berg Longsikin verplaatst het suikerriet zich ondergronds naar Kulofom, een dorp in de Oklip, dat wij eerder ontmoet hebben in de opossum-mythe, waarin de *Mimin-sine* het sacrale opossum te voorschijn haalt uit de schoot van de *Taplor-kara* (p. 396v.). Het suikerriet-soort *kit-mase* wordt in de verhalen over het sacrale opossum het gebeente genoemd, dat overblijft na afstand gedaan

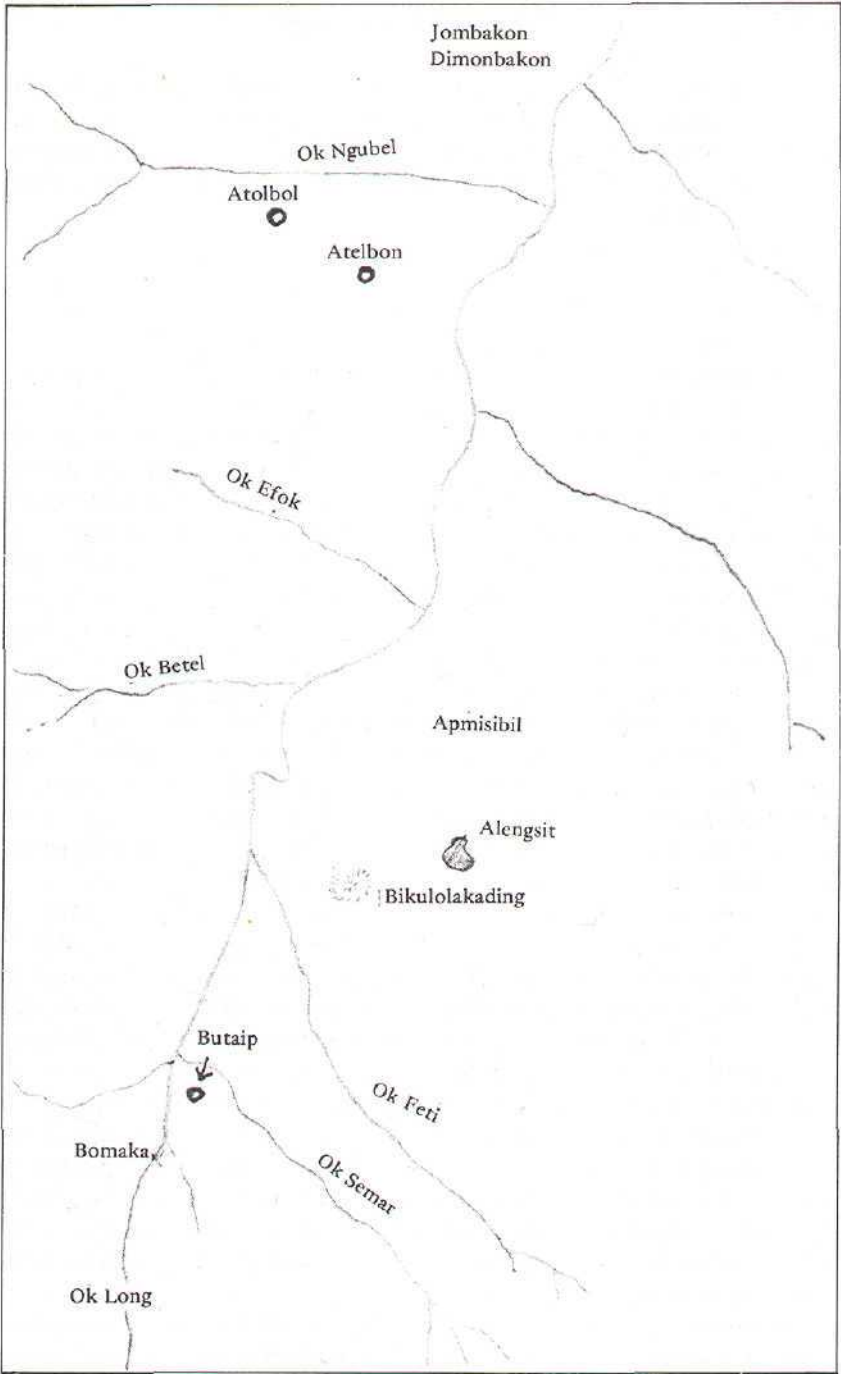


fig. 8 Schets in verband met de tocht van Kusikinki.

te hebben van het vlees ten gunste van het sacrale opossum. Het suikerriet is dus het symbool van het mannelijk element dat afstand heeft gedaan van het bijbehorende vrouwelijk element om het ontstaan van het opossum mogelijk te maken (p. 161). Over de relatie tussen de rivier Oklong en de *Kasipdana-sine* komen we nog te spreken.

DE *IL-SIL* OF DE OPSTAANDE PAAL

Het symbool van het onderweg als stok gebruikte suikerriet wordt in de mythe nu opzij geschoven voor het beeld van de *il-sil*, d.i. het hout of de kern van de *il*-boom, waaruit door bepaalde clans de opstaande palen opzij van de vuurplaat worden gekapt. *Kusikinki* bracht van de Bafe, dat het hart van de zuster is genoemd, de *il-sil* mee. Een deel van deze *il-sil* laat hij achter op de plek waar hij na aankomst in de Okbi de eerste nacht heeft doorgebracht. Op deze plek bevindt zich But-aip, een nederzetting van de clan Kasipdana. Door hier een deel van de *il-sil* in de grond vast te steken heeft hij de *ap-jakul* (ruimte voor het bouwen van huizen) gemaakt, de basis gelegd van het dorp. Van hier is hij overgestoken naar de westelijke oever van de Okbi en via de zijrivieren Okbetel en Okefok kwam hij aan te Atelbon. Door hier te overnachten legde hij de basis voor de nederzetting Atelbon van de clan Kasipdana. Vandaar is hij verder getrokken, passeerde de rivier Okngubel en heeft zich tenslotte gevestigd op de westelijke oever van de Okbi op de plaats, die wordt aangeduid met de namen Dimonbakon-Jombakon, het grondgebied van de clans Taplor en Sipka. De rode pandanusvrucht-bomen, waarom het gebied rond de Okngubel bekend is, zijn daar door hem geplant.

Hij heeft dus de *il-sil* verdeeld; een deel liet hij achter voor de Kasipdana te But-aip. Hoe men zich deze verdeling nu precies voorstelt, is moeilijk te achterhalen. Volgens jongere informanten zou hij de *sapsap* (luchtwortels) aan de Kasipdana hebben geschonken en de eigenlijke stam aan de drie subclans in de Apmisibil. Volgens oudere informanten heeft hij de *sapsap* (luchtwortels) gegeven aan de Sepsep-siki, een clan in de Oksibil, en de eigenlijke stam aan de clan Asiki. In dit verband wees Anseripki Setamanki op de klankovereenkomst tussen *sapsap* en *sepsep* in de naam Sepsep-siki; hiermee correspondeert het eerste lid in de samenstelling A-siki: *a* betekent stam, hout, boom. Zoals vermeld, wordt de clan A-siki als oorspronkelijke clan in de Okbi beschouwd (p. 245); hun centrale nederzetting is Atolbol, nabij de Okngubel. Op de clan Asiki volgt de clan Kasipdana, die verspreid woont over meerdere dorpen.

Anseripki zei tenslotte: zoals deze boom gespleten wordt in meerdere opstaande palen, zo kunnen ook de mensen zich splijten, maar zij blijven op elkaar betrokken, zoals de verschillende delen van de boom op elkaar betrok-

ken blijven. In het voorafgaande is reeds meerdere malen de nauwe relatie van de *il-sil*, de opstaande palen rond de vuurplaat, tot *Seramki* ter sprake gebracht. Op grond hiervan mag worden verwacht dat in de *il-sil* de relatie van *Seramki* tot *Kusikinki* ligt vastgelegd.

KUSIKINKI EN SERAMKI

Beide figuren worden door de drie subclans aangeduid met de benaming *nu-bea* (onze oudste broer). *Seramki* moet van *Kusikinki* worden onderscheiden: *Seramki* verblijft in het mannenhuis, *Kusikinki dum-la*, daarbuiten, meestal in de zin van buiten het in cultuur gebrachte gebied. De naam van *Kusikinki* werd met meer huiver genoemd dan de vrij algemeen bekende naam *Seramki*. *Kusikinki* dreef de *Kasipdana-sine* voor zich uit naar de Okbi; hij werd gevolgd door de *Ningdana-sine* en *Asemki-sine*, die hun *tena talaki* (slecht kind) niet in de steek konden laten. Vanuit een bepaalde visie wordt verondersteld dat de *Uropmabin-sine* hier al aanwezig was, toen *Kusikinki* in de Okbi aankwam. Vanuit een ander gezichtspunt was ook *Seramki* reeds aanwezig, doch niet in die concrete gestalte die hij nu heeft dankzij het feit dat *Kusikinki* de *il-sil*, het hart van de pandanus, meebracht.

Er bestaat een cyclus verhalen, die handelen over de twee figuren *Nik-talaki* en *Nik-jepki*. Inplaats van de naam *Nik-jepki* wordt soms de aanduiding *Sip-jepki* gebruikt. De betekenis van de term *nik* is mij niet bekend; de toevoegsels *talaki* en *jepki* betekenen resp. slecht en goed, of ook ongelukkig, in de zin van zonder succes, en gelukkig, in de zin van succesvol. De andere naam voor *Nik-jepki*, *Sip-jepki*, is de superlatief van *sip* en moet als zodanig worden vertaald met 'die precies middenin'. Om dit tweetal is een verhalen-cyclus gewoven, waarin de *Nik-talaki* steeds het onderspit delft en de *Nik-jepki* steeds als overwinnaar naar voren treedt. Van mijn informanten kreeg ik de indruk dat met beide bovengenoemde figuren resp. *Kusikinki* en *Seramki* werden bedoeld. Ter illustratie laat ik hier één der verhalen volgen.

Eens toen *Nik-jepki* zich in een boom een schuilhut had gebouwd om op vogels te jagen en daar op wacht zat, kwam uit een gat in de grond een demon, die leem wilde eten. *Nik-jepki* wachtte even totdat hij goed kon mikken en doorboorde vervolgens de demon met een bamboepijl. Deze demon legde hij neer op een gevorkte tak van de rode pandanusvruchtboom. Thuisgekomen zei hij tegen *Niktalaki*: 'Ik heb daar beneden iets laten liggen, ga jij het voor me halen; met je ogen dicht moet je die boom inklimmen, dan kom je het vanzelf tegen'. Met zijn ogen dicht klom deze de boom in doch toen hij naar de volgende tak greep, raakte hij inplaats van de tak met de volle hand het scrotum van de demon. Met een schreeuw liet hij zich uit de boom op de grond vallen. Daarna klom hij opnieuw de

boom in, nam de demon mee naar huis en samen deden zij hem in de smoorkuil. Omdat zij pas een mannenhuis hadden gebouwd en de eerste linge van de bataten hadden gegeten, beschikten zij nog over varkens- en *kabong*-vlees. Dat aten zij samen met het demonenvlees op.

De volgende morgen vroeg Niktalaki aan Nikjepki hoe hij het de vorige dag had aangelegd, dat hij een demon had buit gemaakt. 'Heel eenvoudig – zei Nikjepki – ik bouwde eerst een schuilhut. Toen heb ik van een stuk tak en een stuk lian een boog gemaakt en met varens heb ik hem neergepijld. Dat was alles'. Nu maakte Niktalaki zich ook een schuilhut. Terwijl hij op wacht zat, kwamen er een paar demonen uit een gat tussen de stenen; zij hadden in een draagnet een kind bij zich. Dit draagnet met het kind erin hingen zij op aan een boomtak en zelf daalden zij verder af om leem te gaan eten. Niktalaki begon met varens op het kind te schieten. De demonen hoorden het kind wel huilen. Zij zeiden tegen elkaar: 'het kind huult', doch zij gingen gewoon verder met leem eten. Ondertussen schoot Niktalaki de ene pijl na de ander. Toen de demonen tenslotte van het leem eten opzagen, bleek het kind al zo doorzeefd te zijn met pijlen dat er van het kind zelf niets meer over was. Daarop namen zij Niktalaki met schuilhut en al weg uit zijn boom, stopten hem in hun draagnet en verdwenen met hem door het gat tussen de stenen. Door het gat daalden zij af naar hun eigen verblijfplaats onder de grond. Thuis gekomen sierden zij hem op met kaurien nassa-schelpen, bonden hem en legden hem op het schap neer met de bedoeling hem de volgende dag op te eten. Daartoe maakten zij zich eerst een danshuis en begonnen te dansen.

Ondertussen zat Nikjepki tevergeefs op Niktalaki te wachten. De volgende dag zag hij een paar demonen in een gat verdwijnen. Hij daalde ook langs het pad af. Beneden bleken de demonen nog aan het dansen te zijn. Hij begaf zich naar het danshuis, sierde zich op en spuwde zich in de handen, omdat hij dacht dat de demonen hem wel de hand zouden geven om hem mee te laten dansen. Niemand der demonen stak hem echter de hand toe. Toen hij dan zo maar wat had meegedanst, zei hij, dat hij slaap had. Zij wezen hem een vervallen mannenhuis aan, maar nadat hij gezegd had dat hij in zo iets niet zou kunnen slapen, wezen zij hem hun sacraal mannenhuis.

De volgende morgen stond Nikjepki pas op, toen de demonen allen vertrokken waren om taro, groenten en dergelijke te zoeken die zij als bijgerechten nodig hadden in de smoorkuil. Huis voor huis verwijderde Nikjepki de planken uit de deuropening om te kijken waar zij Niktalaki hadden opgeborgen. Dat hij in het dorp moest zijn, viel op te maken uit de menigte vleermuizen en roofvogels, die er rondfladderden. In het laatste huis trof hij hem tenslotte aan. Hij nam een draagnet, nam alles weg wat er in het dorp was en stak de huizen in brand. Met zijn broer op de rug begaf

hij zich door het gat weer naar boven.

Toen hij boven op de aarde was aangekomen, deed hij stenen en varkensvet in het vuur om ze te verhitten; terwijl de stenen en het vet in het vuur lagen, verzamelde hij *irin*-bomen. Na ontdekt te hebben dat hij met hun buit naar boven geklommen was, haastten ook de demonen zich door het gat. Hij echter gooide in het gat de gloeiende stenen en het kokende vet en plantte vervolgens de opening dicht met de *irin*-bomen, die hij daartoe gereed had liggen. Met de van de demonen buit gemaakte spullen kon hij de aanvragen van de mensen voldoen, die meenden op grond van de dood van Niktalaki iets van hem te kunnen vorderen.

Aldus één van de verhalen uit de cyclus rond Niktalaki en Nikjepki, die volgens mijn informanten gelijkgesteld moesten worden met de twee figuren die in ander verband aangeduid worden met de namen *Kusikinki* en *Seramki*. Het is de vraag of op basis van de diverse gegevens de relatie tussen beide figuren nader kan worden gepreciseerd. *Kusikinki* drijft de *Kasipdana-sine* voor zich uit, mogelijk een beeld van de afstamming van de *Kasipdana-sine* van *Kusikinki*. Deze zelf wordt gevolgd door de *Ningdana*- en *Asemki-sine*, hij wordt hun *tena talaki* (slecht kind) genoemd, hetgeen men zou kunnen verstaan als een teken dat *Kusikinki* afstamt van beide bovengenoemde clans. In samenhang met Nikjepki wordt *Seramki* ook aangeduid met de term *Sipjepki* (die precies middenin). Hoewel deze kwalificatie door mij in de vertaling niet is opgenomen, omdat ter plaatse moeilijk een zinvolle vertaling is te geven, wordt in de grondtekst aan het kind, dat met een pas ontloken suikerrietstengel wordt gedood, eveneens de kwalificatie *sipjepki* toegevoegd (p. 429). Zoals in het voorafgaande *Saun-meningkan* in de gestalte van een bataat een kind opat, zo eet *Kusikinki* in de gestalte van een suikerrietstengel een kind op, 'het kind precies middenin'. De vraag of *Saun-meningkan* door mijn informanten terecht met *Kusikinki* wordt geïdentificeerd laat ik rusten; ik meen dat daar op grond van de gegevens weinig zinnigs over te zeggen is. Maar ten aanzien van *Kusikinki* en *Seramki* vraag ik mij af of de relatie van *Kusikinki* met de suikerrietstengel *kit-mase* en van *Seramki* met het sacrale opossum te maken heeft met het feit, dat beide symbolen in relatie tot elkaar worden gezien als *kulol* (gebeente) en *sil* (vlees), d.i. moeders-broer en zusters-kind. Of wordt hun relatie alleen maar vastgelegd in de *il*-boom, die in de mythe plotseling in de plaats treedt van de suikerrietstengel? Oudere informanten betrekken de boom op de relatie van de clans Sepsepsiki en Asiki tot *Kusikinki*; jongeren op de relatie van de clans Kasipdana en de drie subclans tot deze figuur. Hoewel de toepassing verschilt, wordt de verdeling van de boom in luchtwortels en stam als uitgangspunt vastgehouden. Terwijl de ouderen zich betrokken weten op de clans ten zuiden van de waterscheiding, zijn de jongeren geneigd van het bestaan van die clans te abstra-

heren. Getuige de namen, die aan de voorvaders zijn gegeven, gaat hun relatie terug op de tijd dat de betrokken clans zich nog ten zuiden van de waterscheiding bevonden. Zoals de naam *Kusikinki* verband houdt met de berg Kusikin, zo is de naam van *Seramki* waarschijnlijk ontleend aan het dal Seram-bakon, ergens ten zuid-westen van het dal van de Oksibil. Misschien dat in dit dal de nederzetting Lokngong-aip, die de bakermat van de Ningdana wordt genoemd, moet worden gezocht. Over dit gebied ontbreken mij betrouwbare gegevens. Dat er tussen *Kusikinki* en *Seramki* een relatie van moeders-broer en zusters-kind gezien wordt, mag worden vermoed op grond van de localisatie van beide figuren, resp. *dum-la* (buiten) en binnenshuis. Deze tegenstelling hebben wij eerder ontmoet in het beeld, dat de Ningdana en de drie subclans hanteren om hun relatie van moeders-broer en zusters-kind tot uitdrukking te brengen (p. 250).

DE ZUSTER

Toen *Kusikinki* zich op weg begeven had, kwam zijn zuster achter hem aan. Zij volgde hem echter niet tot aan Dimon-bakon-Jombakon. Volgens sommigen bleef zij achter bij de aardverschuiving, die wordt aangeduid met de naam Kulil, nabij de monding van de rivier Oklong in de Okbi. Hier werd zij geschaakt door de *Kasipdana-sine*, die *Kusikinki* voor zich uit gedreven had tijdens de afdaling van de berg Long. De *Kasipdana-sine* nam haar mee naar Long-bip, een rots waar de rivier Oklong omheen moet zwenken, waarna zij overgaat in een waterval. Deze stort zich uit in een moeras, Bom-a-ka. Het woord *bom* betekent geur of stank: het Stinkmoeras dus. Het moeras is bekend om de biezen, die de vrouwen als grondstof gebruiken voor het maken van hun schaamrokjes. Tussen deze plantenstengels treft men veel slierten witachtig slijm aan, die in het stromende water aan de stengels heen en weer slingeren. Deze slierten slijm, misschien een door waterplanten afgescheiden sap, worden aangeduid met de naam *okmuksi* (gestremde melk) en worden volgens mijn informanten door vogels gegeten.

Toen *Kusikinki* zijn tuinen klaar had in het dal Dimon-bakon-Jombakon, keerde hij op zijn schreden terug om zijn zuster te halen met de bedoeling haar uit te huwen aan de clan Asiki van het dorp Atolbol. Omdat hij haar in de armen van de *Kasipdana-sine* aantrof, is hij onverrichterzake naar zijn verblijfplaats verder stroomafwaarts teruggekeerd. Nu nog liggen deze twee in elkaars armen bij de monding van de Oklong.

Dit gegeven is het thema van meerdere analoge verhalen. Met dit beeld wordt ook de relatie van de drie subclans tot de zuster van *Kusikinki* weergegeven. Wanneer oudere informanten deze laatste versie vermeldden, lieten zij die waarin de *Kasipdana* wordt genoemd achterwege. Jongere

informanten onderscheidten in de *malner* twee gezusters. De oudste van de twee bleef in de armen van de *Kasipdana-sine* achter bij de monding van de Oklong; de jongste in de armen van de *Uropmabin-sine* bij de monding van de Okfeti. De rol die in het geval van de oudste door het Stinkmoeras wordt vervuld, wordt in dat van de jongste aan het Alengsit in de Apmisibil toegeschreven. In deze versie is *Kusikinki* van But-aip via de Apmisibil naar Atelbon gelopen en tijdens de nacht oponthoud in de Apmisibil heeft hij de grondslag gelegd voor de eerste nederzetting op de Bikulolakading, een kleine heuvel tussen het meertje Alengsit en de rivier Okfeti, de plaats waar het graf van Mul-Bilingip wordt gesitueerd (p. 248).

Deze laatste versie lijkt mij een duplicaat en mist de zeggingskracht, die door de lokale situatie aan de eerste versie wordt verleend. Zoals vermeld werd de *Kasipdana-sine* door *Kusikinki* voor zich uit gedreven, terwijl hij met de suikerrietstengel de bedding maakte van de Oklong. In een waterval stort de rivier zich uit in een moeras. Het vrouwelijk karakter, verbonden aan een moeras, wordt nog versterkt door de biezen, die de vrouwen gebruiken voor hun schaamrokken. De *okmuksi*, witte slierten slijm, die heen en weer bewogen worden door de stroom, doen denken aan sperma. Binnen de hoek van de zijrivier Oklong en de hoofdrivier Okbi begint het gebied van de clan Kasipdana. Bij wijze van invalspoort tot het dal liggen de *Kasipdana-sine* en de zuster van *Kusikinki* nog steeds in elkaars armen.

VOOR-MENSELIJKE GESTALTE

Hoewel men *Kusikinki* en *Seramki* niet tot de categorie der demonen wil rekenen, vallen zij ook nog niet onder die der mensen. In hen wordt de overgang der beide categorieën tot uitdrukking gebracht. De oudere *Kusikinki* staat dichterbij de demonen dan de recentere *Seramki*. Dit thema wordt uitgewerkt in de verhalencyclus van Niktalaki en Nikjepki. Terwijl de eerste zo onnozel is dat hij steeds weer aan de demonen ten prooi valt, is de tweede hun te slim af. Nog weer een trede hoger in de ontwikkeling die tot het bestaan der mensen voert staan de figuren, die aan hun clannaam de uitgang *sine* hebben toegevoegd. De primaire betekenis van *sine* is zusters-kind. Alleen vanuit het standpunt van een vrouws-broer is het zinvol met een bepaalde clannaam nakomelingen aan te duiden ter onderscheiding van binnen andere clans geboren zusters-kinderen. Toen *Kusikinki* de grondlegger der clan Kasipdana ondergronds voor zich uit dreef, was deze nog zonder menselijke gestalte. Gestalteloos vervoegde hij zich bij *Kusikinki*, toen deze te But-aip overnachtte en door een deel van de *il*-boom ter plaatse achter te laten de grondslag legde voor het dorp. Volgens een andere versie riep de *Kasipdana-sine* de hulp in van de *Uropmabin-sine* te Bikulolakading in de Apmisibil.

Hoewel de eerste versie mij authentiek lijkt, hebben de informanten alleen de tweede versie uitgewerkt; in mijn weergave ben ik dus op deze laatste aangewezen.

Toen de *Kasipdana-sine* gestalteloos uit het water te voorschijn gekomen was, vervoegde hij zich bij de *Uropmabin-sine*. Deze heeft hem een menselijke gestalte gegeven door uit de ronde vormloze klomp *sil* (vlees, inhoud) een scrotum en penis, lippen, neus, ogen en oren te kneden. Tenslotte maakte hij hem van een stuk ongespleten boomstam het hart.

Na de beschrijving van de menselijke vormgeving van de *Kasipdana-sine* gaven mijn informanten nogmaals in het kort de ontstaansgeschiedenis van de drie subclans, die mij reeds in ander verband was verteld (pp. 247vv.). Omdat in deze nieuwe versie onder invloed van het voorafgaande enige opvallende details naar voren werden gebracht, acht ik het verantwoord de hoofdlijnen nogmaals weer te geven. Door haar broer Ngubel-Marijanok werd het meisje Mul-Bilingip uitgehuwelijkt aan de *Uropmabin-sine* te Bikulolakading in de Apmisibil. Doordat de *Uropmabin-sine* met zijn broers zich vergrepen aan het sacrale opossum, kwamen zij om (*alon*). De uit hun kassen gerolde *kabong*-ogen werden door Mul-Bilingip in een schelp neergelegd en uitgebroed tot mensen, op welke grond de nakomelingen zich aanduiden met *kabong-tena* (nakomelingen van een *kabong*). Tenslotte werd deze vrouw vereenzelvigd met de demon van het Stinkmoeras. Uit deze laatste opmerking valt weer af te lezen hoe sterk men geneigd is aanvankelijk onderscheiden passages met elkaar in verband te brengen en te laten overlappen. Opgemerkt kan nog worden dat jongere informanten van de clan Uropmabin analoog aan soortgelijke figuren van andere clans hun voorvader betitelden met *Uropmabin-sine*, ofschoon deze voorvader aan de drie subclans gemeenschappelijk geacht wordt. Hiertegenover staat dat Binade Kasipmabin zich op de vlakte hield met de aanduiding *ne-don-a-ki*, die van mijn clan, terwijl de buitenstaander Anseripki Setamanki over deze figuur sprak als de *Kalakmabin-sine*, soms vervolledigd tot *Mimin-Kalakmabin-sine* (p. 245).

DE ONTSTAANSGESCHIEDENIS VAN DE SETAMANKI

Hoewel in het kader van de bataten-mythe meerdere clans in relatie tot de drie subclans worden genoemd, is de clannaam der Setamanki onvermeld gebleven; hun ontmoeting is pas van recente datum. De tocht van *Kusikinki* leidt van het zuid-westen over de grote waterscheiding heen naar het noorden, terwijl de Setamanki zich bewust zijn uit het westen tot in de Apmisibil te zijn doorgedrongen. In zekere zin is hun beider oorsprong gemeenschappelijk, nl. het meer Lunsit, waarin volgens de bataten-mythe het water uit de holle *kafet*-boom stroomt. Volgens Anseripki Setamanki mondt de rivier Oktani in

dit meer uit en is het de verblijfplaats van Lunfufunere, de *i kaka onkor a* (oudste zuster) der Basin. Het karakteristieke aan haar is, dat zij voortdurend op pad is, van dal naar dal trekt om de mensen het hart uit het lijf te rukken en om hen in de slaap aan de ingewanden te knagen. Haar horen de Tukon 's nachts fluiten, als zij bij een gestorven Basin mee de wacht houden.

Toen zij weer eens op stap was en haar *ningil-sinim* (snijtang) had achtergelaten in haar klein draagnetje, gelijk iedere vrouw achter zich in de woning heeft hangen om haar persoonlijke spullen in op te bergen (p. 314), zocht zij bij terugkomst, toen zij wilde gaan eten, tevergeefs naar haar tand. Deze was bij haar afwezigheid in een man veranderd. Sindsdien heeft zij zich teruggetrokken in de ruimte tussen de schors en de bewanding van het mannenhuis, terwijl de man en de nakomelingen midden in het huis verblijven.

De *i-bea* (oudste broer) der Setamanki is de *kabong ebik* (muis). Aan de muis hebben bepaalde personen zich doodgegeten, omdat hij hun *mom* (moeders broer) was. Anseripki noemde deze moeders broer Lun-mekmek-difue. In de vuur-mythe zijn we in aanraking gekomen met een zuster en haar broer, aangeduid met de naam Ungki. De Setamanki beschikken over een eigen taro-mythe, nauw verbonden met de berg Femal (p. 352); inzake de bataten houden zij zich aan de mythe van *Saun-butulnip* en *Saun-meningkan*.

Hoe dichter de Nalum hun oorsprong benaderen, des te sterker vertonen zij de neiging om van het bestaan van een manspersoon naast de moeder te abstraheren. In de ontstaansgeschiedenis van de drie subclans is aanvankelijk sprake van een man met zijn broers. In de bataten-mythe wordt terloops vermeld dat de zuster uitgehuwelijkt is aan de middelste (p. 424v.), in een analoge situatie in de taro-mythe wordt eenvoudig daaraan voorbij gegaan (p. 347) en alleen geponeerd dat de zuster tijdens de afwezigheid van de jongere broers een kind baarde. In sommige mythen wordt de natuurlijke afstamming van een vader ondervangen door een mythisch ingeklede afstamming van moeders broer. Nadat haar echtgenoot en zijn broers zich doodgegeten hebben aan het sacraal opossum, vanuit het standpunt der kinderen het symbool van moeders broer, broedt zij de kinderen uit de uit de oogkassen gevallen ogen van het sacrale opossum. De eerste der Kasipdana vervoegt zich bij *Kusikinki* om van hem zijn menselijke vormgeving te ondervangen. De opvatting der Nalum over de oorsprong van de mens lijkt gelegen te zijn in de eigenlijke oorsprongsmythen, waarin het probleem in zijn meest eenvoudige en authentieke vorm wordt gesteld. Waar echter ligt volgens de Nalum de eigenlijke oorsprong? Enerzijds worden de bergtoppen Afom en Aplim naast elkaar gesteld als broer en zuster bij wijze van absoluut begin; anderzijds wordt in de mythe als oorspronkelijk gegeven een moeder met kinderen naar voren geschoven. In de taro-mythe wordt naast de moeder een vader genoemd, doch in het verhaal zelf wordt hem slechts een ondergeschikte rol toebedeeld. Aan het begin van de bataten-mythe wordt zonder

meer aan het bestaan van een vader voorbij gegaan. Tot zijn absolute beginpunt wordt de oorsprong teruggeschroefd in het ontstaansverhaal van de Setamanki: een vrouw met een snijtand, waaruit de eerste man ontstaat. In relatietermen omgezet staan aan de oorsprong der ontwikkeling een moeder en zoon. Trekken de Nalum zelf echter ook deze consequentie? Het komt mij voor, dat meerdere gegevens, die naar mijn gevoelens zonder deze conclusie ongrijpbaar blijven, aan de hand van deze conclusie aan inzichtelijkheid zullen winnen. Vanuit deze visie bijvoorbeeld valt een nieuw licht op de dubbele *kamil* (haarverlengsel) waarmee de jongens in het inlijvingsritueel der Tukon worden getooid (p. 384 jo. 367). De centrale positie van de oudste broer zoals deze in de taro-mythe tot uitdrukking wordt gebracht, enerzijds als eerste vrucht, anderzijds als oorsprong van de jongere broers, laat zich in dit perspectief beter verstaan. Vanuit deze opvatting laten zich de twee gegevens combineren dat enerzijds een zusters-zoon aan het begin van een nieuwe clan wordt gezien — ik denk hier vooral aan de *Kasipdana-sine* — en dat anderzijds deze zusters-zoon aangetroffen wordt in de armen van zijn moeder, de zuster van *Kusikinki*. Zonder hun uitspraak nader te preciseren besloten mijn informanten hun weergave van de ontstaansmythe met de woorden: 'wij zijn *ajop-tena*, kinderen uit bloedschande geboren'.

HOOFDSTUK XXVIII HET VARKEN

Bijna in elk hoofdstuk van deze studie is op één of andere wijze het varken ter sprake gekomen. Het vormt een belangrijk element in de Nalum maatschappij. Zijn aanwezigheid bepaalt mede de wijze waarop de mensen hun huis bouwen, de tuinbouw beoefenen en hun voedsel zamelen. Het ontvangen van varkensvlees kan worden gebruikt als een argument om een huwelijk te laten doorgaan. In het gezamenlijk eten van varkensvlees ontmoeten elkaar de partijen, die op het slagveld tegenover elkaar stonden. Met varkensvlees verlokt men de geesten om de mensen te hulp te komen en om een zieke te verlaten. In zekere zin wordt het varken een sleutelpositie toegekend in het functioneren van hun maatschappij. In dit laatste hoofdstuk wil ik proberen de diverse, ten dele reeds terloops vermelde gegevens samen te brengen en te analyseren.

DE MAATSCHAPPELIJKE POSITIE VAN HET VARKEN

Ofschoon het niet gebruikelijk is in verband met het varken te spreken over een maatschappelijke positie, wordt de plaats die het varken in deze samenleving is toebedeeld, in deze uitdrukking juist getypeerd. Het varken wordt wel dienstbaar gemaakt aan de mensen, maar daarnaast zijn de mensen bereid zich in dienst te stellen van het varken: het wordt gerespecteerd. De gebruikelijke wijze waarop de tuinbouw beoefend wordt, is voor een belangrijk deel mede bepaald door de aanwezigheid van varkens. Vanwege deze dieren moeten de mensen hun hoofdvoedsel, de bataten, planten binnen omheiningen, terwijl de rest van het dal geheel aan het varken ter beschikking staat om te gaan en te wroeten waar het wil. Maar al te vaak ontstaat onenigheid met mensen van de eigen of van een andere nederzetting als gevolg van de wandaden van een tot het gezin behorend varken. In principe staat degene, die een varken binnen de omheining van zijn tuin aantreft, in zijn recht, wanneer hij het dier pijlt. Om een gespannen verhouding te voorkomen doet de eigenaar er beter aan het varken uit zijn tuin weg te jagen, de omheining te herstellen en vervolgens zijn beklag te doen bij de eigenaar van het varken. Van deze mag worden verwacht, dat hij zijn varken naar elders leidt, ver van de betrokken tuin. Als het eenmaal de weg naar een bepaalde

tuin heeft leren kennen, wordt een varken dikwijls onhandelbaar: het is 'bezeten' en dringt toch weer binnen. Wanneer de eigenaar van het varken na twee- of driemaal gewaarschuwd te zijn nog geen afdoende maatregelen heeft getroffen, mag de eigenaar van de tuin op bijval rekenen zo hij het varken pijnlt. Iedere keer opnieuw echter is het een moeilijk probleem: het varken kan de tuin binnendringen, omdat de omheining niet aan de eisen beantwoordt, bijvoorbeeld niet hoog genoeg is, zodat het varken er over heen kan springen, of het hout al zo vergaan, dat het varken zich er doorheen kan wringen.

Komt het varken in een niet-omheinde tuin, bijvoorbeeld een tuin ergens in het oerwoud (p. 403), dan is de eigenaar van de tuin niet gerechtigd het varken te pijnen. Hij kan met de eigenaar van het varken gaan praten in de hoop dat deze het dier naar elders leidt, doch uiteindelijk kan van hem worden geëist dat hij een omheining rond zijn tuin maakt. In bepaalde gebieden in de Okbaap-vallei, waar door langdurige bewoning het hout reeds schaars geworden is, is men overgestapt op het alternatief: niet de tuin, doch de varkens worden bewaakt. Met een vier- of vijf-tal varkens begeeft een meisje zich 's morgens naar buiten. De dieren worden met een touw aan een boom of struik vastgezet met genoeg bewegingsvrijheid om te kunnen wroeten naar wormen, terwijl zij ter plaatse bewaakt worden. De hoedster brengt de dag door met wat tuinarbeid of met het knopen van draagnetten.

Afgezien van het feit dat er voortdurend iemand bij de varkens de wacht moet houden, wordt vooral als bezwaar tegen deze methode aangevoerd dat hun voeding ten laste komt van de mensen. In feite worden ook de andere varkens 's morgens vóór zij losgelaten worden en 's middags na terugkeer in het dorp gevoerd, maar hierbij gaat het slechts om kleine hoeveelheden. De gebruikelijke maat is een *mendip*, een bepaald soort klein draagnet. Niet zozeer het voeren als wel het aanhouden van de band, die tussen dier en mens is gegroeid, toen het nog een big was, staat hierbij op de voorgrond. Men wil voorkomen dat het zal verwilderen. In de meeste gevallen is deze methode efficiënt: uit eigen beweging komt het dier 's middags naar de nederzetting toe. Niet altijd echter, want het kan worden opgehouden of op een dwaalspoor gezet door demonen of door kwaadwillige geesten van overledenen. Het is de taak van de hoedster in dat geval het varken bij zijn naam te roepen. Is het na enige tijd nog niet komen opdagen, dan begeeft de hoedster zich onafgebroken roepend in het struikgewas rondom de nederzetting om het te zoeken. Het is de taak van de man om het varken op te sporen, wanneer het zich helemaal niet meer vertoont. Doorgaans weet men waar ieder varken gewoon is zich op te houden. Vanuit die plaats gaat de man de diverse sporen na totdat hij het juiste spoor heeft ontdekt.

Een varken is het eigendom van de man, slechts bij uitzondering van een vrouw, doch omdat de vrouw het varken hoedt, kan ook zij rechten laten gelden. Haar taak is het het dier op de bestemde tijden te voeren, het

's morgens los te laten en 's avonds onderdak te brengen in de uitbouw, opzij van de vrouweningang van de gezinswoning. Een enkele keer bevindt zich los van de woning een kleine stal, bedoeld als onderkomen voor de nacht; zo'n hok duidt er op dat er in dat gezin tamelijk veel varkens worden gehouden, zodat de ruimte opzij van de vrouweningang geen plaats biedt voor alle dieren. Een poging om de varkens te registreren in de hoop enig inzicht te verkrijgen in het aantal dieren, stiet af op gebrek aan medewerking: men stelt er geen prijs op dat buitenstaanders zich hierover een oordeel kunnen vormen. Een registratie binnen een beperkte kring toonde evenwel aan dat, hoewel sommige meisjes en vrouwen meer dan één dier onder hun hoede hebben, er toch nog geen varken per vrouw is. Toen ik op het punt stond uit de Apmisibil te vertrekken, hadden de Urfon in Benejakwol slechts één varken.

Behalve door natuurlijke aanwas worden nieuwe varkens ook door ruil verkregen. Tegen de tijd dat een zeug moet werpen, zijn vaak de meeste biggen reeds aan anderen toegezegd. Tamelijk snel worden de biggen bij de moederzeug weggenomen; een zeug met een toom biggen is dan ook iets zeldzaams, slechts twee à drie is normaal. Een door ruil verkregen big wordt aan de zorg van een vrouw of meisje toevertrouwd en blijft voortdurend in haar nabijheid. In het draagnet of in de armen neemt de hoedster het 's morgens mee naar de tuin, een iets groter dier wordt aan een lijn, vastgebonden aan de poot meegevoerd. Zoals een moeder met haar baby, zo onderhoudt de hoedster voortdurend contact met de big. Ook al heeft zij het aan een lijn, dan nog zal ze lokkende geluiden maken, waarop door de achter haar aan dribbelende big met geknor wordt geantwoord. In de tuin wordt het dier vastgebonden, terwijl de hoedster aan het werk gaat. Alles wat eetbaar is, gooit zij de big toe, bij voorkeur wormen. Een pas geworpen big wordt gevoed met het vocht van suikerriet. De hoedster kauwt de stengel uit en spuwt de big het sap in de bek. In de gezinswoning wordt de big vastgebonden en voor de nacht wordt het in een draagnet gestopt. Geplaatst bij de grote varkens loopt het gevaar te worden doodgebeten. Naarmate het groeit, krijgt het meer bewegingsvrijheid, doch doorgaans is er inmiddels zo'n sterke band met de hoedster ontstaan, dat het haar stem herkent en op haar geroep naar huis komt. Tersluiks kon ik 's middags in het voorbijgaan constateren hoe een meisje haar big bij de voorpoten onder de oksels oppakte, de snuit naar haar mond bracht en kuste en van louter plezier met het beest in haar armen een rondedans maakte. Het speelde zich af achter een woning en was niet bedoeld om door iedereen gezien te worden. Door mijn informanten werd echter ten stelligste tegengesproken dat de hoedster een big aan haar eigen borst zou voeden.

Dat er in de Apmisibil weinig varkens worden aangetroffen is te wijten aan het feit dat de dieren hun eigen voedsel hebben te zoeken. Ook is er zo goed als geen aandacht voor de fok. Al de beren worden jong gecastreerd. Dit

wordt een specifiek mannenwerk geacht. Niet alle mannen beheersen deze techniek; bepaalde personen, die zich de techniek hebben eigen gemaakt, kunnen daartoe door de anderen worden aangezocht. Overigens zijn er ook vrouwen die zich hierin vaardigheid hebben verworven. Terwijl anderen het dier tegen de grond aangedrukt houden, verwijdert de man met een bamboemes de testikels. Een aparte vermelding verdient het detail, dat deze ingreep ook de bijbal (*arkor*) omvat. Hiernaar verwezen mijn informanten, toen zij een bepaalde man, die gewoonlijk met de naam Arkorki wordt aangeduid, bij zijn eigenlijke naam noemden. De term Arkorki duidt aan, dat hij het enig overgebleven mannelijk lid is van een bepaalde familie, op wie de hoop gevestigd is dat hij de groep voor uitsterven zal behoeden, omdat zijn oudere en jongere broers zonder kinderen te verwekken gestorven zijn. De in deze naam besloten opvatting laat zich op tweeërlei wijzen expliciteren. Hoewel aan de teeltballen in de voortplanting de voornaamste rol wordt toegekend, wordt aan de bijbal niet alle inbreng ontzegd. Tevens echter valt te beluisteren, dat vooral aan de oudere broers in een gezin de taak en het vermogen wordt toegeschreven nakomelingschap te verwekken en slechts in geringere, aflopende mate aan de jongere broers. Zowel de relatie tussen broers binnen een gezin als ook het ongehuwd blijven van vooral jongere broers (p. 189) wordt in de naam Arkorki toegelicht.

Dat bij het castreren tegelijkertijd een deel van de oorschelpen van het dier wordt afgesneden, doet vermoeden dat de voortplanting niet uitsluitend van de teeltballen afhankelijk wordt geacht, doch als nauw met de kop verbonden wordt gezien. Als motief voor het verwijderen van de teeltballen en het inkorten van de oorschelpen geldt in het algemeen, dat de dieren bijgevolg sneller zullen groeien. Voor het voorttellen verlaat men zich op de beren, die, vóór het moment der castratie reeds verwilderd, zich in het oerwoud ophouden.

Slachten van een varken is een taak van de man. Dat de vrouw de mogelijkheid tot inspraak wordt toegekend, komt tot uiting in het feit, dat zij het dier heeft vast te zetten en bataten voor te werpen, opdat de man goed zal kunnen aanleggen. Onmiddellijk na het pijlen wordt het dier in stukken gesneden, opdat het bloed niet zal kunnen afkoelen en stollen. Men laat het warm in de grond weglopen. Boven het vuur op het hout laat men de haren schroeien, die vervolgens samen met de bovenste laag van de huid met spaanders hout worden weggeschraapt. Ondertussen verzamelen vrouwen *kangsimol*, allerlei groenten en kruiden, die met het vlees de smoorkuil ingaan. De hoedster heeft tot taak de darmen in stromend water uit te spoelen. Doorgaans bevindt de smoorkuil zich binnen de omheinde ruimte rondom het mannenhuis, met daarin de stenen die bij het smoren worden gebruikt. Na deze stenen te hebben verwijderd bekleedt men de wand van de kuil met pisangbladeren. In een vuur nabij de smoorkuil worden de stenen verhit en

nadat men het vlees met de groenten en kruiden in de kuil heeft geschikt, gloeiend heet daarbovenop neergelegd.

Bepaalde delen van het varken, in het bijzonder de darmen, vallen altijd toe aan de vrouwen, terwijl andere delen zoals de *kang-asum* (buikstuk) uitsluitend voor de mannen bestemd zijn. In de mannenhuizen kan men aaneengeregen de schedels aantreffen van al de varkens, die in de loop der jaren zijn geslacht, tezamen met de schedels van *kabong* en vogels. Tegen de achterwand wordt ook de penis van een beer bevestigd, die later echter weer wordt verwijderd; soms wordt hij bij wijze van hanger toegevoegd aan de armband om de bovenarm.

DE OORSPRONG VAN HET VARKEN

In de bataten-mythe wordt het varken in één adem genoemd met de wezens, die voor het ontstaan van al het andere door *Saum-butulnip* werden gebaard en in de schelp neergelegd (p. 423). Het werd echter niet genoemd onder de wezens, die het verschijnsel der menstruatie veroorzaken (p. 159). Toen ik dit probleem aan enkele informanten voorlegde, spraken zij zich als volgt uit: het varken kon pas te voorschijn komen uit de schelp nadat de paling of de suikerrietstengel de opening hadden ontgrendeld, doch het had er te zijn vóór de mens om mede het ontstaan van de mens mogelijk te maken. In het vervolg van de bataten-mythe wordt het bestaan van het varken voorondersteld. Er wordt een varken gedood om de aarde met diens bloed te verwarmen en om het bloed der mensen met diens vet te doen vloeien. De expliciet uitgewerkte functie die hier aan het varken is toebedeeld en de betekenis die in deze mythe aan de naam van de oudste broer wordt gehecht (pp. 426vv.) zouden wel eens verband kunnen houden met het feit, dat in het dagelijks leven het varken met *nu-bea* (onze oudste broer) wordt betiteld. Een zekere mate van identificatie van beide is aannemelijk.

In de taro-mythe, waarin het ontstaan van de *kabong sitom* en van de honingraat wordt verklaard, wordt het bestaan van het varken zonder meer verondersteld. Bij afwezigheid van de moeder wordt door de zuster het varken vastgebonden en, ofschoon de oudste het wilde doen, door de jongere broers gepijld (p. 348). Op grond van de afwezigheid der moeder wordt een zekere samenhang tussen de moeder en het te pijlen varken gesuggereerd. Nadien wordt expliciet gezegd, dat de ingewanden van het varken veranderden in haar geslachtsorgaan en billen (p. 349v.). Dat de zuster voorstelt het varken door de jongere broers te laten pijlen, suggereert alweer een relatie tussen het varken en de oudste broer.

In beide gevallen is sprake van een *kang welak*. Varkens worden globaal in twee categorieën onderscheiden, in grijze en zwarte varkens. Het grijze (*kang*

welak) wordt geassocieerd met de Kufel in het westen, het zwarte met de Nalum in het oosten. Ofschoon zowel de taro- als de bataten-mythe primair betrekking hebben op de Nalum, wordt in beide uitdrukkelijk het met de Kufel geassocieerde varken genoemd.

Er bestaat een tamelijk populaire mythe over een vrouw, *Manor-kor* (lett. de rondtrekkende vrouw) geheten, die met een kudde varkens van bakermat naar bakermat trekt, op elke plaats een varken achterlaat en tenslotte met de resterende varkens in de richting van de opgaande zon verdwijnt. Een informant, die in de Oksop was opgegroeid, was van mening dat zij met haar varkens vertrokken is uit Serembakon ten zuiden van de Oksibil. Het eerste dorp dat zij aandeed is Betabip in de Oksibil-vallei, de nederzetting waar de Urfon in een draagnet de Singpanki heen heeft gebracht (p. 391). De bewoners van Betabip doodden haar varken Sibil-Mateknip (lett. zij maken de Sibil vet, naam van een zeug). Bedroefd liep zij met de andere varkens verder naar de nederzetting Kungul. Hier werd haar varken Kungul-sipjok gedood. Te Kungulding doodde men het varken Kungul-Waripjok en te Mangabip het varken Manga-Sipjok. Dit zijn drie nederzettingen aan weerskanten van de bergrug Jakum, op de scheiding van de Oksibil- en de Oksop-vallei. Met de rest van haar varkens verdween zij in een gat op de Jakum nabij het dorp Mangabip, waar volgens het verhaal *Mopturuktamonki* ooit een vrouw met een vol draagnet uit de grond te voorschijn is gekomen (p. 332). *Manor-kor* intussen kwam opnieuw met haar varkens aan de oppervlakte te Fomding in de Kiwirok. Trekkend met haar varkens liet zij er overal één achter en tenslotte is zij met de rest van de kudde verdwenen naar de oorsprong van de mythische rivier Oktasin. Daar komt 's morgens vanuit het door de stroom meegevoerde en opgestapelde drijfhout bloedrood de zon op. De oorsprong van deze rivier wordt aangeduid met de naam Kobakop; de jongere informanten bespeurden een globale overeenkomst in hun visie op Kobakop en de bijbelse visie op de tuin van Eden.

Een aanvulling op deze versie gaf Anseripki Setamanki. Vanuit de Kiwirok liep *Manor-kor* door tot ver in het westen, helemaal tot aan het gebied Okbitaman of Mafis, d.i. het oorsprongsgebied van de Kufel en als zodanig tevens van de Setamanki. Vandaar keerde zij terug naar de benedenloop van de Okbi. Volgens Anseripki zit zij nu op de heuvel Ngafirwerding nabij de monding van de Oksiraka in de Okbi. Toen mensen uit de Oksibil-vallei ten zuiden van de waterscheiding in het kader van de expeditie in 1959 een tocht meemaakten, die hen via de Oklip en de Okngangul langs de Oksiraka voerde, is door hun toedoen deze laatste rivier onder de naam Oktasin geregistreerd. Zij hebben gemeend de mythische rivier Oktasin te hebben bereikt, welke visie Anseripki Setamanki leek te delen, dit in tegenstelling tot de oorspronkelijke bevolking van de Okbi, die de betrokken rivier nog weer verder naar het noord-oosten situeert. In verband met de rituele eersteling-oogst der

bataten, waarin een stuk spek tegen de achterblijvende wortelrank wordt aangeduwd (p. 410v.), citeerde Anseripki de spreuk: 'Tasin-burjarum, ik neem jouw borst en breng hem naar (de mond van de betrokken persoon)'. In deze spreuk wordt niet het kind naar de borst, doch de borst naar het kind gebracht. Het spek, geïdentificeerd met de borst, wordt in de weergegeven naam in verband gebracht met de mythische Oktasin, de plaats waarheen *Manor-kor* met haar varkens verdwenen is.

De gegevens van de vorige informant werden afgesloten met de opmerking dat in de buurt van het gat op de berg Jakum, waardoor *Manor-kor* is verdwenen, drie varkens zijn gedood: Isamjok, Mangadingjok en Autjok. Het bloed van deze dieren is samengevloeid in de aarde tussen de twee uitlopers van dit gebergte, Manjanfasik en Aipfasik. Hierop berust het gebruik om de vandaar afkomstige rode aarde te mengen met bataten en zo aan de nu levende varkens te voeren.

De Apmisibil of de Okbi ziet men niet in haar reisschema opgenomen: hier bevindt zich geen bakermat, vanwaaruit clans zich hebben verspreid; zij bezocht alleen die plaatsen, die nu bekend staan als oorsprong van bepaalde clans. Dat de informanten zonder enige aarzeling de namen van al deze varkens kunnen opnoemen is minder verwonderlijk, als men weet dat vele van de betrokken namen nu in gebruik zijn als specifieke varkensnamen.

Terugkerend naar het eigenlijke punt van onderzoek, de herkomst van het varken, antwoordden de informanten op mijn desbetreffende vraag dat *Manor-kor* deze varkens had gebaard. Zoals uit haar naam 'de rondtrekkende vrouw' en de inhoud van het verhaal blijkt, is het onderwerp der mythe niet zozeer de herkomst, als wel de verdeling der varkens onder de later als bakermat bekend geworden nederzettingen. Ook in deze mythe wordt het bestaan van de varkens al weer verondersteld.

In een verklaring over de relatie tussen de groeperingen Tukon en Basin greep Anseripki Setamanki, na in dit verband eerst de verdeling van het vuur te hebben gememoreerd (p. 336), naar de functie van het varken in beider ontstaan. Naast Ungki, de man die het vuur verdeelde, plaatste hij een tweede figuur, Basin-okjap genaamd. Deze twee mannen samen doodden het varken Kongtermanok en door het vlees te verdelen gaven zij het bestaan aan de Basin, vervolgens het varken Kongtakutem, met welks vlees zij het bestaan gaven aan de Tukon. Hun beider ontstaan wordt op twee onderscheiden varkens teruggevoerd, doch ook in deze voorstelling wordt het bestaan van de varkens weer voorondersteld. In dit verband merkte Anseripki overigens nog op, dat Ungki het bestaan geeft aan al diegenen, die hun kinderen dansend en in de armend wiegend tot Basin maken (p. 364).

Bij een andere gelegenheid zei Anseripki Setamanki dat Ungki het eerste varken doodde — aan het bestaan van nog een tweede varken en een andere man wordt in deze visie voorbij gegaan. Van de darmen sneed hij een stuk af

en gaf ze aan hem, van wie de Tukon afstammen. De *fafi-min* (vlees dat niet in de smoorkuil, maar in het mannenhuis op de vuurplaat wordt bereid) behield hij voor zichzelf om daarmee het bestaan te geven aan de Basin. Dit deed hij door met dit vlees Lim-irjaip tot stand te brengen, de nederzetting waar hij hen tot Basin wilde maken. Lim-irjaip ontstond, doordat Ungki zich het vlees op de schouder legde. Daardoor is hij tot de berg Ap-lim geworden. Ten overvloede zij hier opgemerkt dat waar ik in de vertaling uitdrukkingen gebruik als 'het bestaan geven aan', 'tot stand brengen' in de grondtekst het werkwoord *seron* wordt aangetroffen. Dit werkwoord, dat in het algemeen kan worden vertaald met 'maken', betekent in bepaalde situaties 'een zieke genezen', 'varkensvlees geheel opdelen zonder iets voor zichzelf achter te houden'.

Vervolgens keerde Anseripki terug tot het uitgangspunt en gaf er de volgende uitwerking aan. De darmen gaf Ungki aan zijn zuster, het vlees nam hij mee naar het mannenhuis met de bedoeling het uit te delen over de diverse clans. De één gaf hij het ribstuk, de ander het nekstuk, etc. Het binnenste van de varkenskop tenslotte plantte Ungki op de plek waar zich nu het Balil-gebergte bevindt, een hoge, uitzonderlijk steile rotswand, waarlangs zich de waterval Mali-lun naar beneden stort. Naar zijn oorsprong is het Balil-gebergte het binnenste van de varkenskop. Dit bergmassief in het westen van de Okbaap-vallei beheerst het woongebied van de clan Mimin.

Resumeren we de gegevens de gegevens van Anseripki. In zijn betoog staat de relatie tussen Basin en Tukon centraal. De aard der relatie wordt aanvankelijk verduidelijkt aan de hand van twee varkens, het ene is bestemd voor de Basin, het andere voor de Tukon. Naast Ungki wordt een man met de naam Basin-okjap geplaatst; Basin-okjap wordt als ondergeschikt aan Ungki gezien en blijktens de naam speciaal op de groepering der Basin betrokken. In deze voorstelling worden beide groeperingen eerder naast elkaar, dan in relatie tot elkaar geponeerd. Zoals verwacht mocht worden, wordt in een andere voorstelling met een vereenvoudigd uitgangspunt de kwestie nogmaals ter hand genomen. Ungki doodt één varken; binnen dit varken worden vlees en ingewanden onderscheiden. Het vlees is bestemd voor zijn eigen mensen, de Basin, een deel der darmen voor degene van wie de Tukon afstammen, terwijl elders Anseripki nog weer opmerkte dat Ungki de darmen aan zijn zuster gaf en het vlees voor zichzelf behield.

Uitgaande van de centrale functie die het varken in dit wereldbestel is toebedeeld, ben ik in mijn verwachting in één of andere mythe in de trant van de herkomst van het vuur of van het sacraal opossum de oorsprong van het varken dramatisch uitgebeeld te zullen aantreffen, teleurgesteld. In de gegevens waarover ik de beschikking heb wordt die oorsprong op een simpele wijze afgedaan door te vermelden dat een vrouw het heeft gebaard, althans voorzover het al niet zonder meer als bestaande wordt geponeerd. Misschien

bestaat er een mythe, maar is die mij verzwegen, doch dan rijst meteen de vraag hoe men er wel toe kwam andere, soortgelijke mythen te berde te brengen en juist deze achter te houden. Een andere mogelijkheid is, dat het varken in hun wereldbestel zo'n fundamentele plaats wordt toegekend, dat men zijn bestaan eenvoudig accepteert zoals het bestaan van figuren als Ungki en zijn zuster zonder meer wordt gepresumeerd.

DE SYMBOOL-FUNCTIE VAN HET VARKEN

Bij wijze van stereotiepe uitdrukking wordt het varken als *nu-bea* (onze oudste broer) gekwalificeerd. Deze kwalificatie kennen de Setamanki overigens ook toe aan de *ebik* (muis) en op die grond zullen zij geen muizen eten, de Utopmabin aan een exemplaar van de *kabong sitom* en op die grond dat bepaalde exemplaar voor de leden van de cultusgroep reserveren. Zonder dat ik op alle bijzonderheden kan ingaan, dringen zich rond het varken bepaalde gebruiken op, die om een diepere bezinning vragen. In het varken komen twee onderscheidbare relatie-symbolen samen. Tegenover elkaar gesteld kunnen worden het bloed en het vlees in het algemeen en vervolgens de ingewanden en het vetrijke buikstuk. Daarnaast zijn er waarschijnlijk nog talrijke deel-symbolen zoals de kop en schedel van het dier, doch de gegevens zijn te summier om er bijzondere aandacht aan te kunnen besteden.

Typerend voor het heilig ontzag, dat de Nalum voor bloed in het algemeen voelt, is het feit, dat hij, wanneer een varken wordt geslacht, het bloed in de aarde laat wegvloeien. Toevallig zag ik eens een kleine jongen, die men bij gelegenheid van de slacht de schedel met bloed had bestreken, naar men zei, omdat hij de laatste tijd erg vermagerd was, doch de diepere achtergrond konden mijn informanten niet onder woorden brengen. Dit trof mij, omdat in het ritueel van bloed geen direct gebruik wordt gemaakt. In de bataten-mythe wordt het wegvloeien van het warme bloed in de aarde getekend als een verwarmen van de aarde, die afgekoeld door het vergoten verwanten-bloed ophield vrucht te dragen.

Komt het bloed toe aan de aarde als corresponderend moeder-symbool, al het andere van het varken komt als vrucht van het bloed toe aan de mensen. Beide termen der relatie moeder-kind komen in het varken samen en de onderlinge betrokkenheid wordt vanuit het varken opnieuw bekrachtigd en geactiveerd. Bij de verdeling van een varken staat bij voorbaat vast dat de ingewanden toekomen aan de vrouw, de *fafi-min* (mals vlees) en in het bijzonder de *kang-asum* (buikstuk) aan de man. Dit relatie-symbool laat zich op twee manieren interpreteren. Ingewanden zijn een symbool van de vrouw, doch van de vrouw specifiek onder het aspect van het moeder-zijn. In deze zin ook worden zij gezien op het einde van de taro-mythe, waar de moeder na al

het andere geweigerd te hebben de ingewanden van het varken opeet (p. 349). Ik meen dat de Nalum, zelfs wanneer hij de darmen aan zijn echtgenote te eten geeft, zich niet van de invloed van dit symbool weet los te maken. Vooropgesteld dat de Nalum in de *kang-asum* een symbool zien van het mannelijk element, dan blijft nog de vraag in welke relatie dit mannelijk element tot het vrouwelijk symbool gezien moet worden: zijn ingewanden en buikstuk twee oppositionele termen of vormen de ingewanden de kern en het uitgangspunt en het vlees, waaronder het buikstuk, de vrucht en het eindpunt? Ofschoon de Nalum in het varken meerdere symbolen verstrengeld zien, valt het hoofdaccent bij hen op de symboolfunctie van de *kang-asum*. Vandaar dat we van een nadere beschouwing van de functie van het buikstuk misschien geen duidelijk antwoord, doch minstens een vingerwijzing mogen verwachten.

Van welke kant men zich ook in het maatschappelijk leven van de Nalum verdiept, overal stoot men op de aantrekkingskracht die vlees op hen uitoefent en op het besef daarvan afhankelijk te zijn. Teneinde de instemming van een moeder te verkrijgen met het huwelijk, dat hun zoon van plan is te sluiten, houdt de man haar voor dat het hun varkensvlees zal opleveren. Verwanten dragen bij tot de bruidsprijs, omdat zij zich daarmee het recht verwerven te delen in varkensvlees. Zo mogelijk zal men de voorwerpen, die men uit bruidsprijs of bruidsschat ontvangen heeft, daarin omzetten. Bondgenoten en gaststrijders voorzien, dat zij met een varken zullen worden beloond. Op deze basis verplichten mensen zich tot sluipmoord en wordt na een oorlog de vrede tussen beide partijen beklonken. Analoog aan de invloed die het heeft op mensen, oefent het een aantrekkingskracht uit op geesten. Door hem vlees in het vooruitzicht te stellen effectueert een moeder de roep, dat de *bair* van haar pas-geboren baby van diens verwante geesten terugkomt. *Seram-ki* laat zich erdoor vermurwen de jager *kabong* op zijn pad te zenden en na de jacht moet 'zij, die de *kabong* voor hem vastbond' daarmee worden betaald. Demonen, die zich reeds ingevreten hebben in het vlees van een mens, laten zich alleen al door de geur van het vet uit het slachtoffer naar een onherbergzaam oord meelokken. Op grond van zijn gesteldheid heeft een zieke recht op regelmatig een stuk vlees en wanneer hij reeds op de rand van de dood is gekomen, dwingen zijn verwanten hem vandaar terug te keren door hem zo nodig het buikstuk in de mond te proppen. Een dergelijke handelwijze, gefundeerd op een natuurlijke behoefte aan vlees en vet, kan niet meer met trek of honger hebben in de gangbare zin van het woord worden verklaard. Het getuigt dat de Nalum aan varkensvlees in het algemeen en aan de *kang-asum* in het bijzonder een unieke waarde toekennen, die zich juist daarom zo moeilijk laat verwoorden, omdat hun levensbewustzijn in dit symbool zijn meest kernachtige uitdrukking heeft gevonden. In het buikstuk van het varken heeft zich het levensbeginsel, dat zich in gradaties onder

allerlei gestalten verwerkelijk en openbaart en tegelijkertijd alles wat gestalte gekregen heeft tot verdere ontplooiing en scherpere nuanciering voortstuwt, het meest compact en concreet vastgelegd. Het symboliseert het beginsel der materialisatie en gestaltevorming, onder welke aspecten de mensen en de hen omringende wereld zich karakteristiek onderscheiden van de diverse categorieën geesten met hun respectieve werelden. In het eten van het buikstuk ervaart en smaakt de mens het typisch eigene van de hem toegevalen bestaanswijze. In zijn doorgaans bedreigde en aangevochten bestaan deelt hij een moment in de totaliteit van het leven, weet hij zich een ogenblik opgenomen in de gelukzaligheid. Het schenkt hem gevoelens van rust en vrede, vervult hem met vastigheid en zekerheid en tegelijkertijd wordt het in hem tot een bron van kracht en energie. Tegen deze meer algemene achtergrond zou ik het specifiek ritueel gebruik van de *kang-asum* willen zien.

De functie van de *kang-asum* werd door één van de informanten kernachtig in een stereotiep gezegde uitgedrukt: de mannen nemen het buikstuk mee naar het sacrale mannenhuis om het in de grond en in het hout te steken (*moron*). Iemand die later toevallig dit gezegde hoorde, verklaarde het als volgt: het spek in de grond zijn de eetbare engerlingen, het spek in het hout zijn de houtlarven. Het vet, dat tegen het hout spat, wanneer iemand een stuk spek tussen de vingers fijnknijpt, verandert in boomlarven, dat op de grond terecht komt, in engerlingen. Hoewel in deze verklaring beide soorten wezens treffend als zichzelf voortbewegende stukjes spek worden getekend, wordt daarin toch niet de inhoud van bovenstaand gezegde naar de kern geraakt. De mythen en gebruiken getuigen van een dieper gravende interesse.

In de bataten-mythe wordt de tegenstelling tussen bloed en vet benadrukt: het bloed verwarmt de aarde, het vet voorkomt de stolling van het bloed in de mensen (p. 425). Meteen daarna kan de eersteling der bataten worden geroid. Een verband tussen beide handelingen mag worden vermoed, doch wordt niet aangegeven. In de taro-mythe ligt de nadruk op het meebrengen van alle vet uit het mannenhuis naar de gezinswoning, het laten smelten in een blad waarin de exclusief vrouwelijke *jamin*-groente wordt gestoomd en vervolgens op het gezamenlijk met de zuster eten en drinken van *jamin*-groente en vet. In de taro-mythe wordt hieraan de belofte verbonden van een taro-gelijke vermenigvuldiging en verspreiding der mensheid (p. 347v.). In het bataten-plantritueel wordt in de tuin een stuk spek verbrand op de plek waar de eerste ranken worden geplant (p. 410). In het taro-plantritueel wordt onder tegen het snijvlak van de taro een stuk varkensspek geplakt, voordat men de taro-kop neervlijt in het pootgat (p. 343v.). Juist het gebruik van spek maakt het begrijpelijk dat de man de overigens toch aan vrouwen eigen taak voor een wijl overneemt, want alleen hij als man heeft de beschikking over het vet. Het ritueel bevruchten van de aarde, in diverse ceremoniën tot uitdrukking gebracht, wordt tot de kern teruggeleid in het planten van de opstaande paal

opzij van de vuurplaat: de staak met een stuk spek daaronder tegenaan geplakt wordt in het voorgeboorde gat 'gestoken' (*moron*) (p. 332). In deze handeling vindt het eerste lid van het compacte gezegde, dat de mannen het buikstuk meenemen naar het mannenhuis om het in de grond te steken (*moron*) naast de benaderende realisaties in de diverse tuin-ceremoniën, zijn evenwaardige uitdrukking. Binnen dit kader ook zou ik de verklaring willen zoeken voor het tweede lid, om het in het hout te steken; vooropgesteld mag worden dat er een zeer elementair gegeven mee is bedoeld.

Wijst het bevruchtings-ritueel naar een geconcentreerde overvloed, uit de veelsoortige gebruiken, waarin de *kang-asum* als sluitstuk of onderpand zijn plaats gekregen heeft, valt een fundamentele nood of behoefte af te lezen. Het zou verwondering moeten wekken als deze karaktertrek zonder weerslag gebleven zou zijn, waar de *kang-asum* als bevruchtend element in het ritueel is opgenomen. Vanuit het bewustzijn de levenverwekkende krachten niet uit zichzelf te bezitten, doch door deelname van buiten te ontvangen, zijn de diverse ceremoniën geboren, waarmee de opname van de jongens binnen de groep gepaard gaat, van waaruit het vruchtbaarheidsritueel wordt onderhouden. Het oogmerk van het vet in de rode klei wordt repeterend uitgebeeld in het eten van alleen met vet bestreken voedsel (pp. 371, 380). Gelijk hun voedsel moeten de jongens zich voeden en laten doordringen met vet. Tegen deze achtergrond ook zou ik de rituele betekenis willen zoeken van het gebruik bij het eerstelingen eten knol en vlees samen te voegen tot één geheel. Deze diverse gebruiken komen samen in het wrijven van met vet doordrenkte bladeren langs de opstaande paal opzij van de vuurplaat. In dit wrijven (*daron*), vooropgesteld dat we de corresponderende handeling binnen het mannenhuis moeten zoeken, zou ik de uiteindelijk evenwaardige realisatie willen zien van de kernachtige samenvatting 'in het hout steken' (*moron*), ook al kan vanuit dit standpunt de woordkeuze niet gelukkig genoemd worden, want deze is reeds bepaald door het voorafgaande 'in de grond steken'. Zoals de mannen van buitenaf met vet moeten worden geactiveerd, zo moet ook de tot een phallus herleide voorvader steeds opnieuw tot activiteit worden gewekt.

In bovenstaande analyse zijn een drietal saillante aspecten van het varkensvlees belicht. Terwijl vlees in antwoord op een natuurlijke behoefte daarbovenuit gegroeid is tot een symbolische levensgarantie, waar mensen en geesten naar dingen, wordt in het ritueel speciaal aan het buikstuk een voor tuingewassen directe en voor mensen indirecte levenverwekkende kracht toegekend. Op basis van deze drie vaste punten lijkt het me mogelijk de verbindende lijn in het licht te stellen, die onder deze symbolische uitdrukkingen mag worden vermoed. In deze wereld is het doorvoede, schijnbaar logge, doch tegelijkertijd krachtige en pijlsnelle varken een treffende uitbeelding van — wat ik zou willen noemen — de levende verstoffelijking, waar zij

zelf van dromen. Door het eten van zijn vlees, dat in het vlees- en vetarm menu aan een natuurlijke behoefte tegemoet komt, ervaart de mens aan den lijve dat de eigenschappen van het varken, waar hij het om benijdt, in hem overgaan. Vandaaruit wordt inzichtelijk dat dit vlees uitgroeit tot een symbool van vitaliteit. Hoewel bestendigen van het aanwezige leven en verwekken van nieuw leven in elkaars nabijheid liggen, onderkennen wij toch een wezenlijk onderscheid. Uit de boven gesignaleerde punten blijkt dat de Nalum ze in elkaars verlengde ziet en mogelijk steunt zijn visie op de volgende gegevens. Wat in hun ogen het varkensvlees zo begerenswaardig maakt, is het vet, dat in alle delen van het varken wordt aangetroffen; in zoverre ligt het ook binnen ieders bereik. Geconcentreerd wordt dit vet aangetroffen in het buikstuk, dat al het overige vet in zoetheid overtreft; in des te groter hoeveelheid naarmate het dier de kans heeft gekregen toe te nemen in lichaamsgewicht en jaren.

Waarschijnlijk is in hun totaalvisie dit laatste detail niet zonder gewicht, want een afgeleefd varken is in hun maatschappij een ongekend verschijnsel, dit in tegenstelling tot het normale verschijnsel van een afgeleefde en uitgebluste man. Hoewel als het ware een uitvloeisel en concentratie van het vet in het algemeen, laat het buikstuk zich zowel lokaal als kwalitatief daarvan onderscheiden. De eigenschappen en invloeden die aan het vlees worden toegekend, mogen in verhevigde mate aan de *kang-asum* worden toegeschreven. Gegeven zonder meer zijn de uiterlijke overeenkomsten tussen dit mager spek en het sperma, maar hoewel op deze basis een zekere relatie zich aan de Nalum opdrong, hebben zij hen er niet toe gebracht spek en sperma in de strikte zin van het woord te vereenzelvigen. Uit het ritueel blijkt dat zij in de *kang-asum*, zelf het resultaat van een ontwikkelingsproces binnen het varken, de grondstof zien, waaruit via een analoog ontwikkelingsproces in de mens het sperma van de man resulteert. Als grondstof is de *kang-asum* een symbool van het sperma. Gegeven deze relatie herleiden zij de kiemkracht van het sperma tot de *kang-asum*, dat als bevruchtend element gebruikt wordt op het lagere niveau der tuingewassen.

Gegeven de vrees bij de mannen, dat de vrouwen zullen ontdekken dat zij de *sisil* (rode aarde) mengen met varkensvet, en de mening, dat het varkensvet de grondstof biedt voor het sperma, dringt zich opnieuw het probleem op van de herkomst van het varkensvet, want de grondstof voor het sperma ligt gevaarlijk dicht onder het bereik van de vrouwen. Enerzijds zouden zij de mannen deze grondstof kunnen onthouden, anderzijds is het de vraag of een soortgelijke ontwikkeling als zich in de man voltrekt, ook niet in de vrouw zelf mogelijk is. Deze veronderstelling zou aan zinnigheid verliezen, naarmate er meer blijken van een duidelijk overwicht der mannen zijn, doch aan deze blijken schort het bij de Nalum. Terwijl de mannen hun meerwaarde en bevoorrechte positie in hun maatschappij baseren op het bezit van het levensgeheim, wordt door bovenstaande analyse deze basis opnieuw onder-

mijnd. In de oorsprongsmythe van de met een kudde varkens rondtrekkende vrouw (p. 448) wordt uitgegaan van de veronderstelling dat zij de varkens hoedt, omdat zij ze heeft gebaard. Dat de man het geheim kent van de *mer* (met vet aangemaakte rode klei) en daarover beschikt, wordt in een mythe gefundeerd op een tegemoetkoming van een vrouw of moeder aan de behoeftige positie van de man of zoon; enerzijds duidt zijn behoefte op een zeker recht, want zijn onderkomen toestand had in dit gebrek zijn oorzaak, doch in het voldoen aan die behoefte is hij afhankelijk van een vrouw (p. 359). In het varken, waarin de diverse relaties *in symbolo* samenkomen, wordt een intrinsieke afhankelijkheid van de zoon van de moeder getoond: de ingewanden als kern zijn symbool van de moeder, het vlees met uiteindelijk de *kang-asum* als vrucht daarvan symbool van de zoon.

HET AMBIVALENTE SYMBOOL-KARAKTER VAN HET SUIKERRIET

Bedenkingen tegen de duiding van buikspek als een exclusief spermasymbool rijzen vanuit het gebruik van de *kang-asum*, dat wordt aangeduid met *muk-diron*, d.i. 'tegen de borst leggen'. Na het oogsten van de batatenersteling plakt de man een stuk spek tegen de achterblijvende wortelrank en buigt deze terug onder het hart van de moederplant. In dit verband citeerde Anseripki de zin: 'Tasin-burjarum, ik neem jouw borst en breng hem naar de mond van het kind'. Naar ik veronderstel wordt hier analoog aan de taro-kop bedoeld dat het achtergebleven stuk der bataat opnieuw moet uitgroeien tot een knol, doch dit oogmerk is problematisch, omdat een afgebroken bataat niet opnieuw aangroeit tot een volledige knol. De eerste suikerrietstengel, die een moeder na de bevalling ter stimulering van de moedermelk krijgt aangeboden, wordt vooraf in het mannenhuis met het uiteinde tegen een stuk *kang-asum* gehouden. Dit ceremoniële detail treffen we opnieuw aan in het inlijvingsritueel, wanneer de jongens na het eten van taro suikerriet wordt aangeboden (p. 371). Dit zijn drie voorbeelden van *muk-diron* (aan de borst leggen). Doorgaans echter wordt niet de betekenis van een rituele handeling, doch alleen de handeling zelf in de betrokken uitdrukking aangegeven en daarom zou het mij verwonderen, als hier in afwijking van de gewoonte wel de betekenis direct werd verwoord. Ik acht het niet onmogelijk (eufemismen komen vaker voor) dat hier onder de term *muk-diron* de betekenis der term *wopdaron* (copuleren) schuil gaat. Een eufemisme lijkt me zelfs waarschijnlijk in het geval van de suikerrietstengel. In het voorgaande zijn we meerdere malen de relatie tussen suikerrietsap en *muk-ok* (melk) tegengekomen. Er is zo'n grote verwantschap dat *kit-ok* (suikerrietsap) moedermelk kan vervangen. Het is de normale voeding voor een big, die te jong van het moederdier is weggenomen, maar naar dit middel grijpt ook een moeder, die

houdt de in een vogel veranderde mens de aan de menselijke gestalte verbonden zwaarte, zodat een dorre tak onder het gewicht van de vogel afknapt (p. 62); elders wordt een mens met behoud van zijn menselijke gestalte zo vederlicht dat hij over een brug kan lopen, die alleen maar van suikerriet-schillen is gemaakt (p. 63).

Het is niet mijn bedoeling op de factoren in te gaan, die een dergelijke realiteitsopvatting in de hand werken; de constatering van het verschijnsel lijkt mij voldoende. Belangrijk lijkt mij hier het diepe besef, dat uit deze opvatting spreekt, van het toevalligheidskarakter van de stofgebonden realiteit.

AANZETTEN TOT EEN KOSMOGONIE

De Nalum hebben de zichtbare wezens zoals bomen, planten, gewassen, dieren etc. grotendeels in soorten gerangschikt, meestal zelfs in algemene soorten, die op hun beurt in bijzondere soorten zijn onderverdeeld. Ik laat hier de meest voorkomende algemene soorten van de met dierlijk leven begiftigde wezens volgen: *aning* (vissen), *awot* (reptielen), *kol* (kikkers), *nal* (vogels), *kabong* (muizen, ratten, buideldieren, etc.), *sanip* (casuarissen), *kang* (varkens), *kaijam* (honden) en *kaka* (mensen). Iedere algemene soort laat zich op zijn beurt onderverdelen, bijvoorbeeld de *awot* in slangen, leguanen en hagedissen. Opgemerkt kan worden dat een algemene soortnaam voor insecten ontbreekt en dat zoogdieren, voorzover zij in het Sterrengebergte voorkomen, grotendeels onder de *kabong* worden gerekend, met uitzondering van de grotere diersoorten zoals de hond en het varken, waarvoor (evenals voor de casuaris) geen samenvattende soortnaam voorhanden is.

Bepaalde aanwijzingen laten binnen iedere soort, bijvoorbeeld die der bataten, een zekere hiërarchische volgorde veronderstellen. Zonder aarzelen kenden de informanten aan de *boneng matakum* de eerste plaats toe binnen de soort bataten. In een poging om de overige batatensoorten te rangschikken moesten zij spoedig bekennen de volgorde toch niet zo goed te kennen, als zij zelf aanvankelijk veronderstelden, doch zij namen aan dat andere personen zich deze kennis waarschijnlijk beter hadden eigen gemaakt. Volgens de algemene opinie staat aan de oorsprong van de diverse pisang-soorten de *jop-tawa*; hoewel het vervolg van de reeks niet duidelijk naar voren kwam, gold ook hier weer de presumptie, dat anderen daarvan beter op de hoogte zouden zijn. Bij de rangschikking binnen de soort wordt de norm der anciënniteit gehanteerd: de oudste soort geldt als de voornaamste, omdat hij in kiem de andere omvat. Op grond waarvan de ouderdom bepaald wordt, is niet zo duidelijk. Vermoed mag worden dat de *kit-mase* op grond van de uitzonderlijk zoete smaak van het sap tot de oudste der diverse soorten

suikerriet is uitgeroepen, zodat de andere soorten door hun minder zoete smaak gezien worden als een afgezwakte vorm. In vergelijking met de andere soorten is de stengel van de *kit-mase* slechts kort en gedrongen. Maar bij de paling, die de oudste broer van de kikkervisjes, en de boomlarf die oudste broer van de maden wordt genoemd, lijkt het dat men eerder de kwantiteit dan de kwaliteit tot norm genomen heeft, nog afgezien van het feit dat de paling in de Apmisibil niet voorkomt en maden niet gegeten worden. Op grond van de onderlinge verwantschap acht men het voldoende dat jongens na het inlijvings-ritueel ter opheffing van het voedsel-taboe één exemplaar uit iedere reeks ceremonieel te eten krijgen. Overigens wil ik op dit aspect niet dieper ingaan, omdat het bij het onderzoek niet expliciet mijn aandacht heeft gehad.

Dat relaties op grond van ontstaansgeschiedenis niet beperkt zijn tot rassen binnen één bepaalde soort, maar ook voorkomen tussen de diverse soorten onderling, wordt bevestigd in de ontstaansmythen van taro en bataten. Tegelijkertijd zijn er aanwijzingen dat de oorspronkelijke moeder-figuur met de aarde wordt geïdentificeerd: in de bataten-mythe wijst men op een bank in een rivier, in de taro-mythe op *okbisim*, aarde en water vermengd tot modder. Dit is de oer-materie, de oorspronkelijke *sil*, waaruit uiteindelijk de taro- en batatenknollen resulteren, die op hun beurt gezien worden als een tussenstadium op weg naar de vormgeving van de mensen zelf. Hierbij staat de Nalum een bepaalde groep mensen voor ogen: een moeder, oudste en jongere broers, en een zuster. Uit het begrafenis-ritueel blijkt dat deze bepaalde groep iedere generatie opnieuw aan de oorsprong staat van de materialisatie van de volgende generaties. Doordat hun *sil* door de ontbinding van het lijk terugkeert naar de oer-materie van aarde en water, kan het opnieuw gestalte geven aan de knollen, de *kabong* en de varkens, waarmee de achterblijvende generatie zich voedt.

De structuur van de ontstaansmythen vertoont een grote overeenkomst met het feitelijke plant-, groei- en oogstprocédé: na gezamenlijk met de vrouwen een tuin te hebben aangelegd, gaan de mannen op de *kabong*jacht en met het slachten van een varken wordt het oogsten van de eersteling gevierd. De mythe bedoelt echter niet in eerste instantie een verklaring te geven van het ontstaan en groeien der tuingewassen, doch veeleer onder dit symbool een uitbeelding te geven van het ontstaan, de groei en de geboorte van een kind, aan welk gebeuren vervolgens kosmische dimensies worden verleend. Het samenzijn in de tuin biedt in hun maatschappij man en vrouw de gelegenheid elkaar te ontmoeten. Dat het de man verboden is in de tuin te werken, wanneer zijn vrouw zich in het menstruatie-hutje teruggetrokken heeft, is één van de vele aanwijzingen hoe nauw vrouw en tuin met elkaar verbonden zijn.

DEELNEMEN AAN HET LEVEN

Centraal in de levensopvatting van de Nalum staat het besef te behoren tot een groep, een groep echter die praktisch beperkt blijft tot het gezin in de vorm van een 'extended family'. Volgens een door geslacht en geboorte bepaalde hiërarchie is het een ieder gegeven zich meer actief of eerder passief daarbinnen op te stellen. Formeel is het aan de man om te heersen en te regelen, terwijl van de vrouw wordt verwacht dat zij zich naar deze bevelen en regelingen schikt. Hieraan beantwoorden in de praktijk terloops geconstateerde feiten, zoals een jongere broer die zijn oudere zusters berispt, omdat zij zich te uitbundig gedragen, of een vader die tegen de wil van zijn vrouw ingaat op een huwelijksaanbod voor zijn zoon. Formeel hebben oudere broers het recht het initiatief te nemen en bevelen te geven, waartegenover staat dat jongeren deze hebben te eerbiedigen en te steunen. Praktische gevolgen hiervan zijn ondermeer dat activiteiten, zoals sluipmoord, aan de ouderen worden toegeschreven, terwijl het jongeren niet mogelijk is op door ouderen aangegane transacties terug te komen.

Bij hen, die zich actief hebben op te stellen, valt dikwijls het besef te constateren min of meer moreel verplicht te zijn om voor degenen, van wie passiviteit wordt verwacht, te zorgen, in hun behoeften te voorzien, op te komen voor hun rechten en hen naar buiten te vertegenwoordigen. Praktisch betekent dit dat ouderen voor de bruidsprijs hebben in te staan, op het slagveld namens de anderen het woord moeten voeren, maar ook na de strijd dienen te voorzien in een varken voor de bondgenoten.

Of de jongeren formeel het recht wordt toegekend hunnerzijds aan de ouderen eisen te stellen, is mij niet duidelijk. Enerzijds is er het typische gegeven van vragen met de ogen, het timide afwachten of de oudere zelf de behoefte van de jongere zal opmerken tot zelfs het uitdrukkelijke verbod om te vragen toe; anderzijds het dwingend karakter in de wijze waarop een behoefte kenbaar wordt gemaakt, alsof tegelijkertijd met ergernis en ongeduld op de inwilliging wordt gewacht en machteloos een afwijzing wordt gevreesd. Typerend voor dit leven in groepsverband is, dat oudere broers meerdere vrouwen hebben gehuwd, terwijl de jongsten ongehuwd blijven. In een door geboorte bepaalde afnemende lijn delen broers gezamenlijk in het leven; het is primair de oudste die de bevoegdheid heeft dit hun gezamenlijke leven naar al zijn facetten te verwezenlijken en door te geven, omdat hij de verbinding met de oorsprong vormt. Daarom is het zo belangrijk voor de groep of de oudste uitgroeit tot een *isoomki*, tot iemand die zijn plaats bezet, of verwordt tot een *kakoki*, iemand die zijn plaats leeg laat.

Een mens die, zich inpassend in de ordening, verbonden blijft met de oorsprong, mag hopen dat hij het hem toekomende leven zal kunnen leven,

zonder voortijdig uit deze keten te worden weggenomen. Toen de oude Bangupki zijn einde voelde naderen, riep hij zijn zoons samen. Hij getuigde tegenover hen dat hij inderdaad het leven tot het einde toe 'gegeten' (genoten) had. Hij durfde zijn eigen gedrag ten voorbeeld stellen. Hij vertelde hen, dat, terwijl zijn broers zich in iedere oorlog lieten meeslepen en daarmee hun plichten verwaarloosden, hij iedere dag opnieuw met draagnet en bijl naar de tuin was gegaan om te werken en te zamelen voor zijn gezin. Nu echter verbood hij hen straks zijn dood op anderen te wreken. Opvallend was dat deze oude man, zolang hij met zijn stijve knie had kunnen rondhinken, aan alles had meegedaan. Hij was verreweg de oudste, maar ook één van de trouwste deelnemers geweest aan de werkzaamheden op het vliegveld. Ook onder de jongeren in het dal buiten zijn eigen dorp telde hij vrienden, die hem regelmatig waren komen opzoeken. Hij was overtuigd het leven tot het einde toe inderdaad genoten te hebben.

Tegenover hem kunnen we een oude man plaatsen zoals de overgrootvader Kangfung Uropmabin te Iurbakon. Hij heeft zich nooit op het vliegveld laten zien, maar eiste zonder ophouden allerlei voorwerpen, die ik als betaling aan de werkers uitbetaalde, zodat ik eens, toen hij in antwoord op mijn weigering zijn stok tegen mij verhieft, hem deze heb afgenomen. Hij durft zich niet verder van zijn dorp te verwijderen dan tot de dichtst bij zijnde tuinen, bang zich bloot te zullen stellen aan de tovermacht van anderen. Hij heeft naam gemaakt als krijger, heeft verschillende sluipmoorden op zijn naam staan, doch geen enkele nieuwe tuin. Hij is overtuigd dat voor hem het ogenblik van scheiden nog niet is aangebroken. Ik geloof niet dat zijn dorpsgenoten zijn mening delen. Zij weten dat het de mens niet beschoren is altijd te 'blijven'. Zij geven eerder blijk overtuigd te zijn dat hij inderdaad oud is, 'al op weg is om te verdwijnen'.

Niet te plaatsen echter is voor de Nalum de dood van een nog niet volgroeid mens. Verontwaardigd zullen de naaste verwanten vijanden beschuldigen in diens dood de hand te hebben gehad. Uiteindelijk blijkt iedereen hardlanger van de vijand te kunnen zijn, zelfs de eigen vrouw en de naaste bureu. De zinloosheid van een te vroege dood kan alleen worden gecompenseerd door de dood van een vijand, welke daad weer eenzelfde zinloze daad uitlokt. Zo'n dood verwekt paniek, drijft de mensen op de vlucht, leidt tot steeds weer afbreken en elders weer opbouwen van de nederzetting. Uiteindelijk kunnen de verwanten alleen maar vluchten in de dans, uit dansen gaan naar een dorp elders: 'om te vergeten'. Toen een dorp tijdens een dysenterie-epidemie in paniek verkeerde, zei een oude man: 'jullie mogen niet zo somber kijken, jullie moeten vrolijk zijn, anders zullen er nog meer slachtoffers vallen'.

In het Sterrengebergte is weinig uitbundigheid. In het algemeen is het in de dorpen stil, ondanks de aanwezigheid van kinderen. Wat de Nalum verlangen

is warmte, voedsel, geborgenheid en vriendschap. Naar de mate waarin zij hierin delen, kunnen zij zich verheugen in een *'jep ta balnon'*, een aangenaam verblijf. Maar in dezelfde mate geldt dat zij zich bedreigd voelen bij de ervaring van koude, van honger, van verdachtmakingen en openlijke vijandschap. Overheersend is de vrees voor toverij. Alleen de aanblik al van een norske, oude man doet een jongere zich afvragen of hij niet beter doet te verhuizen. Zij bevinden zich allen gezamenlijk in een net, dat door een vrouw gedragen wordt; een moeder, die zowel koestert als verslindt.

REGISTER

- abol* (hoofd, kop, bron) 66, 152, 154, 283, 299–302, 343 vv., 370, 416.
- Afom* (Juliana-top) 1, 86, 329 v., 334 v., 346, 397 v., 422, 431, 441.
- Alengsit* (meer in Apmisibil) 38, 53, 75, 188, 248, 439, 464.
- alon* (slaan, verslaan, betoveren, doden) 22 v., 71, 73, 93, 101, 248, 260, 347 v., 398, 400 v., 412, 427, 440.
- alut-boron* (sacralisatie) 142.
- ambtenaar 2, 123, 155.
- ap-bokam* (mannenhuis) 316, 359 v.
- ap-dikip* (menstruatiehut) 159, 164–168, 202, 234, 316
- ap-dirwolis* (soort mannhuis) 319 v., 322, 366, 372.
- Aplim* (berg) 330, 334 v., 422 v., 441, 450.
- Atangki* (voorvader) 44–47, 52, 155, 276, 352, 367, 412–415, 419 vv.
- ating* (vader) 5, 46, 173 v., 182, 273, 421.
- awia-min* (wreker van persoonlijk onrecht) 32–37, 49, 55, 59, 67, 74, 101, 144 v., 147, 184, 267.
- awot* (reptiel, slang) 255, 329, 331, 359, 378, 389 v., 467.
- bair* (levensprincipe) 25–29, 31 vv., 35 vv., 44, 67, 73–78, 80, 87 v., 91 vv., 95, 97, 100 vv., 104, 175 v., 263, 266, 417, 421, 452, 466.
- balnon* (leven, blijven) 20 vv., 24, 147.
- bar* (dansen) 85, 215, 330.
- baren (*faron*) 24, 148, 155, 165, 177, 354, 363, 423, 425.
- Basin* 8, 11, 46 v., 67, 92, 160, 174, 276, 317 v., 320, 336 v., 351–354, 360, 363–366, 391, 395, 414, 427, 441, 449 v.
- bataten (*boneng*) 21, 23, 26, 29, 41, 43 vv., 57 v., 60 v., 67, 71 vv., 82 v., 91, 96, 100 vv., 109, 112 v., 131 v., 134 v., 139, 143, 146, 155, 159, 171 v., 177, 188, 195, 197–205, 211, 221, 223–227, 234 v., 239, 258, 261 v., 264 v., 269, 271, 273, 275, 281, 284, 286 v., 290, 295, 307, 313 v., 327 v., 331, 335, 337 v., 342, 345, 362, 366, 371, 374 v., 381, 389, 396, 402–405, 407–415, 420–429, 436 v., 440 v., 443, 446–449, 451, 453, 456, 458 v., 466 vv.
- bestuurspost 2, 123, 139.
- betaling 41, 59, 76 v., 91, 119 v., 136, 160, 240, 258, 271, 274, 281, 284, 293, 298, 300, 404, 430, 470.
- bijl (*takol*) 4, 22, 51, 66, 99 v., 109, 126, 128 v., 135, 158, 198, 211, 227, 240, 242, 271 v., 282, 284–291, 293 v., 296 vv., 302, 306, 314, 365, 367 v., 378, 404, 410, 431, 470.
- bis* (toverij) 59, 63 v.
- bloed (*japi*) 68, 77 v., 84, 104, 114, 148, 155, 159–162, 164, 264 v., 268, 347, 363, 379, 395 v., 415, 425 v., 428, 446, 449, 451, 453, 458 vv.
- botdaklon* (weldoer) 339, 383.
- buikstuk van varken (*kang-asum*) 73 v., 144, 166, 264, 332 v., 348, 357, 372, 375, 447, 451–455.
- dansen 43, 45, 51, 85 v., 113, 121 v., 127 v., 130, 135 v., 198, 215, 276, 286 v., 330, 357, 359, 415 v., 418, 436, 462, 470.
- Dawainki* (verhaal) 131 vv., 135–138, 150, 154, 234, 274, 291, 304.
- demonen (*kaseng*) 28, 33, 38–41, 46 v., 51, 58, 67, 70, 77 v., 133–136, 150 v., 153, 155, 157, 163, 171, 174, 196, 199, 209, 221, 223, 265, 304,

- 314, 361, 382, 420, 423, 435 vv.,
439 v., 452, 461-465.
- denon* (sterven, gebrek lijden) 20-24,
28, 32, 71, 93, 101.
- doden* (*alon*) 22 v., 29, 42, 62, 88, 131,
170, 208, 220, 253, 258 v., 262 v.,
265, 348, 351, 400 v., 427 vv., 462.
- domin* (demon) 67, 465 v.
- draagnet* (*men*) 26 v., 42, 61 v., 64, 75,
83, 94, 96, 98 v., 102, 113 v., 132-
135, 138, 141, 151, 159, 167, 171,
195, 199 vv., 221 vv., 234, 257, 264,
266-269, 276 v., 288, 290 v., 293-
297, 299, 314, 327, 331, 335 v., 342
v., 346, 365 vv., 377 v., 391, 396,
400 v., 411, 416, 423 v., 431, 441,
444 v., 448, 462, 464, 470.
- eersteling 43, 131, 134, 171, 328, 338,
350, 374, 381, 411-414, 422, 426
vv., 436, 448, 453 v., 456, 468.
- expeditie 2, 123, 448.
- foleng* (*bair* van een vermoorde) 93, 263.
- gebeente (*kulol*) 98-104, 146 v., 161 v.,
248, 250, 307, 345, 356, 415, 432,
437, 457.
- gezezen (*seron*) 35, 54, 67, 73, 75 vv.,
220, 450.
- graafstok 4, 409 v.
- haren (*kamil*) 44, 96, 148, 171, 174,
266, 334, 344-348, 352, 354 v.,
357, 362 v., 367 v., 370 v., 373, 378,
411, 413-416, 442.
- hart (*diplop*) 27, 371, 395.
- hond 5, 25, 39, 52, 98, 172, 247, 293,
374, 379, 397 vv., 416, 423, 431,
463 vv., 467.
- hoofd (*abol*) 25, 27 v., 66, 74 v., 80,
148, 152, 154, 223, 266, 283, 299,
305, 345, 390, 413 v., 421, 428.
- il-sil* (opstaande paal) 332, 428, 434 v.
- ingewanden (*ol-kumdul*) 148, 266, 347,
379, 396, 441, 447, 451 v., 456.
- invloedrijk (*isoomki*) 206 v., 212, 215,
217 v., 271 v., 275, 289, 292, 322 v.,
405.
- isoomki* (invloedrijk) 188, 207-211,
215, 292, 298, 405, 469.
- jacht 4, 39, 50, 52, 67, 74, 84, 91, 96 v.,
112, 134 v., 215, 255 vv., 260, 263,
326, 331 vv., 347 v., 377 v., 396 v.,
416, 423 vv., 427, 431, 468.
- jamin* (bladgroente) 47, 102 v., 146,
148, 166, 349, 365, 372, 413, 453.
- jol* (pijn, behoefte) 22, 66.
- Juliana-top (*Afom*) 1, 8, 86, 329.
- kabong* (buideldier) 5, 39, 41, 43, 50,
52, 68, 74, 85, 88, 91, 97, 112, 117,
131, 137, 148, 159 v., 173, 248 v.,
255 v., 261, 263, 291, 294 v., 298,
326 v., 329, 331, 336-339, 343 vv.,
347, 350 vv., 359, 362 vv., 368 vv.,
373 v., 377 v., 384, 388 vv., 395,
397-401, 411, 416, 418, 420 v.,
423, 427-430, 436, 440 v., 447, 451
v., 466 vv.
- kaip* (sappige pandanus-vrucht) 214, 364
v., 374, 376, 389 v., 392, 394, 400,
415, 459.
- kakoki* (niet-invloedrijk) 207 v., 210,
251, 405, 469.
- kalk (*ok-disok*) 333, 356, 410.
- kang-asum* (buikstuk van een varken)
73 v., 144, 146, 166, 264, 343, 447,
451-456.
- kannibalisme 13, 92, 259, 265, 267 v.,
279, 344, 398.
- kaseng* (demonen) 33, 38, 40, 43, 46 v.,
382, 465.
- kaurischelp 4, 170, 284, 287, 293 v.,
297 vv., 301, 436.
- kikkervis (*aming*) 5, 112, 133, 138, 160,
263, 377 v., 380-383, 392, 430,
466, 468.
- kleurstof (rode . . ; *mer*) 115, 122, 147,
313, 358.
- knoop 152, 199.
- kop (*abol*) 342-348, 350 vv., 370, 379,
451, 453, 456.
- Kower* (stam) 7 v., 426.
- krankzinnig (*mutanak*) 51, 55.
- Kufel* (stam) 5, 7 v., 44, 244, 254, 256,
265, 267, 334, 348, 352, 354, 415,
418, 448.

- kukrup* (tijdelijke gedaante-verandering) 63, 466.
- Kusikinki* (voorvader) 421, 430 vv., 434 v., 437-442, 464.
- lemne* (dans) 121 v.
- lungom* (offer) 74 v., 165.
- maaltijd (rituele . . .) 102 vv., 145 v., 282, 341, 349, 365, 379.
- mafum* (haarverlengsel) 44, 131, 137, 285, 367 v., 370, 384, 415.
- make-up (*mer*) 122, 132, 142, 313, 357-360, 372.
- malner* (zuster/broer) 145 v., 181, 334, 350, 424 v., 430, 439.
- mannenhuis (*ap-bokam*, *bokam-aip*) 8, 11, 19, 42-48, 52, 56, 58, 67, 69, 72, 74 v., 80-84, 86, 88 v., 94, 99 v., 102 vv., 111 vv., 115 v., 119, 121, 125, 127, 131, 134, 137, 142-146, 148 v., 152, 156, 159 v., 165 v., 169, 173, 188, 194 vv., 201-204, 207 v., 211, 214-219, 222 v., 225 v., 228 v., 233, 240, 249, 256 v., 260, 267, 275 v., 278 v., 283 v., 290 v., 294, 313-332, 335-341, 343-352, 354, 358 vv., 362, 364 vv., 372 v., 375 v., 381, 387, 390 vv., 396 vv., 410-414, 419, 422-425, 427 vv., 435 v., 446 v., 450, 453 v., 456 v., 462.
- masopmoron* (desacraliseren) 142 v., 146, 166, 171.
- melk (*muk-ok*) 162, 166 v., 438, 456 v., menstruatiehut (*ap-dikip*, *ap-sukam*) 111-114, 131, 137, 157, 159, 164, 314 vv., 338, 360, 400, 418, 468.
- men* (draagnet) 94 vv., 377.
- mer* (met vet aangeemaakte rode klei) 115, 142, 147, 152, 275, 343, 356 vv., 362, 364, 367, 370, 376, 383, 388, 411, 423, 456.
- missie 2, 4, 13 v.
- moeras 87, 100, 148, 218, 339, 350, 382, 426, 438 vv., 457.
- mong* (wesp) 53.
- Mopsiwokom* (verhaal) 29, 39, 157, 231, 290 v.
- Mopturuktamonki* (verhaal) 138 v., 150, 331, 348.
- Muju* (stam) 7
- naamgeving (*ningil feton*) 168, 171, 178.
- nal-alut* (sacrale vogel) 160, 255, 289, 333, 361, 369, 374, 376, 379 v., 383, 389, 400.
- nassa-schelp 4, 41, 53, 258, 284, 293 vv., 298 vv., 430, 436.
- ngatoron* (verstevigen) 371.
- ngol* (beginpunt) 60, 271 v., 286.
- ngortnon* (verharden) 155 v., 355 v., 363.
- ningil* (naam, tand) 5, 59, 61, 66, 172, 174, 176, 243, 254, 380, 441.
- ningoron* (koesteren) 164, 233, 339.
- offer (*lungom*) 45, 74 v., 88, 90 v., 93 vv., 97, 100, 131, 417.
- okalut* (geesten) 40-43, 47 vv., 52 vv., 58 v., 75, 77 v., 275 v.
- oksang* (dans) 85, 121 v., 344.
- onderwijzer 50, 123, 290, 295.
- Onkor a* (*i kaka* . . . ; oudste zuster) 46, 92, 171, 184, 346, 352, 363, 365, 441.
- oorlog 13 v., 41 vv., 45, 47, 54 v., 74, 93, 97, 113, 175, 195, 208, 210, 214 v., 240, 252 vv., 256, 258 vv., 264 v., 268 v., 271-276, 278-281, 302 v., 322, 357, 387, 406, 415, 452, 470.
- opossum (sacraal . . . ; *kabong enidoki*) 88, 159-164, 249, 374, 389 v., 395-401, 415, 422 v., 431 v., 434, 437, 440 v., 450, 457, 460, 466.
- oudste (*i bea*) 84, 144 vv., 148, 166, 175 vv., 179, 183 v., 187 vv., 197, 202 v., 207-218, 225, 228 v., 240, 245, 247 v., 262, 269, 272 v., 276, 279, 281 v., 292, 298, 300, 317-325, 328 v., 333, 335, 337, 340 v., 343 v., 346 v., 349 vv., 353, 359, 361, 364, 378 v., 384, 387, 390, 392 v., 406, 421, 424-430, 435, 439, 441 v., 447, 451, 466, 468 vv.
- Paal (opstaande . . . ; *afeng*) 43, 72, 88, 165, 171, 226, 276, 278, 312, 319, 322, 327 v., 331 v., 340, 344, 411, 413, 420, 427 v., 434 v., 453 v.
- paling (*aning safal*) 159, 161, 163, 165, 381 vv., 389, 423, 447, 458, 466, 468.

- peniskoker (*okbul*) 4, 22, 44, 114, 119, 152 v., 372.
- pijl-en-boog 4, 49, 52, 113, 132, 134, 152, 197 v., 205, 208, 212, 220, 225, 227 v., 234, 253 v., 256 v., 262 vv., 277, 281, 378, 417, 425.
- pijn (*jol*) 19, 22, 57, 66 v., 70, 73, 79, 81, 88, 104, 416.
- pisang (*jop*) 30, 41, 47, 51, 54, 56 v., 63, 65, 72, 74 v., 87, 91, 100, 102 v., 132 v., 143-147, 151, 160, 172, 242 v., 269, 328, 333, 349, 360 v., 370, 373, 375, 381, 383, 389, 408, 415, 446, 467.
- sacraliseren (de-) zie *alut-boron* en *masopmoron*.
- schaamrok (*unom*) 4, 57, 67, 78, 114, 119, 159, 203, 223, 346, 350, 379, 432, 438 v., 459.
- schelp (stuk . . . ; *daknam*) 357 v., 371, 422 vv., 429, 440, 447.
- schelpen 22, 54, 58 v., 73, 76, 96, 169, 208 v., 212 v., 215, 234, 240, 258, 260, 267, 271, 281, 285, 288, 358, 370, 423.
- school 4, 19, 38, 123, 202, 269, 295.
- Seramki* (voorvader) 33, 35, 38, 43-47, 67 v., 74 v., 143, 145, 147 v., 165, 326 v., 332 v., 338, 412 vv., 420 v., 435, 437 vv., 452.
- Siripmatolki* (verhaal) 39, 465.
- sir-lakon* (ziener) 34, 49.
- sisil* (met water aangemaakte rode klei) 170 v., 256, 357 v., 376, 455.
- slang (*awot*) 158, 163, 223, 255, 329, 331, 339, 359, 381, 390, 409, 467.
- slapen (*ison*) 23, 39, 82, 133, 145, 150, 222, 329 v., 339, 413, 429.
- sluipmoord 70, 93, 253, 256, 258 v., 262 v., 268 v., 272 v., 279 v., 452, 469 v.
- steen (*tum*) 19 v., 24, 58, 63, 67, 77, 97 v., 104, 109 v., 136, 156, 165, 171, 240, 331 vv., 337 v., 356, 364 v., 411, 413.
- sterven (*denon*) 19-24, 28, 32, 55, 71, 80 vv., 84, 86 v., 93, 166, 176, 263, 416, 466.
- suikerriet (*kit*) 47, 57, 60, 71, 131, 142 v., 159-164, 166 v., 170, 172, 204, 223, 235, 260, 288, 328, 361 v., 364 vv., 371, 374 v., 384, 389 v., 402, 408, 415, 423, 429 v., 432, 434, 437, 439, 446 v., 456 v., 459, 467 v.
- taal (*weng*) 5 v., 13 v., 19, 50, 86, 418, 423 v.
- tand (*ningil*) 5, 59, 66, 172, 254, 257, 380, 441 v.
- taro (*om*) 4, 21, 34, 41, 44 v., 71, 91, 100-103, 132-135, 144 vv., 170, 172, 214, 225 v., 243, 261, 268 v., 283, 295, 313, 331, 333, 338, 340-353, 355, 358, 361 v., 365 v., 370 v., 373-376, 379 vv., 384, 388, 390, 402, 411, 414, 420 v., 423 v., 426 vv., 431, 436, 441 v., 447 v., 451, 453, 456, 468.
- toverij (*bis ta alon*) 93, 104, 229 v., 240, 257-260, 265, 268, 282, 301 v., 471.
- trommel (*wos*) 5, 135, 215.
- Tukon* 8, 11, 43, 46 v., 67, 160, 243, 276, 305, 317, 320, 337, 351, 353 v., 360, 363-368, 391, 414, 441 v., 449 v.
- varken (*kang*) 4, 25 vv., 29, 31, 41, 43 v., 57, 61, 72-75, 77 v., 87, 90 v., 94, 98, 100 vv., 110, 112, 119, 132-136, 138, 144, 150, 154, 159, 166, 172, 184, 209-214, 218, 223 v., 227 vv., 242, 255 v., 258, 260 v., 264, 266-270, 281, 283, 287 v., 290 v., 295 vv., 299 v., 312 v., 315, 322, 327, 329, 332 v., 338, 342, 348, 350 v., 362, 367, 372, 375, 403, 411 v., 417, 423, 425 v., 428 v., 443-452, 454 vv., 458 v., 462 vv., 467 v.
- verharden (*ngortnon*) 155 v., 355 v., 363.
- vliegveld 1 v., 4, 11-14, 22, 25, 37 v., 50, 54, 76, 83, 109, 126, 157, 194, 215, 240, 258, 260 v., 267, 275, 284, 294, 336, 470.
- vogel (sacraal . . . ; *nal alut*) 62 v., 73, 89, 147, 160, 255, 289, 333, 361, 369, 374, 379, 383, 389, 400, 423.
- vuurplaat (*kufet*) 43, 61, 72, 88, 111 v.,

- 136, 148, 159, 165, 171, 201, 203, 205, 222, 226, 234, 276, 278, 306, 309-312, 319, 322, 327 v., 331 vv., 335, 339 v., 342 vv., 347, 349, 372, 396, 409, 411, 413, 420, 425, 427 v., 434 v., 450, 454.
- water (*ok*) 25, 37 v., 40, 50, 71 vv., 75, 85 v., 96, 98, 138 v., 147, 151, 163, 170, 257, 264, 305, 328, 333, 337, 346, 349, 357, 363, 371 v., 375 v., 378, 380, 416, 425, 427 v., 432, 440, 457-460, 464, 468.
- we-japi* (menstrueel bloed) 114, 159 v., 162, 379, 396, 459 v.
- werkverdeling 12, 113, 186, 225.
- wesp (*mong*) 53 vv., 58 v., 63, 73, 147, 370.
- wreker (van onrecht; *awia-min*) 32, 37, 49.
- wos (trommel) 5, 135, 215.
- ziekte 12 v., 32, 34, 54, 56, 59, 61, 64-69, 73 v., 76 vv., 104, 126, 157, 205, 229, 259, 416, 418, 463.
- ziener (*sir-lakon*) 34 v., 49, 52-59, 61 v., 64 vv., 68 v., 71, 73, 79, 94-97, 101, 165, 195.
- zon 5, 25, 171, 173, 308, 314, 448.
- zuster (oudste, zie *Onkor-a*) (broer/zuster - *malner*) 46 v., 67, 92, 102, 104, 117, 138 v., 144-148, 151, 157, 171, 181, 183 v., 193, 204, 346 vv., 350, 352 v., 363, 365, 387 v., 392-395, 399, 418, 424 v., 429 vv., 438 v., 441, 468.

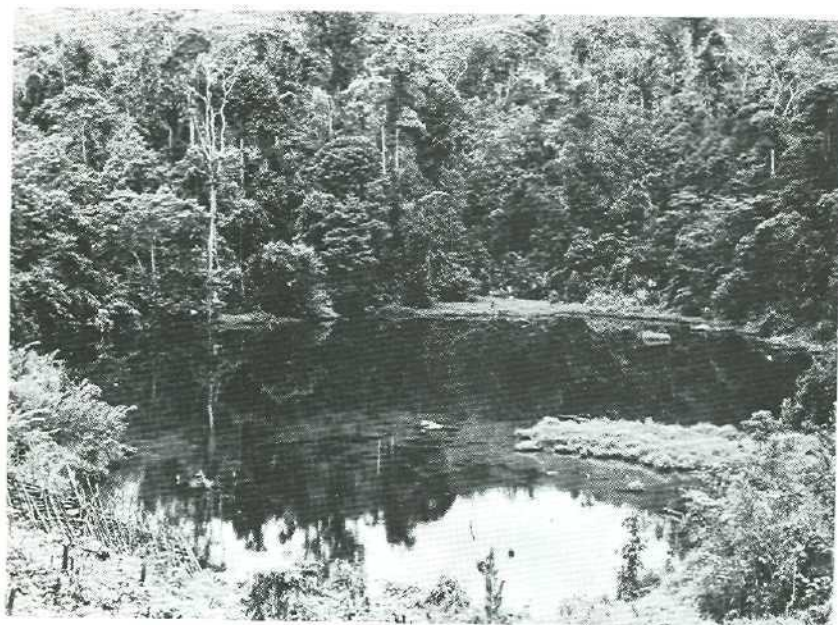
REGISTER VAN BESPROKEN PERSONEN

- Afol 296, 299.
 Alemkor 145, 173.
 Alutbali 145, 216, 298 v., 405.
 Alutdinga Sitokdana 258, 268, 270.
 Alutkur Uropmabin 300 v., 401, 403.
 Alurwo Setamanki 130, 214, 227, 272, 313, 320 v., 364 v., 405.
 Anseripki Setamanki 52, 56 v., 95, 191 v., 209 v., 216, 243 v., 264, 272, 317, 320 v., 331, 334 vv., 345, 352 v., 364 v., 399, 406, 414, 432, 434, 440 v., 448 vv., 456, 461.
 Aserbir Uropmabin 92, 169, 175, 192, 208 v., 215 v., 239, 247, 273, 292, 300 vv., 324, 340 v., 377.
 Asung Kasipmabin 127 vv., 292 vv., 324, 408.
 Atelki Uropmabin 265 v., 279.
 Atungdam Setamanki 62, 75, 175, 207, 258, 260, 265, 267, 272, 280, 319.
 Bakajap Kasipmabin 294, 405.
 Baki Alwolmabin 31, 57, 175, 267.
 Bakonsonki Uropmabin 59, 91, 126-129, 137, 143-146, 148, 215, 239, 260, 292 v., 295, 301 v., 324, 341.
 Baman Uropmabin 26, 91, 127 vv., 142 v., 145, 195, 203, 212, 216, 221, 229, 266, 292 vv., 296-302, 318, 323 v., 366 vv., 371, 404 v., 408 v., 461.
 Bangupki Ningdana 54 v., 174 v., 209, 217, 301, 470.
 Bebopbaki Uropmabin 80, 174, 204, 280.
 Belilingning Lepki 88, 218, 320.
 Binade Kasipmabin 62, 70, 95, 97, 144, 173, 208, 210, 216, 263 v., 270, 272-275, 277, 280, 292, 295 v., 319-322, 371, 398 v., 404, 406, 423, 440, 459, 461.
 Bipnit Urfon 57, 176, 188, 207, 209 vv., 213 v., 218, 239 v., 257, 273 v., 287, 298, 321, 326, 358, 391, 406.
 Bokno Kasipmabin 128 v., 198, 222.
 Bubunok Kasipmabin 295, 320, 325.
 Damdon 297, 301.
 Damenweng Kasipmabin 222, 292.
 Damfakan Kasipmabin 57, 70 v., 79 vv., 94 v., 99.
 Denaweng Urfon 53, 176, 188, 213, 217, 258, 284, 321, 326.
 Dirban Sipka 190, 270.
 Ebilkal Kasipmabin 195, 247, 273, 319, 322, 404.
 Eninki Nalsa 82, 169, 217, 300, 324, 401, 403.
 Etilki Ningdana 406 v.
 Faplep Taplor 127 v., 142, 292.
 Fefan Sipka 320, 322, 403.
 Fenbumen Uropmabin 126, 129, 169, 188.
 Fotmatneng Setamanki 90, 229.
 Ibilweng Sitokdana 260 v., 300, 302.
 Ijaluma Kasipmabin 224, 320.
 Ikakojia 262 vv., 270, 272, 280, 371.
 Ikfakan Setamanki 68, 86, 91.
 Ioka Kasipmabin 67, 140, 142, 144 vv., 169, 173 v., 195, 197 vv., 203, 205, 210, 216, 220, 288, 292 vv., 334, 361 v., 404, 459.
 Jolweng Uropmabin 143, 169, 175, 258, 271, 275, 281, 284, 292 v., 297.
 Kafol Kasipmabin 57 v., 68, 414 v., 419 vv.
 Kajang Ningdana 173, 198, 214 v., 222, 224 vv., 313, 325, 461.
 Kakaunip 144 v., 173.
 Kakaweng Alwolmabin 29, 217.
 Kaklarki Alwolmabin 212, 263, 403.
 Kalakabo Uropmabin 37, 63, 212, 361 v.
 Kalak-Witki 324, 340.
 Kangfung Uropmabin 22, 28, 53, 57, 145 v., 175, 192, 207 vv., 212, 218, 247, 251, 258, 268, 270, 272 v., 280 vv., 317 v., 321, 323 v., 340 v., 401, 403, 405, 470.
 Kangfung jr. 175, 207.

- Kangfungmut Uropmabin 62, 143, 145, 169, 175, 260 v., 269, 271 vv., 280 v., 283, 292, 297 v., 300 vv., 318, 324, 339 v.
- Kasengbir Ningdana 265, 272.
- Kasipalut Kasipmabin 95, 320, 325.
- Kasipdaloki Uropmabin 126, 129.
- Kitokmena Alwolmabin 54, 59, 144, 188, 208-211, 217 v., 220, 247, 272, 281, 321, 323.
- Kitweng Sitokdana 190, 282 v.
- Kewonip 292 v., 295.
- Kobarweng Uropmabin 288 v.
- Kolbakon Siktaop 127, 129, 137, 239 v., 324.
- Kukrupki Urfon 254, 326.
- Kunopmen Uropmabin 62, 292 vv., 297, 340.
- Kuweldirban Setamanki 81, 227, 292, 317, 364 v.
- Lesan Urfon 19, 239, 326, 358, 362, 391, 461.
- Mangoljondokrar Urfon 160, 173, 176, 204, 207, 209, 211, 217 v., 244, 258, 306 v., 321, 323, 326.
- Mibakur Uropmabin 144, 191 v., 280, 317, 321.
- Miminsine Uropmabin 203, 209, 212, 292 v., 296, 298 v., 301, 317 v., 323 v., 340 v., 408, 464.
- Mirfoja Kasipmabin 261, 361.
- Moklori Sitokdana 260, 265 v., 272, 279.
- Mopkor 202, 204, 217.
- Mukon Uropmabin 297, 367, 371.
- Nemennol Sitokdana 269 v., 281.
- Ngangantamen Uropmabin 148, 207.
- Ngulanweng Uropmabin 128, 195, 203, 299, 324, 408, 463.
- Nilfum Alwolmabin 88, 258, 262 v., 272, 274 v., 281, 421.
- Nofutwok Uropmabin 55, 58, 62, 174, 208, 298, 317 v., 323, 340.
- Nongwok Kasipmabin 56, 96, 197, 203, 207 v., 210, 224, 228, 361 v., 405 v., 408 v.
- Okminka 280, 321.
- Oktanton Alwolmabin 220, 260 v., 323.
- Sambil Ningdana 214 v., 324 v., 405 v.
- Sara Uropmabin 94 v., 173, 198, 212 v., 239 v., 284 v., 318, 324, 340.
- Sengweng Alwolmabin 55, 247, 406.
- Serembak Kasipmabin 95, 208, 247, 262, 270, 319 v.
- Silipmen Uropmabin 169, 190, 263, 272, 282, 340.
- Simon Setamanki 75, 258, 261.
- Sumnong Setamanki 227, 364 v.
- Takan Alwolmabin 190, 273 v., 321, 406, 408.
- Talarweng Kasipmabin 288, 296, 298-301, 323.
- Tangontap Urfon 55, 160 vv., 176, 210, 261, 274, 321, 326, 365, 404, 406.
- Tekel Mimin 263, 280.
- Tibip Setamanki 127, 129, 137, 195 v., 198, 239, 377.
- Titan Kasipmabin 137, 228.
- Wengbetan Kasipmabin 52 vv., 56 vv., 68, 70, 361.
- Wengdinem Asiki 190, 403.
- Wengfarip 144 v.
- Weripki Kasipmabin 52 v., 62, 175, 294, 296, 299 vv.
- Wesolop Uropmabin 207, 217 v.



Afb. 1. Zicht op de Okbi-vallei



Afb. 2. Alengsit, meertje in de Apmisibil



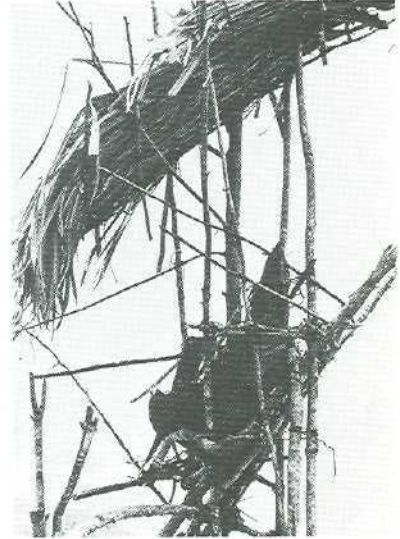
Afb. 3. Bij de opstaande paal
in het sacraal mannenhuis



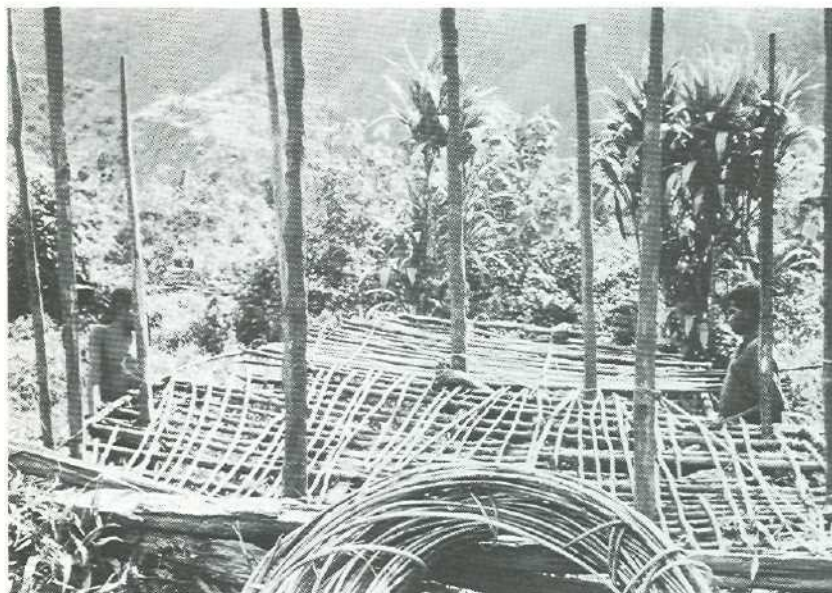
Afb. 4. Mangoljondokrar voor het
sacraal mannenhuis te Benjakwol



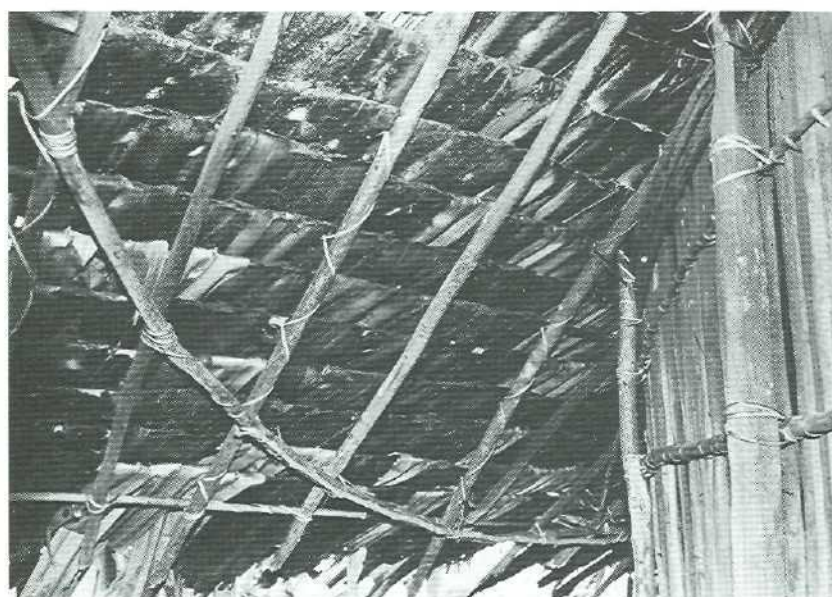
Afb. 5. Warokki Alwolmabin met gezin



Afb. 6. Dodenstellage



Afb. 7. Staanders en vloer van een nieuw huis



Afb. 8. Onderkant van de dakbedekking



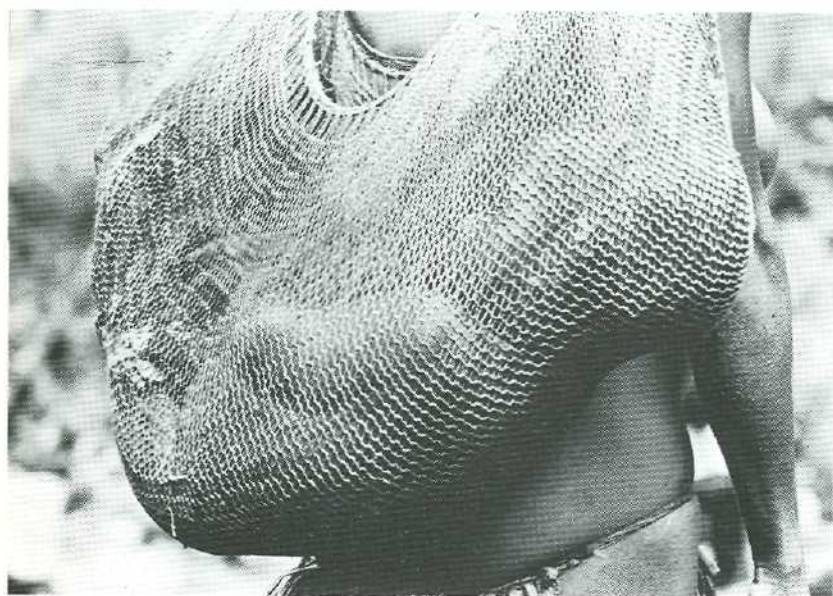
Afb. 9. Titan Kasipmabin met gezin



Afb. 10. Mopkor, de overgrootmoeder te Bencjakwol



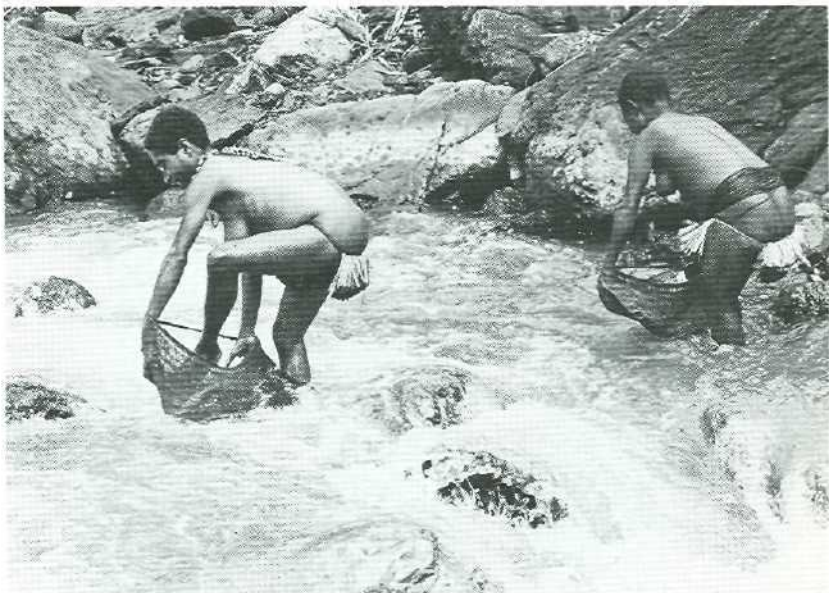
Afb. 11. Kinderen



Afb. 12. Gedragen in een net



Afb. 13. Kikkervisjes aan stokje geregen



Afb. 14. Kikkervis vangen met draagnet



Afb. 15. Taro-aanplant



Afb. 16. Echtbaar bij tuinvuur



Afb. 17. Het ritueel van de bataten-eersteling



Afb. 18. Jongeman



Afb. 19. Jongen met mafum



Afb. 20. Moeder en zoon



Afb. 21. Langs de oever van de Okbi