

AMAKANE

EEN KENNISMAKING MET DE MONISTAM

DOOR

JAN VAN DER HORST OFM

Woerden, 27 Maart 1995

VOORWOORD

Dit werkstuk, dat u nu in handen houdt, wil een eerste kennismaking zijn met de Monistam, welke leeft in het bergland van Irian Jaya, de meest oostelijke provincie van Indonesië, waar ik vanaf Juni 1971 tot aan 1 Januari 1978 permanent en van toen af tot aan eind 1984 jaarlijks ongeveer gedurende drie maanden heb mogen verblijven.

Mijn taak was niet om in het Monigebied antropologisch onderzoek te verrichten, maar om daar pastor te zijn. Uit de persoonlijke overtuiging dat pastoraal, indien het werkelijk pastoraal zal willen zijn, moet vertrekken daar waar de mensen staan, heb ik mij voor zover de tijd het me toeliet bezig gehouden met de adat van de mensen waar ik tussen mocht leven en die na verloop van tijd hebben aanvaard zoals ik ben, met mijn eigenaardigheden, zoals ik geprobeerd heb hen te aanvaarden zoals zij zijn. Ik heb geprobeerd om geen be- en veroordelende instantie te zijn die van buiten af bepaalt wat bepaalde gebruiken betekenen en daar dan goed- of afkeurend tegenover staat. Hier ben ik echter tijdens mijn verblijf niet altijd in geslaagd. Dit heeft echter nooit tot botsingen geleid.

Ik had het geluk dat mijn naaste medewerkers in het pastorale werk mensen waren die, ofschoon met slechts een zeer lage opleiding (verschillenden hadden niet eens de lagere school doorlopen) zeer toegewijd waren en een grote openheid tegenover mij hadden. Met hen ben ik op zoek gegaan naar de achtergronden van het leven der Moni die ik ontmoette. Dit proces dat we met elkaar doorgemaakt hebben was voor zowel voor mij als voor hen een verhelderende ervaring, en maakte duidelijk waar we stonden en wat onze drijfveren waren. Het was een bewustwordingsproces dat we samen doorgemaakt hebben.

Uiteindelijk lag bij mij de gedachte voor dat ik als buitenstaander nooit kan en mag bepalen hoe hun leven gestalte moet krijgen. Ik kon alleen bepaalde waarden laten zien, zowel van hun eigen adat als van de boodschap die ik vanuit mijn opdracht als "missionaris" bracht, in de hoop en de verwachting dat men dan zelf een verantwoorde beslissing kon nemen en aan de gevonden waarden een vorm, die aan hun leven aangepast is, zou geven.

Vanuit dit perspectief is dit werkstuk geschreven, dit was mijn optiek welke het gehele werkstuk doordrenkt.

Door mijn werk als pastor had ik het geluk om ook het vertrouwen van de vrouwen te verwerven. Hierdoor is het mij soms gelukt om over een bepaald onderwerp de mannen en de vrouwen met elkaar in gesprek te brengen, al was dit dan steeds beperkt tot een kleine groep.

Ik heb dit werkstuk een kennismaking genoemd omdat juist in een eerste kennismaking de mens voor de grootste ontdekkingen komt te staan, omdat men dan nog niet gehinderd wordt door al of niet juiste vooronderstellingen.

Pater B.O. van Nunen ofm, die in de vijftiger jaren een masterthesis geschreven heeft over de Moni-enclave in Kugapa, wil ik mijn dank betuigen. Hij heeft de moeite genomen om het manuscript door te lezen en van kanttekeningen te voorzien. Tevens heeft hij mij toestemming gegeven om van zijn thesis gebruik te maken.

1. Het land waar de Moni leeft

1. HET LAND WAAR DE MONI LEEFT.

A. VERSPREIDINGSGBIED.

"*Moni*" is de naam die over het algemeen voor deze stam gebruikt wordt, maar deze naam is sterk door het Ekagi beïnvloed. De stam wordt algemeen gekend onder de, door de eerder gecontacte Ekagi-stam, gebruikelijke benaming "*Mo*". Hieraan is het voor de Moni-taal gebruikelijke achtervoegsel *-ni* gekoppeld, zodat de benaming "*Moni*" eigenlijk een combinatie is van een Ekagi- en een Moniwoord. Deze stam noemt zichzelf "*Miga-ni*", hetgeen betekent: de echte mensenstam. *Miga* betekent "echt", "de eigenlijke" en *-ni* is de uitgang voor mensengroep, stam, clan. Zo is "*Isani*" de Isa-stam (zo noemt de Moni de Ekagi-stam). Het woord *miga* komt ook in andere samenstellingen voor zoals bijvoorbeeld in "*miga buta*" hetgeen betekent: echte wond/zweer. Deze "echte wond" is de framboesia die tot voor kort ongeneeslijk was voor de bewoners van het Centrale Bergland. Deze zweer genas niet, maar bleef in allerlei vormen de mensen bij met alle gevolgen die framboesia in het tweede en derde stadium voor de mens heeft. Het is dus een zweer in de echte zin van het woord. Zo zijn de *Migani* in hun eigen mensbeeld pas mensen in de volle betekenis van het woord en alle andere stammen zijn eigenlijk maar mensen in een afgeleide betekenis.

Omdat in het weinige dat over de *Migani* geschreven is - mij zijn slechts twee publikaties bekend, waarvan er dan nog een gaat over de groep *Migani* welke in *Kugapa* verblijft - steeds over hen gesproken wordt als de *Moni*, en dit ook de naam is welke door de bestuursinstanties aan hen gegeven wordt, zullen wij ook hen in het vervolg *Moni* noemen.

De *Moni*-stam leeft in het Centrale Bergland van Irian Jaya. Zij bevolkt twee grote dalen ten noorden van het Nassaugebergte, namelijk de *Dugindoga* en de *Kemandoga*, twee dalen waarvoor respectievelijk de rivieren *Dogabu* en de *Kemabu* stromen (*-ndoga* zou men kunnen weer-geven met: stroomgebied). Ik schat het aantal leden van deze stam in deze twee dalen op 20.000 tot 25.000 mensen. Een klein aantal, een paar duizend mensen, bewonen de zuidelijke dalen van het Nassaugebergte en, tenslotte, een kleine groep van een paar honderd mensen bewoont het gebied van *Kugapa* genoemd wordt, ten oosten van *Enarotali*. Deze laatste groep wordt ook wel *Kugapani* genoemd. Deze bewoners van *Kugapa* zijn ongeveer 300 jaar geleden uit het eigenlijke stamgebied (*Dugindoga* en *Kemandoga*) naar de *Domandoga* vertrokken (op de zuidelijke hellingen van het Nassaugebergte) en ongeveer 75 tot 90 jaar geleden zijn er enkele leden van de groep in de *Domandoga* via de *Dedematugapa* (een hoogvlakte) in *Kugapa* terechtgekomen. Men kan dus stellen dat vanuit de *Dugindoga* en de *Kemandoga* de andere twee gebieden bevolkt zijn. Dat deze uittocht uit het eigenlijke stamgebied ongeveer 300 jaar geleden heeft plaatsgevonden, heeft Dr. Piet van de Stap ofm op grond van taalvergelijking waarschijnlijk gemaakt. Vanuit *Kugapa* is midden in de jaren dertig *Soadakigi* met een kleine groep naar *Itouda* in de *Kamu*-vallei verhuisd.

B. TOPOGRAFISCHE AANTEKENINGEN

De *Kemandoga* is het stroomgebied van de *Kemabu*-rivier. Deze rivier ontspringt op de noordflank van het Carstenszgebergte en wringt zich dan in westelijke richting door het gebergte heen om buiten het *Moni*-gebied van naam te veranderen in *Degeiwo* en een vrij scherpe wending naar het noorden te maken om tenslotte in de zee zijn tocht te beëindigen. Zijn oorsprong ligt op ongeveer 3.600 meter boven zeeniveau en als hij een honderd kilometer verder het *Moni*-gebied verlaat en de *Degeiwo* wordt, is hij reeds tot 300 meter gedaald. De noord- en zuidoever van de

1. Het land waar de Moni leeft

Kemabu wordt gevormd door bergen en heuvels die tot vijftienhonderd meter boven de rivier oprijzen. Van deze hellingen, met vele kleine zijdalen die steil omhoog gaan, stromen talrijke beken en riviertjes naar de Kemabu toe.

De Kemabu doet zijn naam eer aan: "*kema*" is namelijk de oksel van mensen en zoals de oksel een scherpe hoek vormt tussen arm en zijde, zo stroomt de Kemabu door de scherpe hoek die door de noordelijke- en zuidelijke bergketen van haar stroomgebied gevormd wordt. Op deze hellingen bevinden zich de tuinen en de huizen van de bevolking. In een van de dorpen, *Bidai* (3°58' Z.B.; 137°38' O.L.), dat op een hoogte van 1.690 meter boven zeeniveau ligt, heb ik over acht jaar een gemiddelde neerslag gemeten van 2.915,6 mm per jaar met een topjaar van 4.222 mm regen en een "droog" jaar van 2.265 mm. Het gemiddelde aantal regendagen bedroeg 229,8. Het oerwoud (*mbidi*), dat deze bergen nog grotendeels bedekt, kan men tropisch regenwoud noemen.

Ten noorden van *Bidai* ontspringt de *Dogabu*-rivier welke naar het oosten zijn weg door de bergen zoekt. Het dal van de *Dogabu* wordt *Dogindoga* genoemd, en hier vindt men het bestuurlijk centrum in de nabijheid van het dorpje *Bidogai*, (2.165 boven zeeniveau) dat op een dag lopen ten oosten van *Bidai* ligt. Hier heb ik tijdens mijn verblijf in het Moni-gebied het grootste deel van mijn observaties gedaan. De *Dogabu* wordt in zijn loop naar het oosten belemmerd door de *Ngunubudu*-berg, welk zijn toppen tot boven de 4.000 meter uitsteekt. Deze vormt de grens van het Moni-gebied, en hier buigt de *Dogabu* naar het noorden om dan *Boven-Rouffaar* te gaan heten en in de *Idenburg*-rivier uit te monden.

Als we vanuit de *Dugindoga* of vanuit de *Kemandoga* naar het zuiden trekken komen we in een zeer ruw berglandschap met ontelbare "Sinkholes". Daar het gebergte voor het grootste gedeelte uit kalksteen bestaat, heeft regen en wind een grote inwerking op het gesteente. Vooral op hoogten waar de begroeiing miniem is heeft het regenwater de zachtere gedeelte van het gesteente weggespoeld en een "broken bottle"-landschap achtergelaten. De hardere steenlagen staan als duizenden naalden omhoog en zijn even scherp als naalden. Alhoewel deze gebieden voor schoendragers al moeilijk te begaan zijn, gaan de Moni, zonder schoeisel, naar deze gebieden om te jagen op de kuskus (een opossum)(*so*). Door dit gebied heen trekt men naar de *Leonard Darwin Range*, oftewel de *Bondegepigü*. *Pigü* is het Moniwoord voor "berg" en duidt op een groot hoogteverschil met de plaats waar de spreker staat. Het is dus een relatief begrip, want naarmate men de berg beklimt en dus dichterbij de top komt, wordt de *pigü* een "*pone*" (heuvel) daar het hoogteverschil kleiner is geworden. Ten zuiden van deze *Bondegepigü* ligt op een hoogte van ongeveer 2.700 meter een plateau welke *Dedematugapa* genoemd wordt. Dit plateau voert naar de zuidelijke flanken van het *Nassaugebergte*. Hier, op de zuidelijke flanken vindt men de *Zabu*-, de *Dabu*- en de *Domabu*-rivieren. Dit gebied staat bij de Moni van de *Kemandoga* en *Dugindoga* bekend als *Zando* en hier verblijven 2.000 tot 3.000 Monies. Dit gebied kan vanuit *Bidogai* en *Bidai* bereikt worden via de *Bondegekita* (*kita* is een smal pad door het bos) oftewel de "Bovenweg".

Kemandoga, *Dugindoga* en *Zando* hebben gemeen dat het gebied gekenmerkt wordt door het sterk versneden berglandschap. Op steile hellingen met slechts een dunne laag humus moet men de tuinen aanleggen. Als van deze hellingen de bomen geveld zijn is het gevaar voor aardverschuivingen (*kumba*) groot, vooral wanneer het na een periode van droogte hevig gaat regenen. In een droge tijd (welke slechts vier tot vijf dagen behoeft te duren) krijgt men scheuren in de grond waardoor het water binnendringt en op de grens van steen en grond een papje gaat vormen waarop de bovenliggende grondlaag naar beneden gaat schuiven. In deze gebieden vindt men dan ook talrijke *kumba*.

1. Het land waar de Moni leeft

Ten westen van de Bondegepigü en ongeveer 16 km ten oosten van Enarotali op een hoogte van 1.850 meter boven zeeniveau vinden we het heuvelachtige gebied van de Moni die in Kugapa wonen. Kugapa ligt in de vallei van de *Weabu* en de bewoners van Kugapa worden door de mensen uit de Kemandoga en Dugindoga dan ook wel *Weandogani* genoemd. Dit gebied is relatief vruchtbaar en heeft een redelijke laag humus met een goede drainage.

C. ALGEMENE SITUATIE

Hetgeen hier gezegd gaat worden heeft vooral betrekking op de situatie in de Kemandoga en de Dugindoga.

Een van de eerste dingen die op vallen wanneer men in het Moni-gebied komt is het grote verschil met de Ekagi-stam, die pigmeïde trekken vertoont. De Moni is forser dan de Ekagi, hij maakt een gezondere indruk. In vergelijking echter met de twee andere stammen die in de Oost-Dugindoga leven, namelijk de Dani en de Ndaüwa, maakt de Moni een minder uitgegroeide indruk en heeft hij meer uiterlijke gelijkenis met de Ekagi. Volgens de Moni in de Dugindoga is er een duidelijk lichamenlijk verschil tussen hen en de Ekagi:

Tijdens een van mijn tournees in de Dugindoga kwam ik op een kruispunt van bossen waar enkele voetafdrukken in de modder stonden. Mijn begeleider wierp er een vluchtige blik op en zei me dat er daar die morgen mensen van de Ekagi-stam gelopen hadden. Ik was verbaasd over de stelligheid waarmee dit gezegd werd en vroeg hoe hij dat zo zeker wist. De begeleider zette zijn voet naast de afdruk van onze voorgangers in de modder en vergeleek de twee voetafdrukken. Hij wees op het verschil in de afdrukken van de grote teen; zijn eigen teenafdruk was aanmerkelijk breder dan de afdruk van de Ekagi. Hij zei dat dit hetgeen was waaraan men een Ekagi van een Moni kan onderscheiden.

Een volgend punt dat opvalt is het grote aantal abnormale, cretine kinderen in de Dugindoga en Kemandoga. In deze twee dalen is struma endemisch. Onderzoekingen hebben uitgewezen, dat de bodem praktisch geen jodium bevat, waardoor de bevolking een chronisch gebrek aan dit mineraal heeft. Dit heeft tot gevolg dat zeer velen van de bewoners een opgezette schildklier hebben. Dit verschijnsel noemt de Moni "*Mabo*". Volgens mijn gegevens leidt dit tot het grote percentage cretinisme onder de kinderen (die als eersten ten slachtoffer vallen aan ziekten en als eersten in aanmerking komen om gedood te worden in tijd van een oorlog die te lang duurt omdat een "gelijke stand" in slachtoffers niet bereikt wordt (zie het hoofdstuk 11). De frequentie van cretinisme laat zich aflezen uit het gegeven dat in een van de oorsprongsverhalen de eerste mensen een man en een vrouw waren welke een "*ndeba*" (cretin) kind hadden. Dit is waarschijnlijk een van de redenen van het hoge percentage kindersterfte in deze twee gebieden, welke een lange tijd rond de 65% heeft geschommeld en momenteel, dank zij allerlei invloeden van buiten, teruggedrongen is tot rond de 30%.

Een andere reden voor het hoge percentage kindersterfte, welke ook veel slachtoffers onder de volwassenen maakt, is de pneumonie en andere longziekten zoals astma en bronchitis (echter geen TBC). Deze doodsoorzaak hangt nauw samen met klimatologische factoren. De dagtemperatuur ligt bij zonnig weer tussen de 26° en 32° C, zo gauw echter de zon in de namiddag achter de regenwolken verdwijnt, kan de temperatuur in korte tijd dalen tot 15° en lager. Voegt hierbij de regen, welke de afkoeling nog versterkt, en men heeft de reden van verkoudheid en pneumonie. Daar men de gewoonte heeft om koortsige kinderen af te koelen door ze in de wind te dragen, dan begrijpt men ook het hoge percentage kindersterfte.

Astma en bronchitis vinden onder andere hun oorzaak in de behuizing. In een huis brandt altijd vuur en daar er geen schoorsteen is kan de rook niet uit het huis wegtrekken. Hij blijft, in het enige vertrek waaruit de woning bestaat, hangen en moet zijn weg naar buiten zoeken door de kieren in de wand en de dakbedekking. De rook slaat op de longen en de ogen en geeft daar irritaties en ontstekingen. Het aantal oogziekten is dan ook vrij hoog, al heb ik daar geen juiste percentages van.

Een andere kwaal die, evenals de oogziekten en ziekten van de ademhalingsorganen, evenmin specifiek is voor de Moni-stam, is de framboesia. Vooral bij oudere mensen kan men nog de verwoestingen zien die de *miga buta* kan aanrichten als zij niet adequaat behandeld wordt. Gelukkig is hieraan een eind gekomen door de komst van penicelinepreparaten (PAM).

Vooraf bij kinderen kan men nog een groot aantal roodharige aantreffen. Dit rode haar duidt op ondervoeding, op een te eiwitarm dieet. Dit treedt vooral op bij kinderen die gespeend worden en van borstvoeding over moeten schakelen op het dagelijkse voedsel van zoete aardappelen (*mbadaga*) dat zeer proteïnearm is. Vooral in deze levensfase zijn de kinderen erg bevattelijk voor allerlei ziekten.

Als men dit lijstje van meest voorkomende ziekten in ogenschouw neemt, dan kan men begrijpen dat het levensprospect voor de Moni niet veel hoger ligt dan 35 jaar. Alleen de zeer sterken behalen de middelbare leeftijd. Het leven is een strijd om het dagelijkse brood en om het naakte bestaan. Het begrip "gezondheid" en "gezonder zijn dan" wordt in het licht van deze gegevens wel een erg relatief begrip.

Als laatste aantekening bij dit inleidende hoofdstukje kan vermeld worden dat in de tijd van mijn verblijf in de Kemandoga en Dugindoga de vrouwen gemiddeld 2,47 kinderen kregen die de huwbare leeftijd bereikten.

2. DE WOONOMGEVING VAN DE MONI

Wanneer we voor de eerste keer over het gebied vliegen waarin de Moni zijn huisvesting heeft, vragen we ons misschien af: "Waar leven nu al die mensen?", want we zien nauwelijks dorpen en huizen. Alleen hier en daar duidt het opstijgen van rook dat er daar beneden toch mensen wonen. Ook de tegen de hellingen liggende open plekken in het bos en de duidelijk zichtbare tuinen in de lagere gedeelten van de dalen duiden er op dat er mensen moeten wonen. Dit geeft al een eerste aanduiding van hoe de Moni leeft. Hij leeft niet zoals zijn nabuurstam de Dani en de Ndauwa en Wodani in duidelijk gestructureerde dorpen, maar hij leeft meer in een solitair gezinsverband. Van dorpen mag men bij de Moni eigenlijk niet spreken: hij leeft in kleine, tamelijk autonome wooneenheden welke variëren van één tot tien huizen. Deze wooneenheden liggen tamelijk ver van elkaar; de afstand varieert van tien minuten tot meer dan een uur lopen. Deze afstanden gelden dan voor de gehuchten die in een dal liggen. De onderlinge afstand tussen de verschillende dalen kan zelfs verschillende dagen lopen bedragen. Als men nu probeert het aantal inwoners in zo'n gehucht vast te stellen, dan kan men uitgaan van de proefondervindelijk bevestigde regel dat er gemiddeld 2,5 mensen in een huis wonen.

Elk gehucht bestaat uit een aantal huizen waarin een man met zijn vrouwen en kinderen met eventueel hun vrouwen leven. Dit vormt een afgerond geheel dat echter ook weer niet te groot kan worden omdat de aard van het gebergte niet toestaat dan een te grote groep op één plaats verblijft, daar er dan niet voldoende tuingrond meer voorhanden is. De zoons van een man gaan dan ook al gauw naar een andere plek, om daar een vestiging voor zichzelf te beginnen, alhoewel dit meestal wel geschiedt op de grond van de clan. Voor hun levensonderhoud zijn deze mensen afhankelijk van hun eigen activiteit: de tuin is van het allerhoogste belang voor hen, met het fokken van varkens en de jacht in het oerwoud als op een na belangrijkste bezigheid om in het dagelijkse "brood" te voorzien. Het oerwoud voorziet niet in voldoende voedsel om daar volkomen van afhankelijk te zijn, alhoewel men als men op jacht is wel enkele weken van de opbrengst van het bos kan leven.

Het land kan men in drie grote categorieën verdelen welke elk een eigen gevoelswaarde voor de Moni heeft. Allereerst is er de tuin die onder bewerking is, die nu de bron van het dagelijkse voedsel is. Deze gecultiveerde tuin wordt "*indo*" genoemd in tegenstelling tot "*kagi*" wat een tuin in aanleg is en gerekend wordt als behorend tot de invloedssfeer van de "*mbidi*", het oerwoud dat nog grotendeels maagdelijk bos is. Vervolgens is er het land dat vroeger onderbewerking is geweest maar dat nu braak ligt. Deze braakliggende stukken land worden "*budi*" genoemd. *Budi* betekent: kracht, sterkte, en hierin spreekt de gevoelswaarde mee dat men zich met deze stukken land verbonden voelt omdat men, ofwel zelf ofwel in de figuur van een voorvader, hier de kracht tot leven van gehaald heeft, of beter gezegd, omdat dit stuk land de familie en dus mij als lid van deze familie leven heeft gegeven. Tenslotte is er dan het oerwoud, de *mbidi* welke een ambivalente waarde heeft en zeker niet waardeloos is omdat men daarin via de jacht voor een stuk in de vleesvoorziening kan zorgen en men allerlei waardevolle materialen vindt die men nodig heeft voor het leven in en op de *indo*.

Elke woning heeft een tuin (*indo*) rond het huis en meestal ook nog een tuin in het bos. Men kan echter ook zeggen dat huis pas een huis is als het in een tuin staat. Een bouwsel dat onderdak geeft en zomaar in het bos aangetroffen wordt, wordt "*kitai*" (bivak, hut) genoemd; staat er echter een omheining rond en is de grond bewerkt dan wordt het "*i*" (huis) genoemd. Een stuk grond wordt *indo* (tuin) genoemd doordat er een "*i*" (huis) op staat, en een "*kitai*" (bivak) wordt "*i*" (huis) doordat het in een tuin staat. Tuin en huis zijn aan elkaar gerelateerd. Ook in de

tuin in het bos staat een onderdak dat "i" genoemd wordt, ofschoon het vaak een zeer primitief en tijdelijk bouwsel is. In deze tuinen zal men geregeld enkele dagen werken, niet alleen omdat men het voedsel van deze tuin nodig heeft, maar ook om de kans te hebben enkele dagen de geueugten van het oerwoud te genieten. Als de tuin rond het huis in het gehucht uitgeput raakt, bestaat de mogelijkheid dat een gezin/familie naar deze tuin in het bos verhuist en daar dan een nieuwe nederzetting begint.

De "budi" heeft niet alleen waarde als toekomstige tuingrond, maar heeft ook een heel andere gevoelswaarde en aantrekkingskracht. Daar dit vroeger een tuin was, is de houtopstand gering en vormt hij een uitgekozen plek om als oorlogsterrein te dienen. Ook de kinderen appreciëren deze plekken als speelplaats. Hier leren zij om vallen te zetten voor ratten en ander kleinwild, waarvan de opbrengst voor hen zelf is en een welkome aanvulling vormt op het eiwitarme menu. Ook is het een uitgelezen plaats om de bekwaamheid in het boogschieten te verkrijgen en te beproeven in de jacht op vogels. Hier worden de jonge Monies getraind voor het toekomstige leven als volwassenen. Wanneer zij adulten zijn wordt de schoonheid en de aantrekkingskracht van de *budi* in vele liederen bezongen, waarbij ook een heimwee naar de tijd dat men nog onbezorgd op de *budi* zijn tijd kon doorbrengen in doorklinkt. Hier heeft men ook de eerste seksuele ervaring.

De omgeving van een Moni-nederzetting wordt ook gekenmerkt door de aanwezigheid van de "domobo", een casuarine. Deze houtsoort is zeer nuttig in het leven van de Moni; niet alleen dat het hout goed brandhout oplevert, ook de boombast wordt gebruikt als dakbedekking en de plek waar deze boom geplant wordt, wordt droger dan zijn omgeving. Daarom wordt hij vaak geplant op stukken grond die moerassig zijn, om zodoende in de toekomst een stuk grond te verkrijgen dat bruikbaar is als tuingrond. Als hout voor een omheining rond de tuin is het minder geschikt, omdat de planken die men van de stam afsplijst snel door de houtworm worden aangetast en rotten. Wel wordt hij in zijn geheel als onderste laag bij een omheining gebruikt, omdat hij door zijn omvang en daardoor door zijn zwaarte een goede bescherming biedt tegen het binnendringen van wilde varkens in de tuin. Deze boom komt alleen voor op plaatsen waar mensen wonen of hebben gewoond. In het wild komt hij niet voor. Iedere boom heeft een eigen eigenaar en het eigendomsrecht wordt op de kinderen overgedragen. Waar deze boom vandaan komt is mij onbekend gebleven.

De *mbidi* of het oerwoud wordt als een plek vol gevaren gezien omdat daar zeer veel geesten ronddwalen. Ofschoon dit de algemene opvatting is, verblijft men graag in het oerwoud alsof het bos een aantrekkingskracht op hen uitoefent (en niet alleen op hen, ook op mij: na een tournee van drie tot vier weken beloof je jezelf dat je nooit meer dat vervloekte bos ingaat, maar na een paar weken trekt het toch weer zo dat je je spullen weer inpakt en op tournee gaat). Het is iets dat de mensen bedreigt, maar dat hem ook aantrekt om de uitdaging aan te gaan. Buiten deze gevoelsmatige zaken die de Moni dwingt om het bos in te gaan om zichzelf te bewijzen, moet hij ook wel het bos in omdat daar veel belangrijke zaken voor het dagelijkse leven gevonden worden. Het is een bron van eiwit in de vorm van ratten, kuskus (boombuidelrat), boomkangoeroes, etc., en men vindt er zeer veel rotan dat men nodig heeft voor het bouwen van huizen, omheiningen, etc. In het bos vindt men de bomen met een rechte nerf, welke met de bijl gemakkelijk tot planken verwerkt kunnen worden, men vindt er de houtsoort waarvan men touw kan spinnen dat tot netten geknoopt wordt. Men vindt er de pandanusboom, waarvan de bladeren, afhankelijk van de soort, gebruikt worden om regenkappen (*igi*) te maken en andere om er de tabak in te rollen (*kobe*). De pandanusboom geeft ook verschillende soorten vruchten die hooglijk door de Moni geapprecieerd worden, zoals de "koa" en de "dau" die zeer vetrijk zijn.

Vooraf bij volle maan is het "druk" in de *mbidi*. Grote groepen van jonge mannen trekken dan het bos in om bij het maanlicht op jacht te gaan naar "so" (kuskus), "madabiso" (een soort mierenegel of aardvarken) en andere soorten wild. Als men de kans heeft op het spoor te komen van een "tau wogo" (*tau* = geest, wild; *wogo* = varken) of een "zugi" (casuaris, een groot soort loopvogel ter grote van een struisvogel), dan raakt iedereen in vervoering en rust men niet voordat deze grote bronnen van vlees verschalkt zijn.

De jacht op het kleinwild is niet alleen een sportief gebeuren, maar de opbrengst kan verkocht of uitgedeeld worden in de nabuurschap en staat gelijk met vlees van een gefokt varken. Dit geeft groot prestige in de groep. Dit is dan ook de reden dat de mannen vaak de staartjes van de kuskus als armbanden om de bovenarm dragen of dat hun vrouwen hele sieraden van de staarten van de kuskus maken en deze om hun nek hangen. De kaken van de kuskus worden in het huis tegen de achterwand gehangen, tezamen met de onderkaken van de gegeten varkens. Dit is niet alleen decoratief, maar is ook een teken van de macht der huiseigenaar en heeft dezelfde functie als men in Europa in landhuizen ziet waar men ook jachttrofeën tegen de muur heeft hangen om bezoekers te imponeren en eigen handigheid ten toon te spreiden.

Voor de jacht heeft men vaak honden afgericht. Deze honden worden dikwijls als jonge hondjes in het bos gevonden en mee naar huis gebracht waar ze opgroeien zonder vlees te krijgen. De honden leven dan van het afval van het eten van de mens. Dit wordt gedaan opdat ze niet zelf met de buit aan de haal gaan. Als men op kuskus-jacht is en honden meeneemt, dan speuren de honden de bomen op waarin de kuskus - een nachtdier - zich ophoudt. Hij gaat onder de boom zitten janken (blaffen kan men het niet noemen) en roept zo zijn baas naar de plek toe die dan niets anders toe doen heeft dan het beest uit de boom proberen te schieten met een speciale pijl. Ook voor de jacht op de *madabiso* heeft men het gebruik van honden nodig omdat de *madabiso* in een ogenblik in de grond kan verdwijnen door een gat te graven met zijn krachtige klauwen. De taak van de hond is om de prooi steeds op te blijven jagen zodat het dier geen kans heeft om stil te staan en te graven. Zo krijgt de jager de kans om het dier met zijn pijl in het kwetsbare gedeelte van het lijf te treffen.

Men kan de indruk krijgen dat al de grond vrij ter beschikking staat van iedereen, maar niets is minder waar. Het gehele gebied waar de Moni zijn woon- en verblijfplaats heeft is verdeeld. Iedere clan heeft zijn eigen tuingrond, zijn eigen gebied om brandhout te kappen en zelfs het hele oerwoud is verdeeld tussen de verschillende stammen en clans. En op het benutten van het oerbos buiten het clanareaal staan stevige sancties.

Als we dit geheel in ogenschouw nemen dan mogen wij wel de conclusie trekken dat de Moni goed aangepast is aan zijn fysieke omgeving. De natuurlijke bronnen echter zijn beperkt en er kan een werkelijke "struggle for life" geconstateerd worden. Verschillende levensnoodzakelijke zaken kunnen verkregen worden door gebruik te maken van de natuurlijke bronnen, maar deze zijn vaak van beperkte omvang zodat er geen vrij gebruik van gemaakt kan en mag worden. Verschillende groepen of clans claimen het gebruik op bepaalde gedeelten van de natuurlijke bronnen. En zij hebben op hun buurt weer de claims van andere groepen te respecteren op straffe van rechtsgedingen en eventueel oorlog.

3. DE WONING DER MONI

De kern van elk woongebied wordt gevormd door de nederzetting, een plek waar verschillende huizen bij elkaar staan, waarvan de bewoners een familie vormen. Boven is al gezegd dat elke nederzetting eigenlijk bestaat uit een paar huizen waar een man met zijn vrouw(en) en zijn kinderen woont. Hierbij kunnen zich nog enkele mensen voegen die een relatie met het gezinshoofd hebben welke gebaseerd is op een strikte familierelatie of op het gegeven dat men bij dit gezinshoofd bescherming zoekt, bijvoorbeeld in het geval van asiel na *tubaga* (overspel, bloed-schande). Vanuit de nederzetting wordt de omgeving gestructureerd en geordend, wordt "*Emo*" (een complex begrip waar later op terug gekomen zal worden, maar dat in dit geval weergegeven kan worden als "natuur" mits men hier tegelijkertijd het bedreigende en het beschermende aspect, het profane en religieuze in meedenkt) geordend. Men is zich bewust dat men van *Emo* afhankelijk is, maar ook dat men *Emo* in de hand kan hebben, dat men er bewerkend mee om kan gaan mits men in de lijn van *Emo* blijft staan. Dit laatste aspect van het staan in de wereld maakt het mogelijk om een stuk oerwoud (*mbidi*) open te leggen, maar tegelijkertijd overheerst het gevoel dat dit ook een riskante aangelegenheid is, omdat men tegen het gevoel van *Emo* in gaat, men niet de verhoopte vruchtbaarheid verwerft. Deze vruchtbaarheid geldt dan niet alleen voor de tuin, maar ook voor de mens zelf, omdat ook de mens uiteindelijk een kind is van de aarde (vergelijk hoofdstuk 1).

Bij het vaststellen van een nieuwe plaats voor een nederzetting wordt het dus in dubbel opzicht van levensbelang om die plek te vinden waarbij *Emo* zijn medewerking wil verlenen en zijn beschermende functie en relatie tot de mens wil uitoefenen; om die plek te vinden waar de levende kracht van *Emo* als het ware geconcentreerd ligt en waar het gat in de grond, waaruit alle leven voortspruit, verborgen aanwezig is.

Het centrum van elke nederzetting is het huis van het gezinshoofd. Met grote zorg wordt dan ook de plaats voor het huis van dit gezinshoofd uitgekozen, want van deze plek hangt uiteindelijk de vruchtbaarheid van de tuin en van de vrouwen der nieuwe nederzetting af.

A. VOORBEREIDING VAN DE BOUW

Wanneer de omstandigheden er toe dwingen om de nederzetting te verhuizen, bijvoorbeeld doordat de tuinen uitgeput zijn en men uit moet zien naar nieuwe tuingrond, gaat de verantwoordelijke man van de nederzetting op zoek naar een hem geschikte plaats. Hierbij spelen verschillende overwegingen een rol. Als buitenstaander zou men geneigd zijn om een plek te kiezen beneden aan de hellingen omdat daar de helling minder steil is en omdat daar de grond meestal vruchtbaarder is dan boven op de hellingen vanwege het feit dat zich daar de aarde die met het regenwater van de hellingen zich verzamelt. Deze overweging speelt ook bij de Moni, maar voor hem is een andere overweging van zwaarder gewicht: hij zoekt een plek welke een compromis is tussen vruchtbaarheid van de grond en de veiligheid tegen eventuele overvallen van andere groepen. Daarom kiest hij meestal plaatsen welke een behoorlijk uitzicht garanderen en een zekere bescherming bieden tegen onverwachte aanvallen van tegenstanders. Deze relatief veilige plek die gekozen wordt mag echter ook weer niet te ver van bruikbare tuingrond afliggen en als het enigszins mogelijk is wenst men ook een plek waar men rondom het huis nog een groentetuin kan aanleggen. Als men zo'n plek gevonden heeft, of althans een plek waarvan men verwacht dat hij aan de eisen voldoet, dan maakt men op een paar plaatsen de grond vrij van begroeiing. Deze plekken die niet groter zijn dan $\frac{1}{2} m^2$, vormen de grens van het toekomstige woonerf van het gezinshoofd. Op dit stukje vrijgemaakte grond wordt dan een "*zadohoga*"

(cordeline) van de soort "*sibomo*" (*si* = vagina; *bo* = hout, boom; *mo* = in samenstelling: *Emo*) geplant. Het blad van de cordeline is een notoir symbool voor de vulva en vooral de variant *sibomo*, welke een overwegend rode kleur heeft, heeft een duidelijk relatie met leven en vruchtbaarheid waardoor het dan ook in praktisch alle geestenbezwerings gebruikt wordt. Men zal het kunnen interpreteren als het gewas dat de vruchtbaarheid van *Emo* aangeeft, of doorgeeft. Slaat de *sibomo* aan en ontwikkelt zij zich goed, dan is dit een teken dat men op een plaats gekomen is waar *Emo* zijn vruchtbaarheid doorgeeft, waar het oergat (*mbubumbaba*) zijn representant heeft. Men kan daar dan met zekerheid een nieuwe nederzetting beginnen omdat de vruchtbaarheid verzekerd is.

Tegen de tijd dat men zeker is dat de *Sibomo* aangeslagen is en wortel heeft geschoten, begint men met het bouw materiaal voor het nieuwe huis te verzamelen. Men zoekt zich de bomen uit waarvan het hout gebruikt kan worden als rondhout voor het huis, men velt bomen waarvan het hout gemakkelijk verwerkt kan worden tot planken, de rotan wordt verzameld, etc. Vooral het uitzoeken van de bomen welke tot planken verwerkt kunnen worden kan veel tijd in beslag nemen omdat men bomen moet hebben met een rechte nerf. Men splijt namelijk de planken van de stam af en als de nerf gedraaid is, krijgt men geen rechte maar gedraaide planken. Om planken te krijgen, ontdoet men de geveldde bomen eerst van zijn takken en de bast. Vervolgens slaat men met de bijl een gleuf in het uiteinde van de stam en om het splijten van de stam te bevorderen plaatst men in de gleuf een houten spie ("*bosuni*" = houten penis). Op de spleet in het hout slaat men nu opnieuw de bijl in het hout en de *bosuni* wordt verder het hout in gedreven. Eventueel worden bij het verder splijten van de stam meerdere *bosuni* gebruikt. Als het hout begint te splijten, dan wordt dit bevorderd door de *bosuni* steeds verder in de stam te drijven. Met de bijl wordt dan gezorgd dat de breuk niet van de geplande weg afdraait en de plank een rechte vorm behoudt. Men verkrijgt zo planken van 10 tot 30 cm breedte en $\frac{1}{2}$ tot $1\frac{1}{2}$ cm dikte. De lengte van de plank varieert, afhankelijk van de lengte van de stam, van twee tot vier meter. Is de stam langer dan vier meter, dan wordt hij eerst doormidden gekapt opdat het een meer handelbaar geheel is. Als men een boom treft welke tegen de verwachting in toch een gedraaide nerf heeft, dan is alle moeite voor niets geweest en blijft er niets anders over dan deze boom te laten liggen en op zoek te gaan naar een andere die hopelijk beter aan de verwachtingen voldoet. Deze planken die men zo verkrijgt ("*kaba*") worden naderhand met de bijl bijgewerkt om de grootste houtsplinters er van te verwijderen.

Met grote zorg worden ook de vier fundatiepalen uitgekozen waarop het toekomstige huis zal komen te staan. Men gebruikt hiervoor zeer hard hout dat goed tegen verrotten bestand is. Bij voorkeur echter zoekt men in de bodem naar restanten van wortels welke door het lange verblijf in de grond kennelijk een proces van conservering hebben ondergaan en zo hard geworden zijn dat men er met een gewone spijker niet in kan komen. De wortel die men zoekt is afkomstig van een soort ijzerhoutboom. Deze fundatiepalen zijn ongeveer een meter lang, hebben aan een kant bij voorkeur een gaffelvorm en de andere kant loopt spits toe wat het in de grond drijven gemakkelijk maakt. Deze "*iau*" (fundatiepalen) overleven vaak de woning waarvoor ze gemaakt zijn en dienen dan ook vaak weer als fundatiepalen voor het volgende huis. Het zijn dan ook belangrijke zaken welke men niet zo maar aan een ander overdoet en de zoon die uiteindelijk er in slaagt om zijn huis te bouwen op de fundatiepalen van het huis van zijn vader, wordt erkend door de andere leden van de familie als opvolger en voortzetter van de vader. De *iau* zijn het dragende gedeelte van het huis en vormen de basis van de veiligheid van de woning.

Als alles in gereedheid is en men de verzekering heeft verkregen, door middel van de *sibomo* en de *zadohoga* dat deze plek geschikt is om een nieuw huis en een nieuwe nederzetting voort te

brengen en te verzorgen, beginnen de naaste voorbereidingen voor de eigenlijke bouw van het huis.

Men brengt een varken ("*wogo*") naar de nieuwe plek toe en daar wordt het varken met een pijl beschoten. Het is de bedoeling dat het varken met een pijl in het hart wordt gedood en dat het bloed, nadat de pijl uit het hart getrokken is, met een straal op en tegen de palen spuit welke dienen om het terrein van het nieuwe huis af te palen. Deze palen dragen de naam van "*koasuga*". "*Koa*" = stok en "*suga*" = iets dat gegeven wordt als ruilgoed, in ruil voor. Ook wordt varkensbloed op de bomen gesmeerd die geveld moeten worden om ruimte te scheppen voor het nieuwe huis. Mijn informant zei dat er verschil tussen deze twee opeenvolgende fasen was. Het spuiten van het bloed tegen de *koasuga* is een belofte die gedaan wordt met de "*Maimina*" (aardmoeder) en *Emo*; zoals het bloed overvloedig tegen de *koasuga* opspuit, moge zo ook de *Maimina* en *Emo* overvloedige vrucht geven aan de mens en de grond en de vruchten niet tegehouden. Men geeft bloed in ruil voor de vruchten die verhoopt worden.

Dat bomen met varkensbloed ingesmeerd worden, gebeurt alleen als de nieuwe woning of de nieuwe nederzetting gebouwd of gevestigd gaat worden in het oerwoud. Is het een verhuizing naar een plek die vroeger reeds bewoond is geweest en dus hoogstens secundair bos bevat, dan gebeurt dit niet. De term die voor dit gedeelte van de plechtigheid gebruikt wordt is de technische term voor de defloratie en het roept reminiscenties op aan het oorsprongsverhaal waar telkens door een seksueel getinte daad nieuwe levensruimten geopend worden.

Dit bloed heeft tevens een verzoenend element in zich, want, zoals men mij vertelde, men verhoopt hiervan ook dat de geesten die op deze plek hun huisvesting hebben niet boos zullen worden en naar een andere plek zullen gaan en, met de impliciete belofte van nog meer bloed, zelf niet bloed zullen nemen van de toekomstige bewoners. Vooral is men bevreesd voor de geesten die de naam hebben van "*Biabagatau*" (de geest die kinderen tot zich neemt), "*Mbaimumi-na*" en "*Kunuagumina*", waarvan de twee laatsten vrouwelijke geesten zijn die een relatie met de dood in haar naam dragen.

Hierna begint men met het schoonmaken van het terrein van het nieuwe huis: de bomen die er staan en het struikgewas worden gekapt, het onkruid wordt verwijderd. Dit zijn in feite dezelfde handelingen die gebeuren moeten wanneer een nieuwe tuin aangelegd wordt, en men maakt in de terminologie dan ook geen onderscheid of dit nu gebeurt voor een tuin of voor een huis, in beide gevallen is het "*kagi ndaiya*". Als men echter, vanwege een vraag bijvoorbeeld, toch het verschil wil aangeven, dan gebruikt men voor het schoonmaken van het terrein voor een nieuw huis/nederzetting de term "*i munga diya*" (*i* = huis; *munga* = middelvinger; *diya* = doen) waarmee het doel van de werkzaamheid eenduidig is aangegeven. Hierna wordt de grond gelijk gemaakt en min of meer een horizontaal aanzien gegeven. Deze werkzaamheid wordt aangegeven met de term: "*mai mbaiya*", wat letterlijk betekent: grond omlaag brengen, waarmee de aard van de werkzaamheid als afgraving genoeg aangegeven is.

B. DE EIGENLIJKE BOUW

Nadat de grond geëgaliseerd is kan de eigenlijke bouw beginnen. Al het bouw materiaal is al op de plaats van bestemming gebracht en men begint met de vier *iau* op de vier hoeken van een vierkant in de grond te slaan. De funderingspalen staan op ongeveer drie meter van elkaar en vormen de hoekpunten van een vierkant. Dit in de grond slaan van de neuten gaat in twee fasen. De eerste fase wordt aangegeven met het woord "*ngaiziya*" wat "drukken", maar ook "seksuele gemeenschap" betekent. Vervolgens wordt *iau* met een knots van hout in de grond geslagen

("iau waga pitiya:") totdat er nog ongeveer 50 tot 60 cm boven de grond uitsteekt. Deze werkzaamheid mag alleen door de eigenaar van het nieuwe huis zelf gedaan worden, "opdat er geen overspel in zijn huis zal plaatsvinden". Staan de vier *iau* dan mogen de verwanten komen helpen in het opzetten van het huis. Ook als men een huis bouwt voor een oude man van de nederzetting, die zelf niet meer de kracht heeft om de neut in de grond te kunnen slaan, dan zal hij toch zelf de *iau* op de grond moeten zetten en vasthouden terwijl een ander de *iau* dan de grond in slaat. Op deze *iau* worden dan de balken gelegd welke de afgrenzing vormen van de vloer van het huis. Deze balken komen in de gaffels van de *iau* te liggen en worden daarop met rotan ("wani") stevig vastgebonden opdat hier geen beweging meer in zit. Deze vier balken worden de "*aumundu*" (*au* = basis; *mundu* = een vorm -compound deelwoord- van het werkwoord verzorgen, opvoeden, grootbrengen) genoemd. Aan een kant steken de *aumundu* ongeveer 75 cm buiten de *iau* uit en gaan de basis vormen voor de ingang van het huis.

Op dit vierkant van de *aumundu* worden nu stokken gebonden van ongeveer 5 cm doorsnede. Deze stokken worden evenwijdig aan elkaar gelegd op een onderlinge afstand van 5-8 cm. Dit wordt zo uitgevoerd dat er in het midden een open ruimte blijft van 60 bij 60 cm. Deze zeer veerkrachtige stokken welke ieder op zich een vrij grote last kunnen dragen worden "*mundisenga*" (*senga* = witte pijpaarde) genoemd, terwijl het geheel van het zo gevormde vloervlak "*munisi-senga*" (*muni* = dij; *si* = vagina) genoemd wordt. Wanneer deze (witte) stokken vastgebonden liggen, dan geeft dat een wit oppervlak. Het gat in het midden van de vloer, waar vervolgens de vuurplaat gemaakt zal worden, steekt als een donkere plek tegen de vloer af.

Op deze *munisisenga* worden nu heel dicht tegen elkaar rietstengels ("*igu*") met rotan vastgebonden, zodat er een aaneengesloten vloervlak ontstaat dat vrij effen van oppervlakte is. Ook nu wordt het gat in het midden opengelaten. Deze vloer wordt "*iguwagu*" genoemd.

Tijdens deze fase van het bouwen van het huis is het de eigenaar verboden om gemeenschap met zijn vrouw te hebben. De suggestie die hiermee gegeven wordt is dat het nu gaat om een zaak van leven en dood. Dit wordt nog versterkt doordat het gat dat in het midden van de *iguwagi* ligt benoemd wordt met "*hitai*" (vuurplaat) hetgeen een vorm van het werkwoord *hitiya* is, wat zowel "leven/zijn" als "sterven" kan betekenen. Dit woord *hitiya* heeft in beide betekenissen voor alle tegenwoordige en toekomstige tijdsvormen precies dezelfde vormen en verschilt voor de beide betekenissen alleen in de vormen voor de verleden tijd. Men kan naar mijn gevoel een sterke relatie leggen tussen de vuurplaat en sterven en leven, een relatie met leven en dood. De vuurplaat vormt het centrum van het huis, het vormt de bron van leven voor de bewoners van het huis; het geeft warmte en is de plaats waaruit het voedsel aan de gezinsleden wordt verdeeld. Nu is dit woord *hitai* ook een van de grove benamingen voor de vagina, en wordt de betekenis van de *munisisenga* duidelijk: de *iguwagi* wordt als het ware het schaamschortje van het huis. Het bouwen van een huis is een reële scheppingsdaad waarin nieuw leven tot leven gebracht wordt en gezicht krijgt.

Op de vier hoekpunten van de vloer worden nu hoekpalen (*bo ondo* = houten romp, het geheel van iets) van ongeveer 2 meter in de grond geplant. Deze *bo ondo* worden met rotan stevig aan de *aumundu* vastgebonden. Vervolgens worden er om de 60 cm tussen twee *bo ondo* aan de lange kant wat dikkere planken in de grond geplant en ook stevig aan de *aumundu* of grondbalk vastgebonden. Nu wordt er hierop aan de buitenkant een laag planken horizontaal aangebracht en vervolgens wordt er weer een wand gemaakt van planken die verticaal aangebracht worden. Als laatste laag komt er dan nog, te beginnen bij de vloer van het huis, dus ongeveer 40 cm boven de grond, weer een horizontale laag planken. Het geheel biedt een haast winddichte wand, hetgeen ook wel nodig is in het hooggebergte waar vaak een gemeen koude wind staat.

Nadat de twee lengte wanden gevormd zijn, waarvan de een ongeveer 3 meter is en de andere 3,75 meter (de een is korter dan de andere omdat daar de ingang van het huis ligt), plaats men in het midden van de kopse kanten stokken van ongeveer 2,75 meter.

Op deze staande stokken wordt de "*kubu*" (nokbalk) vastgebonden. Nu spant men rotan van de nok van het huis naar de *bo ondo* van de zijwanden als lijn voor het verloop van de planken welke de voor- en achterwand van het huis gaan vormen. Op de plek waar deze rotan aan de *bo ondo* vastzit legt men vervolgens een balk welke de bovenbegrenzing van de zijwand vormt en hieraan worden de bovenkanten van de planken welke de zijwand vormen nog eens stevig bevestigd. De achterwand wordt op dezelfde manier geconstrueerd als de zijwanden, maar voor de voorwand volstaat men met een enkele wand van verticaal geplaatste planken waarop een enkele laag horizontale planken gebonden wordt. Dat kan men doen omdat er aan de voorkant, waarin een ruimte opengelaten is van ongeveer 60 cm breed, welke als toegang dienst doet, nog ruimte is voor een gangetje van ongeveer 75 cm breedte. De buitenwand van dit gangetje wordt op dezelfde manier gebonden als de zijwanden en de achterwand. De situatie wordt dus zo dat men via de zijwand of via de voorwand, maar dan wel helemaal aan de zijkant van de wand tegen de zijwand aan, het huis binnenkomt. Men staat dan in een gangetje en men moet dit door om bij de opening naar het eigenlijke woonvertrek te komen. Dit biedt een goede bescherming tegen binnenvallende winden, daar de buitenwand van de gang als windscherm fungeert. Nu alle vier de wanden (of eigenlijk vijf wanden) staan heeft men een geheel gekregen dat "*i ombo*" (*ombo* = draagnet, reiswieg voor kinderen) heet.

Nu staat het geraamte van het huis er, maar het biedt nog geen enkele bescherming tegen koude en regen. Daarom begint men nu aan het leggen van het dak. De oorspronkelijke huizen van de Moni hebben een zadeldak. Op de schuine kanten van dit zadeldak worden nu op ongeveer 50 cm van elkaar daksparren ("*bendame*") gelegd, waar overheen op zeer dichte afstand van elkaar de gordingen gelegd en vastgebonden worden. Van de daksparren is het opvallend dat de onderzijden, welke op de zijwanden rusten, een kromming hebben welke naar boven oploopt. Dit voorkomt het wegschuiven van de dakbedekking.

Als dakbedekking gebruikt men de boombast van de *domobo*, een casuarine. De boom wordt geveld en de bast wordt in de lengte doorgekapt met de bijl. Vervolgens maakt men insnijdingen rondom de stam welke twee meter van elkaar liggen en dan wordt voorzichtig de bast eraf gehaald. De bast wordt zorgvuldig onder wat onkruid en gras bewaard opdat de zon de bast, die in vellen onder het gras ligt, niet kan doen scheuren en barsten vanwege de sterke uitdroging. Om de vellen boombast die de neiging hebben om krom te trekken, vlak te doen worden, legt men op het gras enkele zware balken die druk uitoefenen op de boombast.

Als het huis zover klaar is dat de dakbedekking erop kan, dan worden de vellen boombast op de gordingen gelegd. Men gaat hier zorgvuldig bij te werk om toekomstige lekkages te voorkomen. Nu komt ook de kromming in de daksparren (*bendame*) tot zijn recht, want men begint onderaan het dak en de kromming houdt de vellen boombast (*boada*) op zijn plaats. Men werkt nu dakpansgewijs naar boven en als sluitstuk komt een vel over de nok heen te liggen en wel op zodanige manier dat ook de nok geen lekkages kan gaan vertonen. Om de *boada* tegen de zon te beschermen wordt hierop nog een laag van 20 cm "*sane*" (een grassoort) gelegd. Dit geheel wordt met enkele stokken, welke als gordingen op de dakbedekking liggen, vastgehouden.

Wanneer er geen *boada* voorhanden is, neemt men daarvoor in de plaats *eba*, een soort van de pandanus, waarvan men de hele kruin in zijn geheel op het dak legt, waarbij de voet van de kruin beneden ligt. Ook deze bladeren, welke tot 2 meter lang kunnen worden, worden dakpansgewijs op het dak gelegd en bedekt met een laag *sane*. De functie die het dak heeft wordt

duidelijk weergegeven in de term die men gebruikt voor de gordingen die de dakbedekking tegen afwaaien behoeden en het op zijn plaats houdt: *igibudi*, hetgeen letterlijk betekent: regenkap sterk maken.

Nu is het huis klaar op de vuurplaat na. Dit heeft men tot het laatste bewaard en het wordt, naar de mening van mijn informanten, als het belangrijkste gebeuren bij het bouwen van het huis beschouwd. Ook nu is het huwelijksleven van de bouwer aan strikte verbodsregels gehouden. Men begint nu van rotan een korfje te vlechten ("*hitai ombo hindiya*"). Het korfje krijgt een diepte van ongeveer 30 cm en wordt in het open gat in de vloer gehangen en stevig verbonden aan de vloer (de *munisisenga*). Het korfje heeft de naam van *hitai si senga* oftewel "de vagina in het midden (tussen leven en dood) witte pijpaaide". Nu wordt het korfje gevuld met een dikke laag bladeren; deze bladeren komen ook in de *ombo* (draagnet) te liggen als deze gebruikt wordt voor het dragen van baby's. Op de bladeren wordt nu de eigenlijke vuurbestendige vuurplaat gemaakt van een dikke laag blauwe klei ("*minu tabe*"). Langs de rand van het nu gevulde korfje, dat slechts een kleine inzinking in het midden heeft, worden nu stenen gelegd ter bescherming van de omliggende rieten vloer (*igu wagi*). Deze stenen dragen de naam van "*homabade*" (voetstenen, beenstenen). De vuurplaat, *hitai*, ligt dus ingebed in een ring van "stenen voor je benen". In de Kemandoga worden deze stenen "*hitaihoma*" genoemd. Hierna wordt as uit de vuurplaat van een ander huis genomen, indien mogelijk uit het vorige huis van de eigenaar, en op de nog natte kei gestrooid. Als reden hiervan werd opgegeven: "Opdat de warmte van het leven uit het ene huis in het andere overgaat en niet de koude van de dood heerst". Hier wordt dus de dubbele betekenis van *hitai* met elkaar in verband gebracht. Nu vindt als volgend en afsluitend gedeelte van de bouw van het huis een ceremonie plaats voordat het huis aan een proef onderworpen wordt: de stenen rond de vuurplaat worden met natte blauwe klei van de vuurplaat, welke enigszins vermengd is met as, ingesmeerd en de openingen tussen de stenen worden hiermee opgevuld zodat een vuurvaste ring rond de vuurplaat ontstaat. De paar mannen die dit laatste werk verrichten, hebben de handen vol met klei zitten en deze mannen zetten nu op de wand van het huis hun "handtekening" door hun handafdruk met blauwe klei op de wand te plaatsen. Dit kan zowel op de binnenwand gebeuren, door de huiseigenaar, als wel op de buitenwand, door de medewerkers welke overigens in familierelatie met hem staan.

Als proef op de som of dit huis overeenkomstig de wens van *Emo* en *Maimina* gebouwd is en of de geesten die op de plek van het huis hun verblijf hadden werkelijk de plek verlaten hebben en de bewoners van het huis niet zullen storen, wordt nu vuur in het nieuwe huis gemaakt. Dit moet heel zorgvuldig gebeuren, want de klei moet wel verstenen maar mag niet barsten. Barst de vuurplaat, dan ontstaat er een opening waardoor de levengevende warmte door *Maimina* weggenomen wordt en de koude van de dood naar boven kan komen. De kinderen gaan dan snel dood en de tuinen blijven onvruchtbaar: "de *hitai* geeft dan geen leven, maar zal leven nemen". Ook hier komt weer duidelijk het gevaarlijke tweeledige aspect van *hitai* naar boven: van de ene kant leven gevend, maar van de andere kant de bedreiging van het leven weg te zullen roven. Een vrouwelijke informant vergeleek een gebarsten vuurplaat met een vrouw die steeds maar abortussen heeft.

Dat men zeer grote zorg aan het bouwen van de vuurplaat besteedt moge blijken uit het feit dat zelfs in huizen waar de *iguwagi* grote gaten vertoont doordat het riet hier en daar verbrand is, en waarvan de wanden van pure ouderdom scheef hangen en op instorten staan, de vuurplaat nog volkomen intact en onbeschadigd is.

De nauwe relatie van het bouwen van een huis, en het boetseren van de vuurplaat in het bijzonder met een van de diepste levensgevoelens van de Moni moge blijken uit het feit dat ik pas na

lang verblijf tussen hen eens uitgenodigd ben om bij het laatste gedeelte van de bouw van een huis aanwezig te zijn, maar zelfs toen werd mij gevraagd om het fototoestel thuis te laten. Eenzelfde gevoel, dat men religieus kan en mag noemen, heerste er toen in Bidogai het danshuis ceremonieel geopend werd. Ook daar werd mij gevraagd aanwezig te zijn, maar zonder fototoestel en bandrecorder.

C. HET IN GEBRUIK NEMEN VAN HET HUIS

Wanneer het huis helemaal klaar is, wordt het huis klaargemaakt voor de inwijdingsplechtigheid. Men roept een "*tau mbai duwa me*", een man die de religieuze bezweringen kan uitspreken en de plechtigheid zelf kan leiden. Zo gauw deze man op het erf ("*zungate*") is begint hij met spreuken uit te spreken waarbij de voorouders aangeropen worden om hier aanwezig te zijn en om vruchtbaarheid aan dit huis te geven. Hij heeft daarbij bladeren van de *deba*-boom in zijn hand en steekt daarvan rondom het huis, aan de buitenkant, telkens een paar van de bladeren tussen de planken. De bladeren zijn aan de onderkant grijswit. Nadat hij de ronde rondom het huis gedaan heeft worden er varkens met een pijl dood geschoten, meestal twee tot drie, waarvan er een aan de ingang van de deur vastgebonden staat en daar ter plaatse gedood wordt. Het bloed moet tegen de deurpost op spuiten en als dat niet gebeurt, neemt men het varken bij de achterpoten en slaat het varken tegen de wand, opdat de wand toch van het varkensbloed krijgt. Nu worden de bladeren die nog in de hand van de *tau mbai duwa me* aanwezig zijn, in het varkensbloed gedoopt en de bebloede bladeren worden ook in de wand gestoken. Hij roept hierbij de voorvaders aan en tevens de geesten: "Sege kom hier en blijf bij ons om ons te beschermen opdat de *Biabagatau* (die kinderen 'eet') ons niet komt storen". Vervolgens gaat de *tau mbai duwa me* het huis in en steekt ook in het huis van de bebloede bladeren tussen de planken in de wand en zegt hierbij spreuken die gericht zijn op de *hitai*. Deze spreuken zijn in een archaische taal en de *taumbai duwa me* vertelde mij dat de bedoeling was om de *hitai* een bron van leven te laten zijn, zonder opening naar beneden waardoor leven in de aarde zou afvloeien. Nu is het huis klaar om bewoond te worden, maar de *zungate*, het erf moet nog bevrijd worden uit de macht van kwaadwillige geesten. Daartoe neemt de *taumbai duwa me* cordeline van de soort *zadombagime/zugime* in de hand en veegt als het ware de geesten van het erf af. Nadat het erf 'aangeveegd' is worden de geesten door de *tau mbai duwa me* weggeleid door middel van de bladeren van de *zadombagime*, welke *zadohoga* genoemd worden, waarmee bewegingen gemaakt worden alsof er een koppel eenden mee voortgedreven wordt, naar een plek die ver genoeg van het huis aflight om geen kwaad meer te kunnen doen. Op deze plek wordt een varken gedood en geslacht. Het bloed laat men weglopen in de grond, opdat de geesten door het bloed aan deze plek gebonden worden. Het gezelschap van de *tau mbai duwa me* maakt het vlees ter plekke klaar en eet daar ter plaatse zo veel mogelijk van op.

Ondertussen hebben de achtergebleven mannen alle toegangspaden naar het nieuwe huis afgezet met hekjes tegen geesten opdat, als de geesten toch heimwee krijgen naar hun oude plek ze de weg afgesloten vinden. Deze omheiningen zijn een paar planken, drie of vier, naast elkaar in de grond gestoken, met rotan aan elkaar gebonden en bovenaan door een dwarsplank ook verbonden. De bij deze plechtigheid gebruikte *zadohoga* heeft een fel rood gekleurd blad en is daarvoor een teken van vruchtbaarheid en bloed. Ze is van de soort *Zadombagime* of van de soort *Zugime*. In de naam van deze plant speelt een connotatie mee van "doen geboren worden" en "zonen geven". Een mogelijke andere interpretatie is dat men de soort *zugime* opvat als afgeleid van de werkwoordsvorm *zugi* welke de imperatief meervoudsvorm is van "*zutiya*" (luisteren);

hierbij zou de betekenis van *zadohoga* zijn: het blad dat de geesten naar de mens doet luisteren. Deze beide interpretaties zijn in de context van deze ceremonie mogelijk.

Lag tot dusver de leiding in de handen van de *tau mbai duwa me*, nu komt de leiding te liggen in de hand van de huiseigenaar. Hij geeft het teken dat de gedode varkens geslacht kunnen worden en nu komen de gasten naar voren en zij geven geschenken aan de huiseigenaar. De geschenken zijn vooral te vinden onder pijlen en bogen, schelpen, welke tekenen van vruchtbaarheid zijn. De geschenken worden niet rechtstreeks aan de huiseigenaar overhandigd, maar worden, vooral de schelpen ("*kigi*") via de opening tussen het dak en de voorwand, naast de ingang naar het eigenlijke woonvertrek, de *isagangaga* (*i* = huis; *saga* = staart of leeg; *ngaga* = in, binnen) gelegd. Dit doende zegt men in symbolische daden dat men hoopt dat de leegte in het nieuwe huis snel gevuld mag worden via de vruchtbaarheid van tuin en vrouw.

Nadat de gedode varkens geslacht zijn, wordt de smoorkuil op het erf klaargemaakt en wordt het eten gesmoord, waarna ieder van de aanwezigen zijn deel krijgt. Met zorg wordt er op toegezien dat ieder van de aanwezigen zijn deel van het vlees krijgt.

Opmerkenswaard is dat de *tau mbai duwa me* niet met de andere gasten mee eet, maar op een afstand blijft toekijken nadat hij van de plek waarheen de geesten verdreven zijn is teruggekeerd. Hij deelt echter wel in de varkens die bij het huis gesmoord zijn: de levers van deze varkens worden hem gebracht en die worden door hem zelf gesmoord en klaar gemaakt. Als loon voor zijn werkzaamheden bij deze inwijdingsceremonie worden hem waardevolle schelpen en nog een varken toegewezen. Als nu tegen de avond alle gasten voldaan zijn, vertrekken de gasten weer naar hun eigen huis en betreedt de huiseigenaar zijn huis om te zorgen dat het vuur in zijn huis niet meer uitgaat en om de rust na een welbestede dag te genieten. Tenslotte zet hij de "*duna*" (deurplank) welke gemaakt is van "*timi*" (een uitgeklopte stam van een boomachtig gewas dat zeer vezelig is en na kloppen in rollen afgewikkeld kan worden van 3 cm dikte) in de deuropening van zijn woonvertrek, legt zijn *igi* op de vloer en legt zich bij het vuur te slapen met de overnachtende gasten.

Alle huizen van de Moni zien er hetzelfde uit en hebben dezelfde indeling. De kleine variaties in grootte en indeling die men kan opmerken zijn afhankelijk van de concrete omstandigheden en hebben geen enkele band met sociale verschillen onder de bewoners. Een onderscheid kan men maken tussen "*nduni*" en "*mina-i*". De eerstgenoemde noemt men wel het mannenhuis omdat dit het slaapvertrek van de man en zijn oudere ongetrouwde zonen en eventuele mannelijke gasten is. De laatstgenoemde is het vrouwenhuis en hier hebben de vrouwen en meisjes met de kleine jongens hun slaapvertrek. Men kan op het eerste gezicht geen onderscheid maken tussen mannen- en vrouwenhuizen daar beide dezelfde vorm hebben en van hetzelfde materiaal gemaakt zijn en bovendien dezelfde grootte hebben. De man wordt door zijn vrouw(en) gedwongen om voor haar huizen te bouwen die dezelfde afmetingen hebben als zijn eigen slaapvertrek, wil hij tenminste de vrede bewaren. Een monogaam gehuwde zal soms een *nduni* en *minai* onder één dak bouwen, maar ook dan heeft ieder vertrek zijn eigen ingang en zijn eigen ganginge/voorgalerij. Men vindt dan echter wel een opening in de scheidingswand tussen het mannen- en vrouwenvertrek. Soms vindt men dat het mannen- en vrouwenvertrek een gemeenschappelijke gang hebben waarop de beide ingangen van de respectievelijke vertrekken op uitkomen. Zo'n huis, dat men eventueel een gezinswoning zou kunnen noemen, wordt "*bagui*" of langhuis genoemd.

Alhoewel men over het algemeen niet op het eerste gezicht kan vaststellen of men met een mannen- of vrouwenhuis te doen heeft, kan men soms bij nadere beschouwing toch wel tot een besluit komen. Soms ziet men aan de wand van een huis een serie van kuskusschedels en kinnebakken van varkens hangen. Deze treft men niet aan bij vrouwenhuizen aan. Ook het huis van een stam-/clanhoofd verschilt in geen enkel opzicht met dat van de andere bewoners van de nederzetting.

D. BETEKENIS VAN DE WONING

Als we het geheel van de ceremonieën rond de bouw en ingebruikneming van een huis in oenschouw nemen, meen ik wel te kunnen zeggen dat een woning voor de Moni meer is dan een dak boven het hoofd als bescherming tegen regen, en ook meer is dan de wanden om je heen als bescherming tegen wind en koude. Wat is nu dat "meer", wat wordt ons door de ceremonieën duidelijk over wat een woning voor de Moni betekent?

Uit de namen voor de verschillende onderdelen waaruit een huis is opgetrokken kan men tot de voorlopige conclusie komen, dat alle bouwmaterialen bestaan uit dingen die op zich een mannelijke zaak symboliseren: planken, palen. Het vrouwelijke element is vertegenwoordigd door de rotan, dat het mannelijke bij elkaar houdt. Door het samenvoegen van de onderdelen ontstaan "gehelen", die door de Moni duidelijk vrouwelijk geïdentificeerd worden, bijvoorbeeld de vloer, waarbij de duiding heel duidelijk voorgegeven is in de naam die de vloer krijgt: *muni si senga* (= dij rond vagina). De wanden welke praktisch geheel gevormd worden door planken die tegen elkaar zijn gebonden met rotan vormen als geheel een ruimte welke *iombo*, huis-draagnet genoemd wordt. In het draagnet brengen de kleine kinderen het grootste gedeelte van de dag door en ze vinden de bescherming tegen de invloeden van buiten in het draagnet onder de beschermende *igi*, regenkap van de moeder. De *ombo* wordt door de Moni in zijn relatie tot het kind gezien als een voortzetting van de baarmoeder. Speelt deze zingeving mee in de naam die men aan het geheel van beschermende wanden geeft? Is het feit dat men tijdens een bepaalde fase van de bouw van het huis zich te onthouden heeft van seksuele gemeenschap er geen aanwijzing voor dat ook het bouwen van een huis een nauwe relatie heeft met het scheppen van leven? dat het een nauwe relatie heeft met leven en de opponent daarvan met de dood? Is de vuurhaard, de *hitai* geen nadere aanduiding ervoor, daar dit woord zowel verband houdt met leven als met dood, dat de mens zich in het leven bedreigt voelt door de dood en zich op een wankel basis voelt staan, daar datgene wat hem leven schenkt uiteindelijk ook een bedreiging voor hem vormt? de bedreiging van het leven? In het huis voelt de mens zich beveiligd, maar hij kan daar alleen verblijven in de nabijheid van het vuur dat hem de behaaglijkheid geeft, maar hem ook tevens bedreigt en dreigt te verbranden, dat door zijn warmte hem dreigt te verkillen. Zo gezien is het huis een ambivalent gegeven in het leven van de Moni. Het is een constante oppositie van het mannelijke en het vrouwelijke, van dood en leven.

Daar de man het huis bouwt, voelt hij zich machtig als beschermer voor zijn familie; maar reeds in het planten van de *ianwaga*, de funderingspalen waarop het huis zijn vastigheid heeft, ervaart hij dat niet hij de stevigheid van het huis garandeert, maar de grond waarin de funderingspalen geplant zijn, dat *Maimina* de basis is waarop zijn huis en waarop hij zelf gegrondvest staat. Hij die graag heer wil zijn, weet zich voor zijn leven, zowel het huidige leven via de voeding als van het voortgaande leven in zijn zoons, afhankelijk en beperkt door de vrouw, in het eerste geval door *Maimina* die hem het eten uit de tuin laat genieten via zijn vrouw, die hem ook zijn zoons moet geven. Deze tegenstelling komt naar mijn mening verheldert, maar zich sterk opdringend, naar voren in de betekenis die het huis voor hem heeft. Het huis is voor de Moni een symbool

van zijn leven dat een strijd is op leven en dood tussen man en vrouw, maar waarbij beiden niet zonder elkaar kunnen. Dit laatste hoop ik duidelijker te kunnen adstrueren wanneer ik over de man-vrouw verhouding kom te spreken.

4. DE TUIN EN HET VOEDSEL

Er is reeds gezegd dat bij het vaststellen van een plaats voor een nieuwe nederzetting het van levensbelang is om die plek te vinden waarbij *Emo* zijn medewerking wil verlenen en zijn beschermende functie en relatie tot de mens wil uitoefenen; om die plek te vinden waar de levende kracht van *Emo* als het ware geconcentreerd ligt en waar het gat in de grond, waaruit alle leven voortspruit, verborgen aanwezig is. Dit wordt van nog meer belang wanneer men een tuin gaat aanleggen, of wanneer men een plek bepaalt om een nieuwe tuin in het oerwoud (*mbidi*) open te leggen. Bij dit laatste komt nog een ander aspect naar voren: men is zich bewust dat men niet alleen van *Emo* afhankelijk is voor het leven, maar ook van de Aardmoeder (*Maimina*) welke de vruchtbaarheid aan de grond geeft en de gewassen vrucht laat zetten.

Bij de bepaling van de plek voor een nieuwe nederzetting houdt men rekening met de vruchtbaarheid van de grond, al is dit niet het doorslaggevend argument om een bepaalde plek uit te kiezen. Belangrijk voor de nederzetting is ook de factor veiligheid tegen overvallen. Men probeert een compromis te vinden tussen veiligheid en vruchtbaarheid.

Dit geldt voor de nederzetting, omdat rond de huizen altijd een tuin aanwezig is, waar men bij regenachtig weer of bij onverwachte gebeurtenissen groenten en zoete aardappels kan halen zonder dat men ver van huis hoeft te gaan. In deze tuin rond de woning treft men ook genotsartikelen aan zoals tabak. De hoofdbron van voedsel wordt echter gevonden in de grote tuin (*indo*) welke meestal enkele kilometers van de woning verwijderd ligt. In deze *indo* vindt men ook een onderdak waar men tijdens de regen kan schuilen en de nacht kan doorbrengen. Dit onderdak wordt tijdens de bouw niet begeleid door de ceremonieën die we bij de bouw van het huis in de nederzetting hebben gezien. Desalniettemin wordt dit onderdak ook "i" genoemd omdat het in de *indo* ligt. Dit onderdak is over het algemeen van minder kwaliteit dan het huis in de nederzetting.

Bij het vaststellen van een plek voor een nieuwe tuin welke in de *mbidi* uitgekapt moet worden kan men veronderstellen dat men zeer zorgvuldig te werk gaat omdat hiervan de opbrengst van de tuin afhankelijk is.

A. VOORBEREIDING VAN DE TUINAANLEG

Wanneer de oude tuinen minder beginnen op te brengen, als teken dat de grond uitgeput raakt, dringt zich de noodzaak op om naar nieuwe tuingrond uit te zien. De eigenaar van de tuin heeft de keuze uit het benutten van de *budi* (oude tuingrond die al geruime tijd braak heeft gelegen) of van de *mbidi*. Besluit hij tot het heringebruikneming van de *budi*, dan weet hij uit ervaring wat men van de grond kan verwachten; uit het verleden heeft men de bevestiging gekregen dat zowel *Emo* als *Maimina* tot nu toe welwillend tegenover de gebruiker van deze gronden stond, waarop men dan de hoop vestigt dat dit nu niet zal ophouden maar dat *Emo* en *Maimina* ook nu toe zal staan dat deze gronden goede vrucht zal dragen. Om zich zeker te stellen, wordt er een varken geslacht op de grond die opnieuw in gebruik zal worden genomen als een soort belofte tussen de mens enerzijds en *Emo* en *Maimina* anderzijds. Bloed van het varken wordt ook hier gebruikt als een verzoenend element. Opvallend is dat men het varken pijlt op het laagst gelegen stuk van de toekomstige tuin, welke gewoonlijk wat drassig is voordat er goten gegraven zijn welke voor de afwatering zorgen. Uit vele uitspraken dringt zich op dat men zich voor het resultaat van de tuin, de opbrengst welke het leven verzekert, afhankelijk voelt van *Maimina* die beslist of de zoete aardappel (*mbadaga*) goede en grote knollen geeft. Het drassige gedeelte van de toekomstige tuin wordt vereenzelvigd met het centrum van de levende kracht van

Maimina en wordt dienovereenkomstig "*sibu*" (vaginawater) genoemd. Hier wordt het varken geslacht en het bloed van het varken wordt op de grond gesprend als een soort vervangingsmiddel voor het *sibu* dat nu binnen korte tijd drooggelegd gaat worden. Het bloed van het varken moet als het ware de vruchtbaarheid van de grond garanderen. Bedaumbuda Bedau en Hatipame Bedau, twee van de belangrijkste traditionele leiders in de Dogabu-vallei, zeiden hier over: "Binnen korte tijd leggen wij hier haar "*konda*" (menstruatiebloed) droog; wij nemen haar menstruatiebloed weg en daarom moeten wij haar daarvoor in de plaats bloed geven opdat zij hier niet onvruchtbaar wordt". Een van de eerste daden die men stelt nadat de omheining ("*ugu*") rond de nieuwe tuin opgericht is, is dat men juist op deze plek taro, een knolgewas, ("*wa*") plant.

Ofschoon alle plantwerk vrouwenarbeid is, is het planten van de taro het recht en de plicht van de man. Wanneer de vrouw de taro zou planten, dan kan men verzekerd zijn van geen opbrengst; de taro zal geen knol gaan zetten. Namanungadegame Sondégau verklaarde dit nader: hij wees naar de vingers van zijn eigen hand en vervolgens naar de vingers van een van zijn vrouwen die bij hem in de tuin werkte en zei dat de vingers van zijn vrouw veel smaller waren dan zijn eigen vingers en dus nooit *Maimina* konden bevredigen. Bonanpuru Honda die net voorbijkwam mengde zich in het gesprek en vervolgde dat door de dikkere vinger van de man *Maimina* bevredigd werd doordat het gat in de grond groter werd en daardoor de zonnestralen in de schoot van *Maimina* konden doordringen en er voor zorgen dat de taro een grote knol zou voortbrengen. Hij grinnikte een beetje en zei toen: "*Maimina* heeft ons dus nodig om gemeenschap te houden ("*si tiya*"); waarom is ze dan niet steeds welwillend om ons ook leven te geven?"

Wanneer men kiest om in de *budi* een nieuwe tuin aan te leggen, dan is men bovendien nog aan een restrictie gebonden. Men kan niet ieder stuk *budi* voor tuin gebruiken. Alleen als de *budi* in vroeger tijd door iemand van de voorvaderen als tuin gebruikt is, kan men de *budi* voor eigen gebruik in cultuur brengen. Uiteindelijk gaat het erom wie de *mbidi* opengelegd heeft, zijn nageslacht heeft het recht op de grond, althans het gebruiksrecht, verkregen.

In de *mbidi*, het oerwoud, ligt het iets anders. Ook daar is de keuze van de grond beperkt want de hele *mbidi* is verdeeld tussen de verschillende clans. Men kan alleen een nieuwe tuin in de openkappen wanneer men zich houdt aan de grenzen van het clangebied. Ook dan ontmoet men nog hindernissen: verschillende mensen van dezelfde clan hebben reeds een claim gelegd op een stuk *mbidi* door er *domobo* (casuarine) te planten. Op deze manier reserveren vooruitziende geesten voldoende tuingrond voor het nageslacht. Heeft men een stuk vrije *mbidi* op het oog, dan betekent dat nog niet dat men direct aan de gang gaat om het bos te kappen. Eerst probeert men zich zeker te stellen van een goed vooruitzicht voor de tuin. Men gaat op zoek naar tekens waardoor *Emo* zijn goed- of afkeuring laat blijken met de voorgenomen tuinaanleg. Deze tekens worden gezocht in het bos: men loopt door het bos en let op allerlei kleine aanduidingen zoals bijvoorbeeld het vallen van een bepaald blad voor af achter degene die een nieuwe tuin wil aanleggen, of wordt de weg van hem die een tuin wil gaan aanleggen gekruist door een slang en van welke soort? Verder probeert men inzicht te krijgen in de plannen van *Emo* en *Maimina* door hoog in de bergen een paar dagen de nacht door te brengen in een grot, welke hiervoor zeer geschikt wordt geacht, om daar via dromen een teken van *Emo* en *Maimina* te verkrijgen over de toekomst van de gewenste tuin.

Om openbarende droomgezichten te verkrijgen gaat men 's morgens vroeg op pad om tegen de avond bij de grot te zijn waar men zich ter ruste wil leggen in afwachting van de droom die *Emo* en *Maimina* hem wil geven. Aangekomen bij de grot wordt allereerst een vuur aangelegd. Ver-

volgens wordt het meegebrachte varkentje gedood door een goed gemikt pijlschot in het hart en het warme bloed wordt gedeeltelijk op de grond geplengd voor *Maimina* en gedeeltelijk warm gedronken. Hierna wordt zoveel mogelijk van het varkensvlees, dat met hete stenen gaar gestoomd is, genuttigd. Van het droomgezicht dat men die nacht krijgt, of op een van de volgende nachten, tezamen met de andere tekens die men vergaard heeft, hangt het af of men op de uitgekozen plek met een tuin in de *mbidi* begint. Er kan met betrekking tot de droomgezichten aan toegevoegd worden dat, als de eerste twee nachten geen droomgezicht verschijnt en het varkensvlees reeds genuttigd is dan is men gedwongen om te vasten. Na enkele dagen gevast te hebben krijgt men zeker een droomgezicht. Het uitblijven van het droomgezicht in de eerste dagen wordt niet gezien als een slecht teken, maar verhoogt slechts de verwachting dat uiteindelijk *Emo* en *Maimina* zich laten vermurwen door de volharding van degene die het teken van hen zoekt. Nico Bedau, een werker van mij in Bidogai, gaf hier de volgende verklaring voor: "Boven op de berg zijn we bij *Emo*, maar in de grot zijn we bij *Maimina*, daar moet leven, daar moet "hazi" plaats vinden.

Het is goed om hier even stil te staan bij de betekenis van "hazi" omdat hier een belangrijk aspect van het religieuze naar voren komt. *Hazi* hangt nauw samen met het werkwoord *haziya/haiziya* hetgeen in het dagelijks gebruik "zich verplaatsen, opschuiven" betekent. In het woord *hazi* komt echter een element van dit "zich verplaatsen" naar voren dat meer naar de religieuze kant uitgaat: boven anderen uitsteken, abnormaal, magisch; een zich verplaatsen in een andere orde. Hiervandaan krijgt ook "*hazi mene*" in de betekenis van voordanser en voorzanger een bepaalde kleur. Een echte voorzanger en voordanser treedt alleen op bij speciale gebeurtenissen zoals de opening en de sluiting van een danshuis, het sluiten van vrede, etc. Ook "*hazi dode*" (= *hazi* taal) heeft een religieuze context daar het uitsluitend gebruikt wordt voor "gebed". *Hazi* kan ook gebruikt worden voor bepaalde mensen. De beschrijving die men van een *hazi* geeft is: het is een ongevaarlijk iemand, woont vaak alleen in een hutje in het bos waar de gemeenschap hem voorziet van eten en drinken; een soort kluzenaar die contact heeft met de geesten van overledenen; hij krijgt verschijningen en is vaak slachtoffer van zinsbedrog. Ook iemand die "*zowe diya*", raaskalt of dol is van enthousiasme, is op dat moment *hazi*: onalldaags, onnatuurlijk, buitennatuurlijk, in trance.

Zelf ben ik twee keer in zo'n droomgrot geweest. Hij ligt op grote hoogte en men voelt zich heel klein in de geweldige omgeving waarin men staat. Je voelt je eigen kleinheid tegenover de geweldige natuur om je heen en het is niet te verwonderen dat men deze plekken heeft uitgezocht om droomgezichten te krijgen. Ik ben echter nooit aanwezig geweest als mensen naar deze grotten gingen om te dromen, maar de hele entourage draagt ertoe bij om in trance te geraken, vooral als men een paar dagen gedwongen gevast heeft. Men wordt *hazi*, men wordt verplaatst naar een andere orde, men schuift op naar een andere realiteit, de realiteit van *Emo* en *Maimina* en krijgt contact met hen. Daar moet *hazi*, iets buiten-natuurlijks, magisch plaats vinden.

Worden de tekens en het droomgezicht positief geduid, dan gaat men beginnen met de directe voorbereiding van het werk dat te wachten staat. De kapmessen en de bijlen worden zorgvuldig geslepen, vervolgens wordt er *sibomo* (een onkruidsoort), *zadohoga* geplukt van de soort *bagime* of *zuginono*. Tot slot wordt er een bepaald soort grijze steen gezocht. Hierna is men klaar om werkelijk aan de aanleg van de nieuwe tuin in de *mbidi* te beginnen.

B. DE EIGENLIJKE TUINAANLEG

Wanneer men de tuin wil aanleggen in de *mbidi*, dan gaat men ervan uit dat de grond die men wil bewerken eigenlijk "*mbaimai*" is, dat wil zeggen dat men ervan uitgaat dat deze grond eigenlijk door geesten bezet is en daarom niet zonder meer bebouwd mag worden. Om nu de geesten niet tegen zich in te nemen, opdat het gezin dat van deze grond gaat leven niet door geesten gestoord zal worden in de toekomst, worden op de paden die naar het vastgestelde stuk *mbidi* of *budi* leiden hekjes tegen geesten gebouwd van ongeveer één tot anderhalve meter breed en anderhalf tot twee meter hoog. Hiertoe plant men een aantal stokken dicht tegen elkaar in de grond welke door rotan met elkaar verbonden worden. Boven aan deze stokken wordt dan een dwarsstok gebonden. Tussen de rechtopstaande stokken in en aan de zijkanten van de heining wordt van de meegebrachte *zadohoga* geplant. Vervolgens wordt een varken geslacht. Het bloed van het varken wordt tegen deze heiningen gesmeerd. Met het blad van de *zadohoga* wordt vervolgens bloed gesprenkeld tegen de bomen waarvan men het vermoeden heeft, op grond van vorm en/of grootte, dat deze door een geest bewoond worden. Men verhoopt hiermee te bereiken dat de geesten die op/in dit stuk *mbidi* of in dit stuk *budi* hun woonplaats gezocht hebben hun aandacht van de mensen die hier gaan werken afwenden en hun aandacht gevestigd houden op het bloed dat hen geofferd is. Door de geesten tevreden te stellen met het bloed van het varken hoopt men hen weg te houden van het bloed (= levensprincipe) van het gezin dat hier zijn nieuwe tuin aan het aanleggen is.

Wat men precies met de grijze steen doet is mij niet duidelijk geworden. Ik heb nooit kunnen zien waar men precies die steen neerlegt, maar volgens mijn informanten is die steen bedoeld om de ogen van de geesten te sluiten.

Nadat men zich op deze wijze veilig gesteld heeft tegen eventuele schendingen van de rechten der geesten, gaat men beginnen met het verwijderen van de onderhout. De man kapt dit onderhout weg, terwijl de vrouw begint met de bodem schoon te maken van onkruid. De man zoekt van het weggekapte onderhout de goede stammetjes uit die hij later kan gebruiken voor de omheining van de tuin. Als het oppervlak dat voor de nieuwe tuin bestemd is voor het grootste gedeelte vrij gemaakt is van struikgewas en het meeste onkruid verwijderd is, heeft men een globaal overzicht van het werk dat nog voor de boeg staat. Vaak treft men in het onderhout en het onkruid gewassen aan die men later goed kan gebruiken voor het bevestigen van de palen die men voor de omheining nodig heeft. Vaak treft men rotan in overvloed aan. Dit wordt dan nu eerst van zijn schil ontdaan waardoor de doorns tegelijk verwijderd worden. Dit rotan laat men niet in de zon liggen maar het wordt, indien mogelijk, in een waterpoel bewaard. Op deze manier blijft het soepel en gemakkelijk te bewerken. Ook andere klimplanten worden zorgvuldig opzij gelegd om te dienen als bindtouw voor de omheining. Na dit inleidende werk staat er op de toekomstige tuin alleen nog de bomen welke nu aan de beurt komen om geveld te worden. Het schoongemaakte stuk grond voor de nieuwe tuin wordt "*kagi*" genoemd. Het schoonmaken van de ondergrond, het onkruid uittrekken heet "*kagi endaiya*", terwijl het gehele werk van een nieuwe tuin aanleggen aangeduid wordt met "*kagi diya*".

Terwijl de vrouw verder gaat met de grond te bewerken, wortels te verwijderen, stenen die men aantreft op een hoop te gooien, etc., klimt de man met zijn bijl de boom in en begint van de top af aan de zijtakken af te kappen. Uiteindelijk blijft dan de kale stam over. Deze wordt als laatste ongeveer een meter boven de grond gekapt. De tuin heeft nu een verschrikkelijk aanzien. De boomstronken staan als staketsels tussen de stammen en het gebladerte op de grond. Nu gaan man en vrouw samen aan de slag. De vrouw begint met van elke tak de kleinere twijgen af te kappen met haar kapmes. Deze worden vervolgens op een grote hoop gegooid en verbrand. De

as wordt bewaard om als de tuin weer een normaal aanzien gekregen heeft, nadat het hout verwerkt is, uitgestrooid te worden over de tuin als een soort meststof. De man is ondertussen met zijn bijl op de grotere takken los gegaan en kapt die in stukken van ongeveer 1,70 meter. Deze palen worden op een grote stapel gelegd. De gevorkte stukken hout worden op een aparte stapel verzameld.

Nu resten nog slechts de grote stammen en de stronken. De grote stammen worden in stukken van ongeveer zes meter gekapt. Deze dikke lange boomstammen gaan dienen als de basis voor de omheining.

Nu ligt al het hout min of meer geordend in de tuin en kan men beginnen met het oprichten van de omheining. Hiervoor wordt eerst de omtrek van de tuin ruwweg schoongemaakt opdat de grote boomstammen vlak op de grond liggen. Dit voorbereidende werk voor het maken van de omheining wordt "*ugu munga diya*" genoemd. Dit tracé van de omheining ligt ongeveer vijf meter van de bosrand verwijderd. Men kapt dus meer bos weg dan men strikt voor de tuin nodig heeft. Dat doet men om voldoende hout voor de omheining te verkrijgen en om het bos buiten de tuin te houden.

Nu wordt de basis van de omheining gelegd. De grote boomstammen worden op het klaargemaakte tracé gelegd. Zo ontstaat een ring van dikke boomstammen welke "*haiwa*" genoemd wordt. Indien men hout genoeg heeft worden er twee lagen van boomstammen gelegd. Zo verkrijgt men een draagvlak dat zeer sterk is en de aanvallen van de wilde zwijnen (*tau wogo*) op de tuin kan weerstaan. Aan de binnenkant van de basis van de omheining worden nu balken van 1,70 meter verticaal in de grond geplaatst. Men drijft hen ongeveer 25 cm de grond in en zo ontstaat een hekwerk van verticale palen ("*pigawa ndaga ndo*"). Hier tegen aan worden nu aan de buitenkant horizontale balken gebonden ("*menawa ndaga ndo*") met rotan en andere slingerplanten welke men bij het schoonmaken van het onderhout opzij gelegd had. Ook aan de binnenkant van de verticaal geplaatste balken worden horizontaal balken gebonden. Zo ontstaat een raamwerk van balken en palen welke sterk genoeg is om de wilde varkens buiten te houden. Het maken van de omheining ("*ugu awaiya*") is hiermee nog niet klaar. De gaffelvormige stokken worden nu aan de binnen- en buitenkant om de meter schuin tegen de omheining geplaatst en fungeren als een soort steunberen voor de omheining. Boven op de omheining worden nu om de vier meter dwarsstokjes gebonden van ongeveer 60 cm lengte. Op de uiteinde van deze dwarsstokjes worden nu dunne staken gelegd en vastgebonden. Zo krijgt men een rechthoekig geraamte waarop men nu graspollen, twijgen en ander afval van het maken van de tuin legt om een waterdicht geheel te krijgen boven de eigenlijke omheining. Deze "*ugui*" vormt de bekroning van de omheining en waarborgt de omheining tegen te snel rotten. Door het afdakje, de *ugui*, worden de kopse kanten van de *pigawa ndaga ndo* tegen inwateren gevrijwaard en blijven de rotanverbindingen ook droog, en zijn tevens tegen de zonnestrallen beschermd. De rotan moet tegen water beschermd worden, daar de rotan, voordat het als bindmateriaal gebruikt wordt, gespleten wordt. Hierdoor komt de nerf bloot te liggen welke wel onder invloed van vocht gaat verrotten en onder invloed van te sterke zonnestrallen gaat knappen.

Nu gaan man en vrouw aan de slag om ook de grond plantklaar te maken. Terwijl de man bezig was aan de omheining was de vrouw al begonnen de grond te zuiveren van allerlei ongerechtigheden, maar nu gaat de man zich ermee bemoeien. Er rest hem nog een zware taak: alle boomstronken staan nog in de *kagi* en die moeten als het goed is ook nog verwijderd worden. Niet in alle tuinen is dit werk tot het eind volbracht, het vereist heel wat doorzettingsvermogen en spierkracht om de boomstronken en wortels te verwijderen. Als zo de hele *kagi* bewerkt is, wordt de tuin in kleine vakken verdeeld via "*tuguwa*" (lage hekjes van de korte en dunnere tak-

ken die voor dit doel opzij gelegd waren). Deze *tuguwa* volgen min of meer de hoogtelijnen van de berghelling en dienen tevens om de helling te terrasseren daar aan de bovenkant van de *tuguwa* de grond verzameld wordt met onkruid etc. als een soort composthoop. Is de helling zeer steil dan plant men tussen de *tuguwa* en tegen de omheining "*kumbabo*", een boomsoort met een zeer uitgebreid wortelnet welke de grond zeer goed vasthoudt en "*kumba*" (aardverschuiving) voorkomen.

Nu wordt ook in de *kagi* een hut gebouwd waarin men kan overnachten en men niet steeds gedwongen is het werk te laten liggen om naar de eigen nederzetting te gaan. Dit huis bestaat meestal alleen uit een schuin dak en een ondiepe kuil in de grond welke als vuurplaat dienst doet.

Nu de grond bewerkt is, is de tijd aangebroken om te planten. Eerst wordt er echter een "*tau mbai*" (geestenbezweering) gedaan om toch maar zeker te zijn van de gunsten der geesten. Bij de omheining aan de beneden kant van de tuin wordt een varken geslacht waarvan het bloed in de grond wordt opgenomen. Men plant in een van de benedenhoeken van de tuin cordeline (*zado*) en suikerriet (*izi*) van de soort "*muzi*" en een rode bloem (*bamo*) welke drie elementen versterkt worden door het planten van *sibomo* een bananensoort *damipuzi*. Het blad van de *zado* wordt in het spraakgebruik vereenzelvigd met de vulva; het sap van het suikerriet representeert het sperma, terwijl de rode bloemen een duidelijke associatie geeft met bloed. Dit vruchtbaarheidssymbool wordt bevestigd door het planten van de *sibomo*. Hiermee wordt een correlatie aangeduid tussen de vruchtbaarheid van de tuin en de vruchtbaarheid van de mens. Dit wordt door vele andere gegevens bevestigd en zal nader toegelicht worden bij de man-vrouw verhouding, waarbij ook enkele consequenties van dit gedachtegeheel naar voren gebracht zullen worden.

Na deze *tau mbai* plant men op de plek beneden in de tuin, waar de grond drassig is en daarom vereenzelvigd wordt met de plek waar *Maimina* zich manifesteert "*suta*", een groentesoort welke speciaal voor deze plekken gereserveerd is.

Nu eerst worden de batatas (*mbadaga*) door de vrouw in de tuin geplant. Hiertoe heeft ze vanuit de oude tuin een grote bussel zoete-aardappelloof (lange stengels welke over de grond kruipen met bladeren) meegebracht. Met de pootstok maakt ze een gat in de grond van ongeveer 5 cm doorsnede en 10 cm diep. Hierin duwt ze een paar zoute aardappelranken en duwt het gat met haar handen weer dicht. Zo komt er om de halve meter een pootgat waarin de "*mbadagaiyu*" (zoete aardappel pootgoed) geplant wordt. Als er een behoorlijk oppervlakte is gaat de vrouw alles nog eens na om de ranken goed te leggen. De ranken moeten uitwaaiierend rond het pootgat liggen, met de bedoeling dat de zonnestrallen de basis van de ranken, waar zij in de grond gedrukt zijn, kan bereiken om daar de vruchtbaarheid te geven.

Zoals boven reeds vermeld, begint de man met de *waiyu* (taro-plantgoed) te planten in het drassige gedeelte van de tuin. Op andere gedeelten van de tuin, wiens naam nu van *kagi* veranderd is in *indo*, mag de vrouw ook de taro planten, al geeft men wel de voorkeur eraan dat dit door de man gedaan wordt.

Tussen de *mbadaga* worden verschillende soorten groenten geplant, zoals boontjes ("*kega*"), een soort spinazie ("*hogaida*"), kool, kortom "*hoga tuma ondoma*" (allerlei soorten groenten), en ook kan men een gedeelte beplanten met "*botagombadaga*" (kasbi/tapioca). De groente wordt over het algemeen door de vrouw gepland. Een soort echter wordt door de man geplant en is haast exclusief voor hem gereserveerd, namelijk "*sengo*", een op de boon gelijkende plant welke echter geen boon als vrucht geeft maar een -uitstekend smakende- wortelstok gaat vormen. Deze wortelstok wordt gereserveerd voor bijzondere gelegenheden en het is het recht van

de man om die aan bepaalde gasten als lekkernij voor te zetten. Als nu alles klaar is, kan de man een stuk van de omheining bewust gaan verzwakken door een stuk van de zware boomstam, welke als basis van de omheining dient, weg te halen. Dit is als het ware een uitnodiging voor de wilde varkens om binnen te komen en zich te goed te doen aan datgene wat met veel zorg klaargemaakt is. Achter dit verzwakte stuk omheining maakt men echter een diepe valkuil, met als resultaat dat men een en soms twee varkens kan vangen en consumeren.

Als men voor de *budi* gekozen heeft als plaats voor een nieuwe tuin, is het werk in principe gelijk. Het grote verschil is echter dat men in de *budi* geen hout voorhanden heeft om de omheining te maken. Hout voor de omheining moet men daarom uit de *mbidi* halen. Daar de *budi* gewoonlijk niet bewoond wordt door *tau wogo* is het ook niet noodzakelijk om een zware omheining te maken zoals in de *mbidi*. Toch is deze omheining dusdanig dat hij de naam van *ugu* verdient. De zware basis van de omheining is hier niet aanwezig, maar verder volgt men hetzelfde systeem als bij het maken van een omheining in de *mbidi*. Het geheel wordt echter van een lichter materiaal gemaakt, maar is toch nog zo sterk dat het een aanval van een varken kan doorstaan. Dat moet ook wel, want als een omheining niet de norm van stevigheid doorstaat en er komt een gedomesticeerd varken in zijn tuin, dan heeft men geen verhaal op de eigenaar van het in de *indo* binnengedrongen varken.

Het laat zich raden dat het werk om een tuin te maken in de *budi* minder is dan in de *mbidi*. Het verschil kan men uitdrukken in de tijd die men nodig heeft om een *indo* te maken: in de *budi* is men tussen de twee en drie maanden bezig en in de *mbidi* tussen de vier en zes maanden.

Als de *indo* klaar is, dat wil zeggen als de *mbadaga*, *wa* en de *hoga tuma ondoma* geplant zijn, krijgt men het onderhoud van de tuin. Hierbij is er een taakverdeling tussen man en vrouw: de vrouw heeft de zorg voor het wieden en de man voor het bijhouden van de omheining. In Bidogai kan men na ongeveer negen maanden beginnen met de eerste oogst van de *mbadaga* en in Bidai, dat lager ligt, ongeveer na zes maanden. Groente is al eerder geschikt voor consumptie.

Bij de nederzetting, rond het huis, maakt men ook een tuin. Deze is niet bedoeld voor de dagelijkse voedselvoorziening, maar meer als aanvulling op de grote tuin die verder weg ligt. De omheining is van lichte constructie en heet dan ook geen *ugu* maar "*ngage*". Hij bestaat uit rechtopstaande palen die in de grond gestoken zijn welke bovenaan en soms ook in het midden door een horizontale balk verbonden zijn. Ook hier is het ideaal dat er een afdakje op zit, maar dat ziet men slechts zelden. In deze tuin bij het huis vindt men vooral groente, taro, suikerriet en een perceeltje *mbadaga*. Tegen het huis aan vindt men meestal enkele tabaksplanten.

C. DE OOGST

Nadat de tuin lange tijd verzorgd is door de vrouw en de man, dit wil zeggen dat de vrouw het wieden en andere dagelijks terugkerende routinewerk in de tuin moet verzorgen en de man het exceptionele wat de aandacht trekt van anderen, zoals het in orde houden van de omheining, breekt de tijd aan dat de vruchten van de arbeid geoogst kunnen worden. De vrouw gaat met haar graafstok naar de tuin en graaft met de stok de zoete aardappelen uit de grond. Er wordt door haar op gelet dat de nieuwe aanzetten van de wortels aan de *mbadaga*-rankes niet uitgerukt worden maar in de grond verankerd blijven om opnieuw knol te kunnen zetten. De man wacht af totdat de *wa* die hij geplant heeft een verdroogde indruk maakt. Dat is een teken dat de plant een goede knol gezet heeft. Hij haalt nu de knol met de bladeren uit de grond. Vervolgens hakt hij de kop van de taroknol af en hakt de bladeren van de stengels af. Hij houdt dan de knol en

een bosje van drie tot vier bladstengels over. De bladstengels die over blijven zijn ongeveer 30 cm lang en dienen weer als *waiyu*, als pootgoed. Deze eerste opbrengst van de nieuwe tuin wordt op de omheining gelegd of op een klein platform dat men voor deze gelegenheid heeft opgericht. Vervolgens wordt een big geslacht en samen met een gedeelte van de eerste oogst klaargemaakt. Dit wordt gezamenlijk in een feestelijke stemming gegeten.

Na de maaltijd, waarbij vaak gasten aanwezig zijn, wordt de rest van de eerste oogst, welke niet gegeten is maar op de omheining of op de stelling is blijven liggen, mee naar huis genomen om als pootgoed voor de tuin rondom het huis te dienen. Als er dan toch nog gasten blijken te komen die na de plechtigheid in de tuin het huis van de eigenaar frequenteren, dan is de eigenaar verplicht om hen alsnog een deel van de nieuwe oogst voor te zetten.

Na deze feestelijke gebeurtenis van de eerste opbrengst der nieuwe tuin is de tuin open voor het gewone gebruik. Nu kan de vrouw des huizes elke dag naar de tuin gaan om daar het dagelijkse voedsel uit te halen en daardoor het leven van haar man en haar gezin te voorzien. Ook de varkens van het gezin delen van nu af aan mee in de opbrengst van de tuin, daar zij de kleinere knollen 's avonds toegeworpen krijgen en de huisvrouw door de heer des huizes er dikwijls op gewezen wordt dat zij ook voor de varkens te zorgen heeft en dus ook voor hen knollen in een speciaal net (*ombo*) moet meebrengen, alhoewel alleen de kleine knollen, die als minderwaardig voor de menselijke consumptie geacht worden, aan de varkens gegeven worden.

D. DE VOEDSELBEREIDING

In de namiddag ziet men de vrouwen zwaar beladen uit de tuin huiswaarts komen. Ze hebben netten op de rug hangen waarin de groente en de *mbadaga* voor het gehele gezin zitten. In de buurt bij hun huis zoekt men een waterstroompje op en men zet zich daar op de knieën neer. De *mbadaga* worden uit het draagnet gehaald en in het stroompje gelegd. De *mbadaga* worden gewassen om hen te ontdoen van de aanklevende grond en van de buitenste schil. Daartoe worden ze op de stenen in het stroompje op en neer gehaald, ongeveer zoals vroeger een huisvrouw op een wasbord het wasgoed op en neer bewoog. Nu de *mbadaga* schoon gemaakt zijn kan men ook de wormstekige eruit zoeken en die vanuit de *ombo* met het eten voor het gezin doen verhuizen naar het draagnet met het varkensvoer. Kleine ongerechtigheden worden nu met een mes uit de knol gesneden. Hierna worden de *mbadaga* weer in de *ombo* gedaan. Eventueel kan de vrouw nu ook de groente even door het water slaan om het stof te verwijderen, maar meestal acht men deze bewerking niet nodig. Vervolgens worden de draagnetten weer omgehangen, het brandhout dat men uit de tuin heeft meegenomen wordt weer bovenop de draagnetten gelegd en een eventueel klein kind wordt weer met een zwaai aan het bovenarmpje op de schouders genomen. De tocht naar huis wordt voortgezet. Een vracht die een vrouw zo vanuit de tuin naar huis moet brengen, heel vaak tegen een steile berghelling met een paar honderd meter hoogteverschil op, kan een 25 tot 30 kilo bedragen.

Thuis gekomen gaat ze haar *minai* binnen om de *mbadaga* te verdelen. Ze haalt er het deel van de bewoners/bewoonsters (de vrouw, eventuele vrouwelijke gasten en de kinderen die nog in het vrouwenhuis verblijven) van de *minai* af en geeft het deel van haar echtgenoot door het poortje in de wand tussen de *nduni* en de *minai* (als het mannenhuis en het vrouwenhuis onder één dak staan) door aan haar echtgenoot. In het mannenhuis en vrouwenhuis gebeurt er nu precies hetzelfde: het brandhout wordt opzij geschoven zodat de vuurplaat vrij komt te liggen; met de "*koasogo*" (houten vuurtang) wordt de hete as aan de rand op een hoop geveegd en de *mbadaga* wordt in de ontstane kuil in de *hitai* (vuurplaat) gelegd; hierna wordt de as met de *koasogo* over de knollen geveegd en het brandhout wordt op zijn plaats teruggelegd. Nu wordt het vuur weer

aangeblazen en de knollen liggen tegen de vlammen beschermd onder de as, terwijl ze gaar gestoofd worden door de hitte die de as van het vuur opneemt. Van tijd tot tijd worden de *mbadaga* met de *koasogo* uit de as opgediept en op de *homabade* (de stenen rond de *hitai*) gelegd. Met de *koasogo* wordt er even op geslagen om aan de klank te horen of de knol al gaar is en geschikt voor consumptie. Als dit niet het geval is wordt de knol weer onder de as gestopt. Blijkt de knol gaar te zijn, dan wordt hij in de hand genomen en al blazend tegen de knol van de ene hand in de andere gelegd. Hiermee probeert men de knol af te koelen, maar tevens ook de as van de knol te verwijderen. Met de nagel van de duim wordt nu de schil, die lichtelijk aangebrand is, verwijderd en naar de hoek gegooid waar de varkens verblijven. De *mbadaga* zelf wordt nu gegeten. Nadat men zijn honger gestild heeft worden nog enkele knollen gepoft voor de volgende morgen en opgeborgen.

Indien er geen gasten zijn dan dient het mannenhuis als gezinsvertrek. Opvallend is dat de huisheer altijd rechts van de deuropening zit en de vrouw links. De maaltijd wordt dan gezamenlijk gebruikt. Heeft de man meer vrouwen dan blijven de vrouwen in hun eigen huis en brengen de man ieder van wat men aan eten klaargemaakt heeft.

Vanuit het voorportaal heeft men ondertussen een ring van boombast gehaald en in het woonvertrek gebracht. Deze ring wordt naast de man gezet. Hij neemt de groente van de vrouw over en legt grote bladeren, bijvoorbeeld van de banaan, in de ring, zodanig dat ze aan alle kanten ruimschoots over de ring uitsteken maar toch de bodem bedekken. Nu wordt hierop de groente gelegd en uitgespreid.

Terwijl de man met de groente bezig is heeft de vrouw de stenen, welke voor dit doel in het portaal gereed liggen, in het vuur gelegd. Wanneer deze stenen voldoende verhit zijn, worden ze met de *koasogo* uit het vuur genomen en aan de man gegeven die ze op een bananenblad (of een ander soort groot blad) aanneemt en ze in het blad inpakt. De stenen worden nu tussen de groente gestopt. Als er zo genoeg stenen tussen de groente zitten worden de bladeren die buiten de ring uitsteken omgevouwen over de groente heen. Er ontstaat dan een pakketje dat goed afgesloten is. De toegevouwen bladeren worden vastgezet door er stenen of een stuk hout op te leggen. Na ongeveer een half uur krijgt een van de aanwezigen de opdracht om de waterkruik ("*buni*", een kalebas) aan te geven. Het pakketje wordt geopend en direct wordt de groente overgoten met water uit de *buni*. Door het openen van het pakketje neemt men plotseling de druk weg en dit zou tot gevolg hebben dat het vocht te snel uit de groente verdampt en de groente verbrandt. Tevens dient het tot afkoeling van de groente en de stenen die nog tussen de groente zit zodat de stenen verwijderd kunnen worden. Nu wordt de groente door de huisheer verdeeld en hij geeft ieder van de aanwezigen zijn deel. Ieder legt de groente voor zich neer op een blad (de kleintjes krijgen een hoopje groente tussen hen in, wat ook gebeurd bij volwassenaan als er onverwachts gasten gekomen zijn en ieder dan een nietig hoopje groente zou krijgen) en begint te eten. Na het eten worden de handen een keer door het haar gehaald of afgeveegd aan de benen. Voor degenen die roken is nu de tijd aangebroken om uit de *ombo* een rol *kobe* (bewerkt blad van de pandanusboom welke gebruikt wordt als sigarettenpapier) te halen, er een stuk van ongeveer 10 cm af te scheuren en met de nagel van de duim wat "*taugia*" van de rol tabak af te schrapen om een sigaret te maken. Als men geen rol tabak heeft, neemt men een blad van de tabaksplant, droogt dit even boven de hete as om het vervolgens te verpoederen en in de *kobe* te vouwen. De sigaret is klaar en wordt aan het vuur aangestoken om vervolgens dwars in de mond gerookt te worden. Met zichtbaar en hoorbaar genoegen wordt de rook in de longen gezogen.

Uit bovenstaande kan men de conclusie trekken dat er één keer per dag gemeenschappelijk gegeten wordt. Deze conclusie is correct. 's Avonds wordt er gezamenlijk 'gekookt' en gegeten. Van de aan eenieder toebedeelde *mbadaga* houdt ieder een gedeelte achter voor de volgende morgen en eventueel ook voor de volgende middag. Voor de kleine kinderen bewaart moeder de *mbadaga* in haar *ombo*.

Dit is het dagelijks terugkerend ritueel. In tegenstelling tot de Ekagistam eten de Moni vrij veel groente. Voor hen is de maaltijd niet volledig als er bij de *mbadaga* 's avonds geen groente gegeven wordt. In tijden van honger, als de nieuwe tuin nog niet genoeg oplevert en de oude tuin niet genoeg meer oplevert, kan men de maaltijd ook houden met enkel groente.

Bij bijzondere gelegenheden, wanneer er vlees, voornamelijk varkensvlees opgediend wordt en er veel mensen bij elkaar zijn, is het niet doenlijk om de maaltijd te bereiden in het huis zelf. Daarom bereidt men het eten buiten op de *zungate*, het erf. Men wacht dan ook niet totdat het donker wordt, maar probeert er voor te zorgen dat het eten zelf afgelopen is voordat de regen begint, opdat de meeste gasten nog naar huis kunnen gaan.

's Morgens vroeg gaan de vrouwen al naar de tuin om groente en knollen te verzamelen. In vele gevallen heeft men de vorige dag al een grote hoeveelheid eten vanuit de tuin meegebracht, maar men is bang dat er niet genoeg zal zijn door de grote toeloop van gasten. Daarom haalt men 's morgens nog uit de tuin. Tegen ongeveer tien uur komen de vrouwen dan zwaar beladen uit de tuin terug met: *mbadaga*, *wa*, *hogaida*, *buna*, *nagambudu* (labu), *mbadagahoga* (zoete aardapelloof), *kol*, en als het in de tuin is, met boontjes, maïs etc. Dit wordt nog in de *ombo* gelaten welke bij elkaar gezet of aan de omheining rond de *zungate* opgehangen.

De mannen hebben de vorige dag grote hoeveelheden brandhout gehaald. Dit wordt nu tot handzame stukken verkapt. Al dagen van te voren zijn de mannen het bos ingetrokken om *so* (kuskus, opossum) te vangen en om "*dau*" (lange rode vrucht van een pandanusboomsoort) te zoeken.

Als alles bij elkaar gebracht is en er al een voldoende aantal gasten aanwezig zijn, gaat men tegen half elf beginnen met de directe voorbereidingen voor het klaar maken van het eten.

De vrouwen beginnen met het schoonmaken van de *mbadaga* en de *wa*, de *nagambudu* wordt van zijn pitten ontdaan en tot handzame stukken gesneden.

Terwijl de vrouwen zich met de groente en de knollen bezig houden worden de te slachten varkens door een paar mannen gepijld. Men probeert de varkens met een pijl in het hart te doden, maar men maakt zich geen zorgen als niet het hart maar de longen geraakt worden. Het resultaat is hetzelfde, uiteindelijk gaat het varken dood, al is het in het laatste geval door verstikking. Zijn de varkens gedood, dan legt men een klein vuurtje aan om de haren van de varkens af te branden. Blijkt op het vuur dat een varken nog niet helemaal dood is, dan wordt met een goed gemikte klap met een knuppel een einde gemaakt aan het lijden van het varken. Na het afbranden van de haren wordt de huid van het varken schoongemaakt door met een stuk aangescherpt hout de epidermis van de huid af te krabben. Het zwarte varken krijgt dan witte vlekken op die plaatsen waar de epidermis helemaal verwijderd is.

Het eigenlijke slachten begint met het afsnijden van de staart met een bamboemesje. Ofschoon er nu ijzeren messen in omloop zijn, geeft men er nog steeds de voorkeur aan om te slachten met gebruik van een bamboemes. Dat mes is dan ook vlijmscherp, en wanneer het door het gebruik bot geworden is, haalt men er met de tanden een randje bamboe van af op de snede van het mes en het mes is weer vlijmscherp. De eerste incisie wordt gemaakt van de mondhoek via de liezen van de voorpoten naar de liezen van de achterpoten. Doordat men het varken de haren

heeft afgebrand is de speklaag opgezet. Door deze eerste incisie krijgt men een scherpe witte rand in het varken doordat de incisie zich opent en de speklaag zichtbaar wordt.

Terwijl de kinnebak en de laag buikspek verwijderd wordt zijn de vrouwen ongeveer klaar met het schoonmaken van de *mbadaga* en de *wa*. Zij begeven zich nu met de bladgroente naar de mannen die aan het slachten zijn. Rondom het varken wordt nu een voldoende hoeveelheid groente gelegd. De man opent nu de buikholte en haalt de ingewanden er uit. Lever, hart, longen, nieren en maag worden apart gelegd en de darmen worden aan een paar vrouwen gegeven die naar een waterstroompje gaan om de darmen schoon te maken. De andere vrouwen blijven geknield rond het varken zitten en deppen met de groente het bloed weg dat in de buikholte loopt. Ook kleine kinderen mengen zich tussen de vrouwen die bij het varken zitten en proberen met een klein bamboemesje wat van het vlees af te snijden. Zolang dit bij kleine stukje blijft stoort niemand zich hier aan; wordt het echter te bar, dan krijgen ze een behoorlijke snauw en worden weggestuurd. Enkele kinderen hebben zich al van de blaas meester gemaakt en hebben die opgeblazen als een ballon en zijn zich daarmee aan het vermaken. Was het varken een beer, dan heeft de man de zaadstreng al weggesneden en die bij zichzelf om de bovenarm gebonden of aan zijn zoontje gegeven.

Nu wordt de speklaag aan de rugzijde van het vlees losgesneden. De vrouwen zijn ondertussen steeds druk doende met het bloed weg te deppen met de groente. Hierna wordt het borstbeen doorgekapt waarvoor men graag de stenen bijl vervangt door de ijzeren bijl. Nu ligt het varken open en is het mogelijk de ruggegraat door te kappen. Het varken ligt nu helemaal open en nu kan de man het varken gaan verdelen. De poten worden afgesneden en de kop wordt van de romp gescheiden. De kop is bestemd voor haar die het varken verzorgd heeft. De huid met de speklaag wordt in stukken gesneden en als laatste wordt het karkas, de ribbenkast met het vlees dat aan de ribben zit, in porties verdeeld. Het ontlede varken wordt op een hoop gelegd en het vlees wordt tegen de vliegen beschermd door het af te dekken met *ombo* of met bladeren.

De gasten die reeds aanwezig zijn lopen wat rond en proberen hier en daar wat aanwijzingen te geven aan jongemannen die kennelijk nog niet zoveel ervaring hebben in het ontleden van een varken.

Nadat de meeste varkens geslacht zijn gaan de jonge mannen met het brandhout aan de gang: allereerst worden er veel stenen bij elkaar gebracht. Hiervan neemt men er een hoeveelheid van af die men gebruikt om een rechthoek van ongeveer twee bij vier meter te bedekken. Nu gaat men over die stenen een laag brandhout leggen, daarop weer een laag stenen, weer een laag brandhout en weer een laag stenen. Dit gaat zo door totdat alle brandhout op de stapel is gelegd. Men zorgt er echter voor dat de stenen altijd de laatste afdekkende laag vormen. Na de laatste laag stenen dekt men het geheel af met twijgen waaraan de bladeren nog niet verdord zijn.

Het vuurtje dat men gebruikt heeft om de varkens de haren af te schroeien wordt opgerakeld en aangeblazen en hiermee steekt men nu de grote brandstapel aan. Zodra deze stapel goed brandt stijgen er enorme rookwolken omhoog. Dit wordt door de mensen in de omgeving gezien en die weten nu dat de stenen in het vuur liggen en dat het niet al te lang meer duurt totdat het eten klaar is. Iedereen die meent een reden te hebben om aanwezig te zijn bij de maaltijd trekt nu op naar de *zungate* waar de drukte te doen is.

Nadat de brandstapel is aangestoken en goed brandt gaan de jongens en de vrouwen met lange puntige stokken komvormige holtes in de grond maken welke een middellijn hebben van ongeveer een meter en ongeveer vijftig centimeter diep zijn. Deze waskomachtige kuilen, de "*domo*" of "*domo mbeagapa*", vormen de smookkuilen waarin het eten gaar gesmoord

(“*sagiya*”) wordt. de *domo* wordt bekleed met bananenbladeren welke een flink stuk over de rand uitsteken. Hierop komt nu een laag gras welke weer wordt afgedekt met grote bladeren. Tegen deze tijd zijn de stenen genoeg verhit om te gebruiken in de smoorkuil. Een stel stokken worden ingekeept opdat ze gevouwen en als vuurtang gebruikt kunnen worden om de hete stenen van de brandstapel naar de smoorkuil te brengen. Terwijl men bezig is om de vuurtangen van ongeveer anderhalve meter lengte, te maken, worden de *mbadaga* en de *wa* in de smoorkuil gelegd. Nu worden de hete stenen naar de smoorkuil gebracht en tussen de knollen gestopt. Vervolgens wordt de groente in de smoorkuil gedaan en nieuwe stenen worden aangedragen. Nu worden de stenen echter niet zomaar tussen de groente gedaan, maar worden door de mensen die rond de *domo* zitten op bladeren aangenomen en in die bladeren ingepakt. Eerst nu worden ze zorgvuldig tussen de groente gestopt. Vervolgens komt er een laag van de reeds klaargemaakte *nagambudu* en eventueel aanwezige bananen (“*puzi*”) op welke weer hete stenen tussen zich in krijgen. Als laatste laag komt het vlees bovenop alles te liggen welke goed voorzien wordt van hete stenen. Tot slot wordt de smoorkuil toegedekt en bovenop de smoorkuil, die nu enkele decimeters boven de grond uitsteekt, wordt nu hout en stenen gelegd om de *domo* werkelijk goed dicht te houden. Als het goed is, mag er geen rook of wasem door het afdichtingsmateriaal komen.

Terwijl de smoorkuil dicht is en het eten gaar gesmoord wordt, hebben de mannen tijd om eventuele geschillen te bepraten en andere zaken te regelen. De vrouwen gaan bij elkaar zitten en wisselen ook de laatste nieuwtjes uit. Het is dan een gezellige drukte welke af en toe verstoord wordt door een man die ineens opspringt en meent met veel stemgeluid zijn mening over datgene wat besproken wordt kracht bij te moeten zetten. Er kunnen oude rechtsgedingen naar voren komen die de stemming grondig kunnen bederven, maar over het algemeen verloopt het allemaal in een goede sfeer.

Na ongeveer een uur neemt degene die de initiatiefnemer van deze maaltijd is het heft weer in handen en begint de smoorkuil open te maken. De vrouwen en de kinderen hebben reeds in allerlei *buni* water aangedragen om over de inhoud van de smoorkuil te gooien zodra deze geopend is. Rondom de smoorkuil knielen een aantal vrouwen met stokjes in de hand om de groente uit de smoorkuil te halen. Nadat de smoorkuil geopend is en rijkelijk van water is voorzien, dat met grote stoomwolken verdampt, nemen de mannen het vlees uit de *domo* en leggen dat op een plaats bij elkaar. Hier ontfermen zich de eigenaars van de varkens over om het vlees in stukken te verdelen, overeenkomstig het aantal gasten dat nu aanwezig is. Van tevoren neemt men echter een aantal stukken vlees weg om dat in de eigen *ombo* te doen met de bedoeling om dat later thuis in de eigen familiekring te verorberen.

De vrouwen halen ondertussen de groente en de knollen uit de smoorkuil en leggen dat op de rand van bladeren die nu rondom de smoorkuil liggen en afkomstig zijn van de ‘deksel’. In-dachtig het bijbelse gezegde dat men een dorsende niet mag muilkorven, snoepen de vrouwen ondertussen volop van datgene wat uit de smoorkuil komt.

De *dau*, de lange rode vrucht van de pandanusboom, is ook mee gesmoord en moet nu een speciale bewerking ondergaan voordat hij gegeten kan worden. Hiertoe heeft men een stuk hout van ongeveer een meter zestig lengte en een halve meter breedte klaar liggen. Deze plank is lichtelijk gebogen zodat het de vorm heeft van een lange ondiepe schaal. De vrucht wordt van zijn houderige pit ontdaan en in/op de schaal gelegd. Het vrucht-vlees wordt nu gemengd met een weinig water en vervolgens gekneed. Door het kneden scheiden zich het vrucht-vlees van de in het vrucht-vlees zittende houderige pitten. Dit kneden wordt zeer zorgvuldig gedaan door een paar mannen die ook de dikte van de rode pap die zich in deze bewerking van de pitten af-

scheidt, in de gaten houden. De pitten worden weggeworpen en de rode pap die overblijft is hetgeen dat men met veel smaak samen met de *mbaga* en de *wa* opeet. Deze rode pap smaakt zeer goed en bevat veel vet. Wanneer de *dau* klaar is, neemt men een rush naar de schalen met de *dau*-pap om zijn deel ervan te krijgen, want hiervan is de voorraad beperkt.

Andere mannen hebben ondertussen het vlees en de groente met knollen in porties verdeeld. De gasten zitten in groepjes te wachten totdat hen het eten gebracht wordt. Degene die de maaltijd aangericht heeft geeft nu een stel knollen een groep jongemannen die ze hard lopend naar de verschillende groepjes gasten brengen. Er wordt daarbij door hen gejoeld en men heeft de grootste pret. Tot slot wordt dan het varkensvlees uitgedeeld en in het midden van elke groep gasten op de grond of op een blad gelegd. Belangrijke gasten krijgen een aparte portie wat ze niet met anderen behoeven te delen, ofschoon ze dat wel mogen doen.

Als iedereen verzadigd is wordt er nog even nagepraat, maar al snel breken de gasten op om nog voor donker thuis te zijn. Om rond vier uur 's middags is het geheel afgelopen. De stenen die bij het smoren gebruikt zijn worden bij elkaar gelegd en vaak heeft men daar een speciale plek voor onder een laag afdakje. Het hout dat niet totaal verbrand is wordt naar binnen gebracht om daar als brandhout te dienen, de *zungate* wordt enigszins op orde gebracht en de varkens ruimen de resterende eetbare resten van het festijn op. In de familiekring kan men nu nog het apart gehouden gedeelte van het vlees verdelen en opeten.

Bij het vlees dat in de smoorkuil gaar gesmoord is, heeft ook de *so* gezeten die verscheidene dagen van te voren gevangen en gedood zijn. De vraag die opkomt is: zijn deze *so* niet bedorven als ze na vier tot tien dagen nadat ze geschoten zijn ter consumering voorgezet worden? Ontegenzeggelijk moet men beamen dat het vlees van de *so* na zo'n lange tijd "adellijk" geworden is, maar men kan het niet bedorven noemen.

Nadat een *so* geschoten is en gedood, worden de haren afgebrand; men maakt een klein gaatje in de buik en haalt via dit gaatje de ingewanden eruit. Alle *so* die men zo op een dag gevangen heeft en bewerkt, worden in bladeren gebonden. Dit pakketje met verschillende *so* erin wordt vervolgens in stromend water gelegd en er wordt voor gezorgd dat het geheel onder water blijft. Het schijnt dat het water alle bloed uit het vlees spoelt, want na de opening heeft men erg wit vlees. Uit ervaring weet ik dat op deze manier *so*-vlees twee tot drie weken bewaard kan worden zonder tot ontbinding over te gaan. Ook de smaak blijft goed, al smaakt een vers geschoten *so* beter.

In het bovenstaande waarin een schets gegeven wordt van de wijze waarop het voedsel bereid wordt, is met geen woord gerept over het gebruik van een of andere vorm van specerijen of zout. Nu zijn specerijen in het Moni-gebied onbekend. Het enigste gewas dat men heeft om smaak aan iets te geven is gember ("*zabi*"). Dit wordt echter hoogst zelden met ander voedsel vermengd, maar meestal zo gegeten.

Een ander geval is het met zout. De Moni-stam heeft het geluk dat op haar grondgebied enkele zoutbronnen voorkomen. Maar het is en blijft zo'n zeldzaam iets dat het een hoge ruilwaarde heeft/had. Van verre komt men naar Wandai, in de buurt van het dorp Homeyo (negen uur lopen ten westen van Bidai), om daar zout te halen. Het proces dat men gebruikt om zout te verkrijgen uit de zoutbronnen is vrij eenvoudig, maar wel arbeidsintensief. Daar het zout zo'n hoge handelswaarde heeft wordt het praktisch nooit met het voedsel vermengd.

De plaatselijke bevolking heeft deze zoutbron afgedamd zodat er een bekken ontstaan is waarin het zoute water zich verzameld. Degenen die zout willen maken komen hierheen, beladen met

zeer waterrijke lianen uit de *mbidi*. Deze lianen worden in het zoute water gelegd en de lianen nemen het zout uit het bronwater op. Na verloop van een paar dagen worden de lianen uit het water gehaald en gedroogd. Nadat de lianen gedroogd zijn legt men ze nog eens drie dagen in het zoute bronwater om ze daarna weer te drogen. Deze strengen die een zoute smaak hebben, worden in strengen opgewonden en in bladeren verpakt. Dit is wat de Moni "*kumu*" noemen. *Kumu* is dus geen zout zoals wij dat kennen.

Een andere manier is dat de strengen gezouten lianen verbrand worden. De as die hiervan overblijft wordt met zout bronwater bevochtigd en er ontstaat een papje dat gemakkelijk tot een baksteenvorm gekneet kan worden. Deze broodjes van gezouten as worden gedroogd en worden zo hart als een steen. Deze grauwwkeurige asbroodjes worden ook in bladeren verpakt en als *kumu* tot ver in het bergland verhandeld. Wanneer men behoefte heeft aan wat zout, dan kan men een stukje van de gedroogde liaan afbreken en erop kauwen, of men kan aan zo'n zoutbroodje likken.

5. DE MONI, ZIJN AFKOMST EN ZIJN VERHOUDING TOT ANDERE STAMMEN

Om een idee te krijgen van wat mensen over zichzelf en van zichzelf denken is het van belang om van henzelf informatie te krijgen over hun ontstaansverhalen, want daarin ligt, op een niet reflectieve wijze, vervat hoe zij zichzelf zien in relatie tot andere stammen en de hun omringende wereld.

Als wij aan de Moni, de Ekagi, de Wodani, de Dani en de Ndauwa vragen waar hun oorsprong ligt, dan zullen de woordvoerders van deze stammen naar het oosten wijzen. Daar, waar de zon opkomt, daar ligt hun ontstaan.

De plaats waar het leven te voorschijn kwam, wordt plaatselijk aangegeven. Het wordt gelokaliseerd, althans bij de Moni, met de naam *Mbubumbaba*. Over dit gebeuren van het te voorschijn komen van leven hebben de Moni een prachtige mythe die zeer symboliek is.

A. DE MBUBUMBABA-MYTHE.

Vroeger was er op de plek die Mbubumbaba heet alleen rook van water en rook van emo; hemel en aarde waren nog vormeloos (er wordt de term "kesegi hitiya" gebruikt dat door de informant uitgelegd werd als "een bal zonder lucht, of een lekke bal"). Wat kwam er vroeger uit die plek? Toen de hemel en de aarde nog afgesloten waren deed er zich een ontploffing voor. De aarde spleet open naar onderen en de hemel spleet open naar boven. In het gat in de grond dat door de ontploffing ontstaan was werd een dinguname (soort rat) zichtbaar die een rol rotan om zijn hoofd had. Vervolgens werd zichtbaar een miga iwi (stenen bijl) en een miga sange (stenen mes). Vader Emobega (Emo = natuur; bega = vogel) werd zichtbaar.

Op die plek van Emobega werd ook een vrouw zichtbaar die in jouw taal Nagitogoma (??) maar in onze taal Emondanimina (Emondani = zon; Emo = natuur; ndani = maken, verzorgen; mina = vrouw) heet. Hierna kwamen te voorschijn hond en varken (wome hita wia wogo hita wia (= alles wat groot is kwam te voorschijn), de Ekagi kwam naar buiten, de Moni kwam naar buiten, de Dani kwam naar buiten, de Ugunduni kwam naar buiten, de mutu (zwarte mier) kwam naar buiten, pada (gele mier), kortom alles wat klein is kwam naar buiten, soage (een mierensoort), de mensen van de kust. Nadat alles te voorschijn gekomen was, verzamelde alles zich op een plek. "Waar zullen we van hieruit heen gaan?". "De hemel is reeds naar beneden gekomen, de aarde is reeds naar boven gekomen, alleen hier is het open", zeiden ze." De kleine dinguname volgt de Beabu-rivier naar beneden, als we hem volgen zien we waar de weg is". Plotseling is de dinguname verdwenen. De mensen namen de stenen bijl en sloegen op de berg, met als gevolg dat alles open werd en het water van de Beabu-rivier en de Igabu-rivier uit de berg stroomde. De mensen waren daar erg blij mee en volgden de rivier en gingen vervolgens aan het eind van het dal van de Beabu-rivier (Beabundoga) omhoog. Ze klommen en klommen en bleven bij elkaar. Ze liepen en liepen tot ze bij Sokoapitigi kwamen waar ze honger kregen en waar ze wat wilden roken en zoete aardappels en taro aten..

In de tijd dat ze daar zaten zei Vader Emobega tot de vrouw: "Geef mij wat van de rijpe wanage bananen". Zij zocht in haar draagnet (ombo) maar ze vond ze niet. "Ik heb ze daarginds vergeten, waarom toch? Taro, een ander soort bananen, kasbi die al gesmoord zijn heb ik wel, eet die op", zei ze. "Dat wil ik niet, dat wil ik niet, ik wil alleen de wanage bananen eten", zei hij. Zij zette hun eerste kind, dat deba (gebrekkig, debiel, doofstom) was, dicht bij hem neer. Nadat ze het kind had neergezet ging zij weg. "Ik zal hard lopen en die rijpe wanage bananen

halen, wacht op mij”, zei ze. Vervolgens nam Emondanimina haar stok, die van wogongugi kagamu-hout gemaakt was, en liep hard weg naar de plek waar ze vandaan gekomen waren. Alle stammen waren daar verzameld (so tuma simiga bega tuma simiga), en iedereen at zijn taro en zoete aardappels en nog vele andere dingen. Maar Emobega zat alleen honger te lijden. Hij zat wat om zich heen te kijken want hij was half dood van de honger en hij zweette van de honger. Toen doodde hij zijn kind dat gebrekkig was en wat dicht bij hem zat. Hij nam het hart eruit en at het op. Hij klom de wanoboom in waar hij onder zat en ging op de bovenste tak zitten met ogen die schitterden van het licht. De andere mensen die daar zaten, waren zeer verbaasd en verdwenen allemaal terwijl ze zeiden: “Dat is werkelijk helemaal niet goed”. Zij lieten alleen de stenen bijl en mes (deze twee te samen wordt wangogome genoemd) en de kleine dinguname, een kleine Ekagi en de oudste dochter van Emobega daar achter; al het andere en al de anderen verdwenen van die plek.

Emondanimina komt terug en zag alleen het lichaam van hun oudste zoon liggen en ziet Emobega boven in de boom zitten. “Waarom is dat, dat is toch niet menselijk? Ik heb voor jou die rijpe wanage bananen opgehaald en ben al teruggekomen. Wat ik zie is nu alleen maar het lichaam van onze oudste zoon. Jij zit maar boven in die wanoboom. Wat heb je gedaan? Een mens doet zoiets toch niet!” Met haar stok probeert ze haar man op het hoofd te slaan maar ze raakt hem niet. Ze klimt nu zelf op de eerste tak van de boom. Ze zitten nu samen in de boom, de man boven en de vrouw beneden met de stok van de vrouw tussen hen in, met de stok van de vrouw tussen hen in. “Waarom wil je mij slaan?” “Wat wil je eigenlijk eten? Ons eten zullen we maar tussen de andere mensen leggen; voor ons tweeën zijn de buna (een groentesoort die in het wild voorkomt; het donker groene blad heeft een gele nerf en de vorm van een kaurieschelp) en de mbadaga (zoete aardappel) tot grens geworden”, zei de vrouw. Emobega zei toen: “Waarom sla je mij, dat is niet goed”. Ze klimmen tot het topje van de boom en klimmen maar door en zijn nu nog te zien als Emondani (zon), die vroeger Emondanimina was, en als Tinawi (maan: wi = echtgenoot) die vroeger Emobega was.

Na de voet van die boom waren nog de kleine Ekagi, de kleine dinguname, hun eerste dochter die niet deba was en hun volgende zoon. Alleen zij waren daar maar want alle anderen zijn uit elkaar gegaan vanwege dat wat daar gebeurd is niet goed is.

Plotseling is de kleine dinguname stroomopwaarts in het dal van de Minu-rivier (Minundoga) verdwenen. Welke weg heeft hij genomen? Zij slaan met de stenen bijl op de Minundoga. Tot dan toe was de Dogabundogabu (het dal van de Dogabu-rivier welke ook Dugindoga genoemd wordt) nog helemaal gesloten, maar nu slijt de hemel open naar boven en de aarde slijt open naar beneden. Alles is geopend en helder en ze lopen omhoog, en ze lopen omhoog, totdat ze aan de Kendeapa (de waterscheiding tussen Dogabu en Kemabu) komen. Zij zien dat de Kemandoga nog volkomen gesloten is; wat nu? Plotseling is de kleine dinguname bij Kendakumbate weer verdwenen (hij zoekt de weg voor degenen die hem volgen). Zij slaan die plaats ook met de stenen bijl en alles wordt weer helder en het water van de Kemabu-rivier komt tevoorschijn. Ze lopen nu en ze lopen maar totdat ze komen bij de Munidogo-berg (muni = dij; dogo = sterk, hard). Dit is een mooi plekje. “Wacht even, wij willen hier even rondkijken”, zeiden de broer en zus tegen elkaar. Aan de voet van de Munidogo zochten ze sigaba (een soort boomschors) en van overal brachten ze het bijeen. Verschillende soorten boombast verzamelden ze totdat ze er een heleboel van hadden. Omdat ze alleen boombast zochten kregen ze honger. “Wat zullen we eten? Eten is er niet”. Ze keken om zich heen omdat ze zo 'n honger hadden.

Aan de voet van de Munidogo stond een verschrikkelijke hoge boom van de dewa soort. De takken van deze boom reikten tot aan het westen en het oosten, tot aan het noorden en het zuiden. De vruchten van deze boom waren al rijp en alle takken waren zo vol vruchten dat een mens ze niet allemaal kon eten. Een van hen klom in de boom en plukte de vruchten en wierp ze naar beneden. "Wat een zware en grote vruchten zijn het, een gedeelte laat ik maar zitten". "Nee, je moet ze allemaal nemen, we zullen ze bewaren om te eten. Gooi ze allemaal naar beneden", zei het meisje. De jongen had niet de moed om in de tak te klimmen die tot de top van de Munidogo reikte: "Die ene vrucht laat ik maar zitten, zus". "Nee", zei het meisje, "die moet je ook plukken. Gooi hem vlak bij mij neer". "Oudere zus, ik heb niet de moed om hem te plukken". "Nee, blijf daar, ik zal je een stok geven om hem te plukken, gooi hem vlak bij mij neer", zei ze.

Het meisje gaf een stok aan hem. Volgens bevel van het meisje liet hij de vrucht vlak bij het meisje neerkomen. Die vrucht viel op de aanzet van de borsten van het meisje. Haar hele lichaam begon te jeuken en met haar nagels krabde ze zich, in haar schaamte en in haar anus krabde ze zich terwijl ze zei: "Hopeloos, overal jeukt het". "Wat is er aan de hand?", zei de jongen. "Wat wil je toch, word je gek?" Het meisje antwoordde: "Hier, help me". Hij hielp haar en daardoor kreeg hij een erectie. Hij hield gemeenschap met zijn oudere zus. Hierdoor ging de jeuk langzaam over, totdat het helemaal weg was. "Wilde je dit?", zei de jongen.

De boombast die ze al verzameld hadden brachten ze naar boven naar de Munidogo. Van een mooi en goed stuk hout lag er al een nokbalk. Ze maakten er een huis van en in dit huis wilden ze blijven wonen. Ze klommen door naar de top en keken links en rechts om zich heen. Van daaruit keken ze naar de woonplaats van de Naiyagau-clan en de Inzau-clan. Ze zagen de verblijfplaats van de Boani-clan, de Dendegau-clan, de Rombau-clan, de Ugipa-clan en de Sinipa-clan.

De Munidogopani (mensen die op de Munidogo wonen) konden daar echter niet blijven en ze keerden terug naar Mbubumbaba. Overal waar ze langs kwamen werd de tubaga (bloedschande, overspel) bekend, want voorheen was er geen tubaga. In Bidogai kregen ze een tijdelijke huisvesting, maar omdat na hun komst zoveel tubaga voorkwam werden ze uiteindelijk ook daar weggejaagd, terug naar Mbubumbaba.

B. DUIDING VAN DE MBUBUMBABA-MYTHE

Om tot een betekenisgeving van deze mythe te komen is het goed om de verschillende zaken die hierin naar voren komen op een rijtje te zetten naar de symbolische waarde. Het is duidelijk dat men onderscheid kan maken tussen vrouwelijke en mannelijke symbolen. Na eerst de verschillende zaken met een mannelijke informant doorgesproken te hebben werd dit herhaald met een vrouwelijke informant en vervolgens werden deze twee met elkaar in gesprek gebracht, wat het volgende opleverde:

Mannelijk symbool: rook; *dinguname* (rat); bijl en mes; mier,
sigaret; banaan; stok; boombast voor dak-
bedekking; dewaboom, dewavruucht; rivier
bovenstreams; maan; zonnestraal

Vrouwelijk symbool: gat in de grond; aarde; rol rotan; hond;
 varken; weg; rivier benedenstrooms, berg;
 zoete aardappel; taro; draagnet; wanoboom;
 bloed (hart); dal of vallei; water; zon.

Met deze symboliek in ons achterhoofd zien we in deze mythe een grote lijn lopen, namelijk van de vereniging van het mannelijk en het vrouwelijke dat leven schept en ruimte opent naar de vereniging van het mannelijke en het vrouwelijke dat dood veroorzaakt en levensruimte inperkt. Door de vereniging van hemel en aarde wordt een opening gemaakt waardoor het leven, dat in de figuur van de dinguname met zijn rol rotan op het hoofd duidelijk suggereert dat leven alleen dan pas leven is als het geactueerd wordt in de seksuele daad, zich uit zijn beklemming kan bevrijden en aan het licht kan treden. Dit leven is duidelijk tweeslachtig, eerst komen de mannelijke krachten naar boven welke zijn bekroning vindt in het aan het licht treden van Emobega, welke onafwendbaar verbonden is aan Emondanimina, zijn vrouwelijke opponent. Dit vrouwelijke oerwezen wordt nader aangeduid in wat gewoonlijk een van de hoofdzorgen is voor de vrouw, namelijk de verzorging van het varken en de jachthond. Dit geheel wordt dan weer omsloten door het mannelijke symbool van de mier, welke hoe klein het ook is, toch de macht heeft tot vernietiging. Als zo de ruimte tussen mannelijk en vrouwelijk geschapen is, waarbij het mannelijke duidelijk de overhand heeft, kan de mens in zijn verschillende stammen naar voren komen en kan hij zijn plaats in het mannelijke en vrouwelijke innemen. Het onderscheid van mannelijk en vrouwelijk is duidelijk gesteld, maar moet nu zijn gevolg krijgen. Bij het indifferent houden hiervan, dreigt de hemel en de aarde zich weer af te sluiten en de toestand van rook van water en rook van Emo weer terug te keren. De vraag die men dan stelt van "Waar zullen we van hieruit heengaan?" of in goed Nederlands: "Waar is de weg?" heeft in het gewone spraakgebruik een dubbelzinnige betekenis. Stelt men deze vraag aan een vrouw, dan kan zij antwoorden: "Wat wil je eigenlijk?" waarmee ze duidelijk een uitnodiging tot de bijslaap geeft. Dit wordt in het verhaal bevestigd doordat de dinguname met de rol rotan op zijn hoofd de weg wijst: hij is van het mannelijke naar het vrouwelijke afgedaald. De mensen volgen hem door met de stenen bijl op de berg te slaan en daardoor de weg naar leven open te breken. Het gevolg is dat er water uit de berg terugvloeit. Nu is de weg voor de mens open om de Beabundoga, het dal/vallei van de Beabu-rivier door te trekken. Nu is een vallei een notoir symbool van de baarmoeder en het lijkt mij daarom voor de hand te liggen dat het geheel van deze handelingen seksueel geïdentificeerd moet worden.

In de trek naar het westen die getekend wordt in deze mythe, de rivieren en dalen die vermeld worden zijn, evenals de plaatsen die aangeduid worden, bestaande geografische feitelijkheid, geven de indruk of elke nieuwe omgeving tot orde gebracht moet worden door het herhalen van de oerdaad waardoor hemel en aarde van elkaar gescheiden werden en plaats voor leven werd. Elke nieuwe plek wordt door een seksueel geladen daad aan de chaos onttrokken. Hierdoor verplaatst men zich naar de oertoestand en de oerordening en neemt men deel aan het leven en de ruimte scheppende en van de eerste opwekkende ordening van de wereld. Hierdoor wordt ook de eigen wereld gestructureerd en het leven gewaarborgd. Dit zal nader geadstrueerd worden bij de man-vrouw relatie. Daar zal aangegeven worden dat in deze verhouding de vrouw de rol van de aarde speelt, of liever met de aarde, voor zover zij leven geeft aan de mens en - via de tuin- vereenzelvigd wordt.

Van de andere kant wordt in deze mythe ook duidelijk dat het seksuele de mens ook kan drijven naar zijn eigen vernietiging, dat het van de orde chaos kan maken. Aan het einde van de mythe

krijgt het seksuele de overhand op de mens en leidt er toe dat de mens tot tubaga komt. Dit wordt gelokaliseerd bij de Munidogo-berg, welke tot voor kort de westgrens van het Moni-gebied was en nu nog de grens met het stamgebied van de Ekagi vormt.

Het is interessant op te merken dat zowel bij de Moni als bij de Ekagi het oosten vereenzelvigd wordt met (een hogere graad van) leven en het westen met de dood. Vandaar dat de tubaga vanuit het westen onder de Moni verspreid wordt. Dit brengt ons tot een verrassende ontdekking: de zon komt op in het oosten en gaat in het westen onder, waarna de zon vervangen wordt door de maan. Maar de maan kan niet dat licht geven wat de zon geeft. De maan veroorzaakt hier een sfeer die de oertoestand van "rook van vuur en rook van Emo" weergeeft, meer indifferent is dan de situatie die door de zon geschapen wordt. Uit het tussengedeelte in de mythe over het ontstaan van de zon en de maan, waarbij de maan duidelijk de echtgenoot is van de zon, wordt de vrouw tot zon (Emondani) die de levenswarmte in zich herbergt (ndani = warm) en de man tot maan. Emondanimina wordt Emondani, maar Emobega wordt tot tinawi (ti = bang; na = nog, weer, ook, verder; wi = echtgenoot) de bange echtgenoot of, wat ook mogelijk is, de echtgenoot die angst veroorzaakt. Deze beide vertalingen zijn in de context van deze mythe mogelijk: de man Emobega neemt uit angst het hart van zijn kind tot zich, wat een vrouwelijk symbool is, en verwekt daardoor angst en afkeer bij de anderen.

Het leven van de man is gezekerd door en in het draagnet van de vrouw omdat daar de opbrengst van de tuin (groenten en zoete aardappels) en van de vrouw (kinderen) in bewaard wordt. In de beschrijving van de man-vrouw verhouding zal uiteengezet worden dat deze twee uitwisselbaar zijn en in sommige gevallen zelfs identiek met elkaar zijn. De opbrengst van de tuin en de opbrengst van de vrouw komen beide van de aarde voort, vandaar dat een moeder kan zeggen als antwoord op de vraag van wie het kind is: "Het kind is van mij en van de aardmoeder (Maimina), Maimina en ik hebben het kind gebaard".

In het tussenstuk van de mythe gaat Emondanimina op weg om de wanage-bananen voor Emobega te halen. Zij neemt echter de stok mee en onttrekt daarmee als het ware de man zijn kracht. Emobega zoekt zijn toevlucht in de Wanaboom welke als geheel een duidelijk vrouwelijk symbool is, maar in zich ook het mannelijke vertegenwoordigt via de rechtopstaande stam. Emobega zoekt als het ware bescherming bij de vrouw om zijn mannelijkheid te bewaren.

Dit werd zeer duidelijk toen een vrouw vertelde dat ze met haar man alleen gemeenschap hield op het midden van de dag, want "dan heeft de zon haar stralen die warmte geven als een stok op ons gericht". 's Avonds hield men alleen gemeenschap als men geen kinderen wilde hebben, want "de maan geeft wel licht maar zijn levensstraal komt niet tot de aarde" (deze uitspraak heb ik echter maar een keer gehoord).

C. BETEKENIS VAN DE MYTHE VOOR VERHOUDING TUSSEN DE STAMMEN

De plaats waar het leven zijn oorsprong vindt wordt Mbubumbaba genoemd, maar ook het gat in de grond heeft een eigen naam. In de gesprekken wordt dit gat in de grond steeds *Hongomugu* genoemd. *Hongo* is het normale woord voor gat in de grond, maar om de betekenis van het *mugu* te vinden is minder eenvoudig daar dit woord in zeer verschillende betekenissen voorkomt. Ik wil hier enkele betekenissen van dit *mugu* in voorbeelden naar voren brengen:

Tinawi mugu pagugija = De maan-*mugu* is te voorschijn gekomen = Het is volle maan.

Me mugu = jongste kind, de Benjamin

Mugu hane = de *mugu* van de hand = de pink

mugu ndaija = *mugu* maken = iemand aflossen

In deze voorbeelden is het gemeenschappelijk van het woord mugu dat iets doorgezet, voortgezet wordt. Hongomugu wordt dan het gat in de grond waardoor iets doorgezet, doorgegeven wordt. In deze betekenis kan het dan ook gebruikt worden en wordt het ook gebruikt als een grof woord voor de vagina. Hongomugu kan dan begrepen worden als het oergeboortekanaal, de oervagina, waaraan elke vrouw door, het proces van kinderen geboren doen worden, deelneemt of deel heeft.

Via de Hongomugu zijn alle stammen aan het levenslicht gekomen, maar voor de Ekagi en de Moni geldt nog een andere levengevende lijn. In de mythe wordt gesuggereerd dat de Moni en de Ekagi van eenzelfde ouderpaar afstammen, namelijk van Emondanimina en Emobega. Zij worden min of meer als broer en zus voorgesteld en vanuit dit kinderpaar stamt de tubaga af. Als de kinderen van een ouderpaar is de relatie tussen de Ekagi en de Moni tot "mbai" geworden. Dit mbai houdt in dat men elkaars levensbron niet mag aanraken. Op de eerste plaats zijn dit de geslachtsorganen, omdat hierin het duidelijkst de bron van leven dat doorgezet wordt gerealiseerd is. Op de tweede plaats houdt het in dat men elkaars speeksel niet mag aanraken, want het speeksel symboliseert het sperma. Op de derde plaats betekent het dat men elkaars bloed niet mag aanraken. Op de vierde plaats houdt het voor de Moni in dat hij geen garnalen mag eten.

Bij dit laatste moet men verwijzen naar de mythe over *Situgumina* waarin aan het slot verhaald wordt dat het Paniai-meer ontstaan is door toedoen van Situgumina. Op de plek waar nu het Paniai-meer is was vroeger alleen een kleine waterwel (*du mugu*). Toen Situgumina haar voet in de plas rond de waterwel zette werd de plas plotseling groter; het water kwam uit de grond (hetgeen een reminiscentie geeft naar Hongomugu). Nu is het Paniai-meer voor de aldaar wonende Ekagi-bevolking een bron van voedsel. In het Paniai-meer kwam geen vis voor totdat er vis in uitgezet werd door het Nederlandse Bestuur. Voor die tijd leefde er alleen zoetwater garnalen: voor de omringende bevolking een welkome aanvulling op het eiwitarme menu. Dit wordt nu geïnterpreteerd als zijnde een bron van leven die uit de eigen bron van leven der Ekagi komt. Dat dit verbod nog sterk gevoeld wordt moge blijken uit het feit dat toen ik in het Bidai-gebied, waar de bevolking nog nooit garnalen gezien had, een blikje garnalen openmaakte en mijn huisjongen ervan mee liet eten, hij het met smaak oppeuzelde en het lekker vond. Toen ik hem vroeg of hij wist wat hij gegeten had, gaf hij ten antwoord dat hij dat niet wist. Ik vertelde hem toen dat dit nu garnalen waren. Terstond kwam de reactie: zijn maag keerde zich direct om. Deze specifieke mbai-relatie heeft de Moni-stam niet met de andere stammen welke volgens de Mbubumbaba-mythe uit dezelfde Hongomugu het levenslicht aanschouwden. De Moni en de Ekagi hebben volgens deze mythe als het ware een dubbele oorsprong: ze komen net als de andere stammen uit Mbubumbaba, maar bovendien worden ze ook getekend als de kinderen van Emobega en Emondanimina. Uit deze tweede afstamming stamt hun specifieke relatie. Vanwege dit feit kan men volgens de Moni het geheel der stammen in twee grote groepen onderverdelen, namelijk de so-tuma en de bega-tuma (de kuskusstammen en de vogelstammen). Nu zijn de so-tuma voor elkaar mbai, even als de bega-tuma voor elkaar mbai zijn. Nu zijn voor de Moni alleen de Ekagi van dezelfde tuma-soort als de Moni zelf. Vandaar dat een Moni met een lid van elke andere stam mag trouwen, behalve met de Ekagi-stam, want die is voor hem mbai.

Heeft de afstamming zoals die in de Mbubumbaba-mythe geschilderd wordt ook wortels in de historische realiteit?

De linguïsten G. F. Larson en M. O. Karson proberen hierop een antwoord te geven op basis van een taalvergelijkende studie, waarvan het resultaat gepubliceerd is in "**Irian, Bulletin of West Irian Development**", Vol 1, no. 3, p.p. 80-95. Zij komen tot de conclusie dat er aan de Moni-

de Ekagi- en de Wodanitaal een prototaal ten grondslag ligt. Op grond van glottochronologische tijd dieptemetingen komen zij tot de conclusie dat 3000 jaar geleden uit deze prototaal twee dialecten ontsproten zijn, namelijk het Monidialect en het Ekagi-Wodani dialect. Dit laatste dialect zou zich ongeveer 2000 jaar geleden dan ook weer gesplitst hebben in het Ekagi dialect en het Wodani dialect. Deze drie dialecten hebben zich ieder ontwikkeld tot een eigen taal. Het schijnt aldus een historische gegevenheid te zijn dat de Ekagi-stam en de Moni-stam van een gemeenschappelijke oerstam afstammen welke in de mythe van Mbubumbaba weergegeven wordt door het ouderpaar Emobega en Emondanimina.

Dit wordt nog versterkt door het gegeven dat volgens mijn informanten, zowel uit de Ekagistam als uit de Monistam verschillende moni-clans een equivalent hebben in de Ekagi-stam en omgekeerd. De clans uit de Monistam welke een equivalent hebben in de Ekagistam, waarvan de mensen zeggen dat deze clans eigenlijk hetzelfde zijn met onderscheiden namen in de twee stammen, zijn onder andere:

Ekagi-clan

Mote
Degei
Kadepa/Nawipa
Gobai
Mote/Yogi
Magai
Jatipai
Bunai

Moni-clan

Migau-Zonggonau
Bagubau
Bagau/Nagapa
Kobogau
Miagoni
Magai
Ugipa
Bedau

6. DE LEVENSLLOOP VAN DE MONI

In het voorafgaande heb ik geschilderd waar en hoe de Moni leeft, hoe hij in het dagelijkse leven in zijn primaire levensbehoefte voorziet. Ik heb gepoogd aan te duiden welke factoren hierbij een rol spelen en op verschillende van die aspecten zal in de loop van deze kennismaking nog teruggekomen moeten worden.

In dit hoofdstuk wil ik in het kort een schets geven van de levensloop van een Moni. Ik ben me ervan bewust dat dit alleen een globaal overzicht kan zijn waarin alleen de allerbelangrijkste fasen in enkele grove lijnen naar voren gebracht kunnen worden. Toch meen ik dat dit noodzakelijk is om het vervolg, waar het huwelijk, de man-vrouw verhouding, de verhouding "*sonowideba*" geschetst zal worden, in zijn context te kunnen zien. Kortom in dit hoofdstuk wil ik de grondlijn schetsen van het leven van een Moni om daaruit in het vervolg enkele punten nader toe te lichten.

A. KEBAWA (BABY, PEUTER)

Gewoonlijk wordt het kind geboren ("*zingiya*") in het vrouwenhuis/vrouwenvertrek. De moeder wordt bij de bevalling bijgestaan door een of twee vrouwen, het liefst verwanten van de echtgenoot. Als een vrouw tegen de tijd dat de bevalling aanstaande is en bij haar eigen verwanten verblijft, dan zal haar echtgenoot alle moeite doen om haar naar haar eigen gezinswoning te brengen opdat zij in de kring van zijn verwanten zijn kind ter wereld brengt. Daar over het algemeen alleen polygamen, die vanwege de verschillende vrouwenhuizen die zij nodig hebben ten gerieve van hun vrouwen, een scheiding tussen mannen- en vrouwenhuis kent in die zin dat ze van elkaar gescheiden zijn, kan men zeggen dat over het algemeen de vrouw bevalt onder het dak waar ook haar echtgenoot zijn vertrek heeft.

Wanneer het duidelijk wordt dat de bevalling aanstaande is, verzamelt de aanstaande vader alle persoonlijke bezittingen en brengt ze over van zijn eigen *nduni* naar de *nduni* van een naaste mannelijke verwant. Als het gezin ver van anderen af woont, doordat het bijvoorbeeld pas naar een nieuwe tuin verhuisd is, zal de aanstaande vader zijn best doen om toch vrouwelijke verwanten bij de bevalling ter assistentie aanwezig te laten zijn, daar het voor mannen een strikt verboden zaak is om bij de geboorte aanwezig te zijn. Om aan deze eis te kunnen voldoen worden zijn persoonlijke bezittingen door hem uit het huis genomen en ergens anders bewaard, zoals gezegd bij voorkeur bij een mannelijke verwant. Als er geen naaste burens zijn, dan is de man genoodzaakt tijdelijk een onderkomen buitenshuis te bouwen in de vorm van een *kita-i*, bivak. Het leven van een nieuwgeborene zou in gevaar gebracht worden indien de vader iets zou gebruiken uit het huis waarin de geboorte heeft plaatsgevonden. Dit verbod gaat in op het moment dat de geboorte heeft plaats gevonden. Daar hij echter niet bij de geboorte aanwezig mag zijn, moet de "verhuizing" voordien plaats gevonden hebben. Nadat de aanstaande vader deze bronnen van gevaar voor het kind uit het huis verwijderd heeft, gaat hij de vrouwen waarschuwen die bij de bevalling zullen assisteren, indien zij nog niet aanwezig zijn.

Buiten wacht de vader de geboorte af in een uiterlijk onverschillige houding. De geboorte van het kind vindt meestal zonder complicaties plaats. De aanstaande moeder zit gehurkt op de grond en wordt door de assisterende vrouwen onder de oksel omhoog gehouden. Wanneer de weeën op hun hoogtepunt zijn, masseert een van de vrouwen de onderbuik in een poging de bevalling te bespoedigen. Eventueel zal men proberen van het middenrif af met de hand naar beneden te drukken om de perswee te ondersteunen. De boreling moet echter zonder aangeraakt te zijn op de vloer komen, en het ideaal is dat het kind bij verlaten van het geboortekanaal met de

voeten op de *homabade* van de *hitai* komt te liggen. Ik ken echter geen geval waarbij dit gebeurd is. Wel komt meermalen voor dat het hoofd van de boreling op de *homabade* komt te liggen en dit wordt reeds gezien als een gunstig voorteken daar het een acceptatie door *Maimina* betekent.

Na de geboorte krijgt de moeder gelegenheid om te zitten of te liggen, maar de navelstreng wordt niet doorgesneden voordat ook de placenta ("*agi*") geboren is. Nadat de placenta geboren is snijdt een van de assisterende vrouwen de navelstreng door met een bamboemesje. De nageboorte wordt in bladeren ingepakt en in huis bewaard totdat de vader buiten het huis een korfje gevlochten heeft rond een drietandige tak welke voor dit doel in de nabijheid van het huis is geplant. De nageboorte wordt vervolgens in dit korfje gelegd, waar ook de eerste feces van de nieuwgeborene in gedaan worden.

In de tijd dat de vrouw wist dat ze zwanger was, heeft ze al voorbereidingen getroffen om haar kind te verwelkomen. Ze heeft ruimschoots van te voren een nieuw, groot draagnet (*ombo*) geknoopt, een speciale mat gemaakt van pandanusblad en dat in het net gelegd wat als een wieg voor haar kind zal gaan fungeren. Na de geboorte zoeken de assisterende vrouwen speciale bladeren met een zacht, harig oppervlak en leggen dat in de *ombo* op de mat van pandanusbladeren. Nu is het bedje voor de baby gespreid en de baby wordt, na enigszins met bladeren afgeveegd te zijn, in de *ombo* gelegd. Nu eerst komen de andere verwanten, indien aanwezig, naar moeder en kind kijken. Ieder van de vrouwen die de nieuwe moeder komen gelukwensen met haar baby geven aan de kraamvrouw een of ander geschenk, meestal een schelp ("*kigi*") waarvoor men bij het geboortefeest vlees voor terug verwacht.

Daar de kraamvrouw niet het huis uit mag komen voordat het geboortefeest heeft plaatsgevonden, is ze nu deze dagen afhankelijk van wat anderen voor haar doen. Het tuinwerk zal ze moeten laten zitten en overlaten aan verwanten. Vaak ziet men deze dagen de man zelf vrouwenwerk in de tuin doen. De man moet daarbuiten zijn dagelijkse taak als zorgen voor brandhout ook vervullen. Daarnaast heeft hij te zorgen voor een varken dat bij het geboortefeest ("*sogo mindiya*") geslacht moet worden. Hij neemt daar bij voorkeur geen eigen varken voor omdat degene die het varken verzorgt er niet van mag eten. Daarom laat hij een van de taken - de zorg voor de tuin en het brandhout of het kopen van een varken - over aan anderen die daarvoor betaald moeten worden. De regelingen voor het geboortefeest nemen ongeveer een week in beslag en deze tijd kan de kraamvrouw van haar rust genieten.

Het varkensfeest ter gelegenheid van de geboorte (*sogo mindiya*) heeft op de eerste plaats een sociaal karakter; men zou het kunnen vergelijken met een welkomstfeestje voor een nieuw gezinslid en als eerbetoon aan de moeder ("*soge mina*"). De beperkende bepalingen die voor de vader en de moeder geldig zijn, gelden tot na het verdelen van het *sogo wogo*. *Sogo wogo* is het varken dat bij een geboortefeest geslacht wordt. Naar mijn gevoel, waar ik slechts enkele aanwijzingen voor heb, hangt dit *soge* nauw samen met het werkwoord "*soge soge diya*" wat vertaald zou kunnen worden met "stom verbaasd staan, verwonderd zijn". De uitdrukking *soge mina* voor een jonge moeder zou dan een wondermooie uitdrukking zijn waarin de verwondering voor het nieuwe leven naar voren komt.

Boven hebben we gezien dat degenen die de *soge mina* en haar *kebawa* (baby) komen feliciteren respectievelijk bewonderen, geschenken meebrengen waarvoor men bij het *sogo mindiya* vlees voor terug verwacht. Op deze manier is de vader er zeker van dat het geld uitgegeven voor het verkrijgen van het varken weer terugkomt, want voordat het varken geslacht is, voordat het zelfs in huis is, is het al voor het grootste gedeelte via de geschenken in de vorm van *kigi* betaald. De grootte van het varken en of er meer dan een varken geslacht zal worden als *sogo wogo* hangt af

van wat de vader verwacht aan bezoekers die geschenken meebrengen. In staat zijn om een groot varken te kopen, of zelfs meer dan een, verzekert een man van populariteit. De geboorte van een kind in het huis van een bekend *sonowi* of rijk man zal reden zijn voor veel mensen om van hun belangstelling blijk te geven. Dientengevolge zal het *sogo mindiya*, het geboortefeest een groots karakter dragen waarbij veel mensen aanwezig zijn.

Nadat het geboortefeest gegeven is neemt de vrouw haar dagelijkse werk weer op. Ook de man is ontheven van alle verbodsbepalingen die voor hem van kracht waren, en hij verhuist zijn persoonlijke zaken weer naar zijn eigen huis. Nu mag hij ook weer zijn gewone leven opnemen in huis. Was hem in de tijd tussen de bevalling en het geboortefeest verboden om ook maar iets te gebruiken van hetgeen in huis was, of ook maar iets te nuttigen - zelfs roken was hem verboden in deze tijd - nu kan hij zijn sigaret weer in zijn eigen huis roken, mag hij weer eten van wat er in huis voorradig is.

De moeder draagt haar baby altijd bij haar in haar draagnet en verwisselt regelmatig de bladeren in het net welke als luierdienst doen. Iedere keer wanneer de baby begint te huilen wordt aangenomen dat het honger heeft en daarom neemt de moeder bij elk huilend geluid het kind aan de borst. De baby die nog volkomen afhankelijk is van de moeder wordt "*biyapogo*" genoemd. In deze fase van het leven heeft het kind nog geen naam. De familie begint over een naam na te denken wanneer het kind duidelijk begint te lachen en te reageren op zijn moeder. De naamgeving wordt tot dan toe uitgesteld omdat nu de overlevingskans van het kind duidelijke vormen aanneemt. De naam die nu gegeven wordt heeft vaak reminiscenties aan de omstandigheden of de plaats van geboorte. Zo heet de oudste zoon van mijn kokkin: "De-boven-de-vuurijsers-geborene" omdat hij geboren is in het huis waar zijn ouders woonden maar dat tevens gebruikt werd om mijn eten te koken waarvoor er over de vuurplaat heen enkele ijzeren staven gelegd waren om de pannen op te zetten.

Wanneer het kind begint te kruipen wordt het een "*kebawa*", alhoewel het nog steeds koenderwijs *biyapogo* genoemd kan worden. In de fase van *kebawa* blijft het peuter totdat ongeveer 5-6 jaar oud is, de leeftijd waarop het niet meer totaal afhankelijk van zijn ouders is, maar langzamerhand zijn eigen wereld gaat ontdekken en zich op gaat houden met andere kinderen uit de nederzetting.

Naarmate het kind ouder wordt, wordt het steeds meer uit het draagnet gehaald en op de schouders genomen. Men pakt het kind bij de bovenarm waarbij de hand van de vader of moeder stevig in de oksel van het kind ligt en zet het dan met een zwaai op de schouders waarbij de beentjes aan weerszijde van de nek afhangen. Met de vuisten houdt het zich aan het kroeshaar van moeder of vader vast. Het is verwonderlijk om te zien hoe de kleintjes op de schouders van moeder balanceren. In het allereerste begin wordt het nog ondersteund door de hand van moeder die het nog in de rug steunt, maar al spoedig wordt deze steun het ook ontnomen daar moeder haar handen voor andere zaken nodig heeft.

De lactatieperiode kan twee tot drie jaar duren, maar na een maand of vier, vijf wordt de borstvoeding afgewisseld met het sap van suikerriet en kleine stukjes *mbadaga*. Naarmate het kind ouder wordt probeert de moeder het huilen te stoppen met andere middelen dan door het de borst te geven. Dit lukt niet altijd en het is geen ongevoen gezicht dat een moeder een huilend kind van zeker vijf jaar de borst geeft om het stil te krijgen door alleen maar te bukken en het kind dan de borst in de mond kan nemen.

B. BIABAGA (KIND)

Nadat het kind gespeend is zal de moeder proberen het steeds meer toe te vertrouwen aan de zorgen van een oudere dochter of soms ook aan de zorgen van een oudere zoon, opdat zij de handen vrij heeft voor het werk in de tuin en daar niet steeds gestoord wordt door haar kind. De kinderen worden nog wel meegenomen naar de tuin, maar men verwacht dat zij zich daar zelf te vermaken en eventueel de moeder te helpen bij het wieden. Op de leeftijd van 5-6 jaar gaat het over van de *kebawa* naar de *biabaga*-fase. Deze fase duurt ongeveer tot aan het 14^e levensjaar.

In deze fase gaan de jongens verhuizen van het *minai* naar de *nduni*, maar in het leven van elke dag zijn ze nog lange tijd toevertrouwd aan de uiteindelijke zorg van de moeder. Van nu af aan wordt er van hen verwacht, evenals van de meisjes, dat ze zich inschakelen in de dagelijkse gang van zaken. De kinderen moeten kleine taken uitvoeren welke aan hen worden toevertrouwd, zoals zorgen voor drinkwater, het vuur aanblazen, het brandhout verzorgen enz. Ze gaan nog dikwijls met de ouders mee naar de tuin, waarbij de meisjes steeds meer bij moeder blijven en haar proberen te helpen in het tuinwerk, terwijl de jongens steeds meer vader voor de voeten gaan lopen en hem behulpzaam proberen te zijn bij alle werkjes die een man behoort te doen. De jongens proberen vader te imiteren door het maken van een miniatuur omheining, bij het bouwen van een huis helpt hij met het aangeven van de planken en palen, probeert rotan te splijten. Kortom de jongen en het meisje worden steeds meer voorbereid op de toekomstige taak doordat men de ouders imiteert en door de ouders uitgedaagd wordt om de eigen mogelijkheden te beproeven. Op deze manier leert het kind de elementaire regels die algemeen geldend zijn in de maatschappij; het leert hoe het de tuin moet onderhouden en hoe het eten moet klaarmaken. De kinderen leren in deze fase hoe ze moeten omgaan en staan in de maatschappij en wat hun plaats daarin is.

In deze fase staan de ouders nog zeer coulant tegenover de kinderen, voor allerlei zaken die ze uitspoken geldt het excuus dat ze nog "*mego tawa zu/pane*" zijn, dat ze nog niet het vermogen hebben om redelijk te kunnen denken en daarnaar te handelen. Tegenover anderen worden ze steeds in bescherming genomen met de uitdrukking: "*Wai e. Ogo mego tawa*" (Laat toch zitten. Ze weten nog niet beter). In deze periode wordt geacht dat het denkvermogen en de redelijkheid van het kind groter wordt naarmate het kind toeneemt in jaren.

Naarmate het kind ouder wordt, wordt er van hem verwacht dat het ook steeds meer in zijn eigen levensonderhoud gaat voorzien. Alhoewel men officieel verwacht dat een jongen op twaalfjarige leeftijd een eigen stuk tuin heeft en daarvan zijn inbreng in de gezinsbehoeften geeft, is de regel toch niet zo sterk, dat een jongen als hij zijn tijd verbeuzeld of verdaan heeft met zijn krachten te beproeven in de *mbidi* en dus geen eten mee naar huis brengt, hij van het gemeenschappelijk klaargemaakte eten niet zijn deel zou krijgen. Er wordt hem echter wel duidelijk gemaakt dat hij eigenlijk geen recht heeft op voedsel daar hij niets ingebracht heeft. Uiteindelijk strijkt de moeder dan met de hand over het hart en geeft hem toch zijn deel.

Tegen de tijd dat de jongen ongeveer twaalf jaar is wordt hij door vader meegenomen op tochten door het bos. Ik heb het geluk gehad bij een van mijn tochten dat een van de gidsen zijn zontje meenam om hem te onderwijzen in het leven in de *mbidi*. De jongen werd op allerlei zaken gewezen waarop hij letten moest, allerlei kleinigheden werden hem getoond, er werd hem gewezen welke bladeren eetbaar waren, hoe hij in het bos een *so*-nest kan ontdekken, hoe hij zijn weg kan vinden door op bepaalde tekens te letten, enz. Na drie dagen zo door het bos gelopen te hebben leek het erop alsof de vader de vierde dag geen acht meer sloeg op zijn zoon. We hadden al vier uur gelopen en van die vier uur hadden we de jongen zeker drie en een half uur niet gezien noch gehoord. Op mijn vraag of hij niet moest wachten op zijn zoon of hem moest

gaan zoeken, kreeg ik ten antwoord dat de jongen als hij de vorige dagen opgelet had nu wel wist waar wij gelopen hadden en kon zien waar wij zijpaden ingeslagen hadden en waar wij de rivier in en uit gegaan waren. 's Avonds in het bivak kwam de jongen ongeveer anderhalf uur later dan wij aan. Bek af, maar glunderend onder zijn last, een *ombo* met zeven kilo gepofte *mbadaga*, kwam hij het bivak binnen. Ik kon me niet aan de indruk onttrekken dat ook de vader zich opgelucht voelde. Die avond werd er rond het vuurtje druk gepraat tussen die twee over de afgelegde weg: waar was de jongen de weg kwijt geraakt, welke aanwijzingen had hij over het hoofd gezien, etc. Het bleek dat de jongen het spoor bijster was geworden doordat hij op een gegeven moment de voetafdruk van zijn vader met die van een ander verwisseld had. Tot zijn geluk had hij de indruk gekregen dat er iets mis was en was hij op zijn schreden teruggekeerd. Het gesprek ging tot diep in de nacht door waarbij de vader nog allerlei verdere aanwijzingen gaf over het leven in de *mbidi*. Ik heb het gesprek niet tot het einde kunnen volgen omdat Morpheus-armen zich om mij heen sloten. Op deze zeer praktische wijze worden de jongens ingeleid in het leven van de Moni. Er wordt een sterke nadruk gelegd op het initiatief ontplooiën en zich onafhankelijk opstellen in de vorming van de jongens. De meisjes worden geacht op ongeveer twaalfjarige leeftijd zich ingeschakeld te hebben in het tuinwerk. Er wordt nu van hen verwacht dat ze regelmatig in de familietuin werken en hun aandeel leveren in het inbrengen van voedsel. De jongens worden geacht op deze leeftijd een eigen tuin te hebben welke ze onder leiding en met behulp van vader aangelegd hebben. Dit geeft hen praktische vorming in het oprichten van een omheining en de grondbewerking. Ik heb een keer kunnen observeren hoe een jongen geleerd werd een omheining te maken. Vader was bezig een grote tuin te maken voor het gezin en direct daar naast was een twaalfjarige zoon bezig met een tuin voor zichzelf. Beiden waren bezig met een omheining. De jongen was een uur druk aan de gang geweest toen vader eens kwam kijken naar wat hij gedaan had. Zonder een woord te zeggen inspecteerde vader de omheining en brak hem toen weer af. De jongen stond beteuterd te kijken, maar begon weer opnieuw. Na verloop van enige tijd werd de omheining door vader weer afgebroken. Dat gebeurde zo vier keer. Uiteindelijk werd de jongen wanhopig en wilde de moed opgeven. Nu nam de vader hem mee naar de omheining die hij aan het zetten was en liet hem bepaalde dingen zien die kennelijk essentieel waren voor een goede omheining. Tegen de avond had de jongen eindelijk een stuk omheining staan dat kennelijk de toets der kritiek kon doorstaan, want vader liet het staan en gaf de jongen een *mbadaga* uit zijn *ombo* en liet hem een paar trekjes van zijn lintsigaret nemen.

Indien de jongen een tuintje heeft aangelegd welke de toets der kritiek kan doorstaan, kan hij het planten overlaten aan een vrouwelijk familielid van ongeveer dezelfde leeftijd als hij zelf. Op deze manier worden beiden ingeleid en oefenen ze zich in het volwassen leven dat in de toekomst van hen wordt verwacht.

C. EMBAGA (ADOLESCENT)

Op ongeveer veertienjarige leeftijd bereikt de jongen en het meisje een nieuwe fase in het leven. Ze worden nu "*embaga*" genoemd. Men zou dit in het Nederlands kunnen weergeven met: "puber", "adolescent". Deze klassenaam behoudt de jongen en het meisje totdat ze trouwen.

In dit stadium van ontwikkeling kan het gebeuren dat een jongen wiens ouders niet kunnen bijdragen in de bruidsprijs, zich in dienst stelt van een *sonowi* of iemand die bekend staat als een rijk man. Op deze manier verhoopt hij ten opzichte van degene bij wie hij zich in dienst gesteld heeft, verdiensten te verkrijgen op grond waarvan hij kan eisen dat deze man hem helpt bij het neerleggen van de bruidsprijs. Maar steeds blijft de jongeman contact met de eigen familie on-

derhouden en is ook verantwoordelijk voor de lasten die gemeenschappelijk op het gezin/clan komen te rusten.

In deze fase van het leven krijgt de jongeman ook inzicht in de achtergronden en grondregels van het moni-leven. De vader heeft namelijk de taak om de zonen in te leiden en bekend te maken met de verhoudingen waarin de clan, en dit gezin in het bijzonder, staat ten opzichte van andere clans en families. Men zou dit kunnen beschouwen als een testament van de vader waarin hij de schulden en de schuldenaars aan het nageslacht doorgeeft. Ook worden levenslessen aan de jongemannen doorgegeven. Dit gebeurt drie keer in deze fase van het leven. Drie keer waarin feitelijk hetzelfde gezegd wordt, maar door de herhaling en de sfeer waarin dit geschied blijft het de jongemannen levenslang bij. Het wordt beschouwd als een geheim gebeuren. Alhoewel het geen officiële plechtigheid is, en ook niet in het openbaar gebeurt, is deze "*ho dode*" als echte initiatiegesprekken te beschouwen. Nadat de jongemannen deze *ho dode* van zijn vader heeft ontvangen beschouwt hij zich als echte Moni die weet wat hij moet weten om zich staande te houden in de Moni-maatschappij. De sfeer van de *ho dode* is zeer goed vastgelegd in de film "*Amakane*" van Friedhelm Brückner. Ik wil hier proberen een korte beschrijving te geven van het gebeuren.

Op een regenachtige avond, wanneer er geen gasten in huis zijn, maakt de vader zijn zoons wakker, of, als zij nog buitenshuis verblijven, roept hij hen. Hij deelt hen mee wat de reden van de uitzonderlijke gebeurtenis is: "*Hindago andi igiti ho dode zaiya duwa sizu*" (Nu wil ik jullie de *ho dode* doorgeven). Het vuur in de *nduni* wordt wat opgerakeld en een van de zonen gaat rond het huis om te zien of er soms mensen onder de oversteek staan om het gesprek af te luisteren. Als dat niet het geval is neemt de vader het woord op een gedempte toon, welke voor mensen buiten het vertrek zeker onverstaaanbaar is vanwege de regen. De vader begint met te zeggen dat wat nu gezegd gaat worden zeer belangrijk is: "Dat wat jullie nu gaan horen is de leefregel (*ho dode*) die door onze voorvaderen is vastgesteld. Luister goed, want het geeft houvast in je leven als *migani*". De vader geeft vervolgens een overzicht van de toestand, de verhouding met andere clans en hoe die situatie ontstaan is. Sommige tegenstellingen tussen de clans worden via een oorsprongsverhaal (welke voor alle clans verschillend is, want naast het algemene oorsprongsverhaal kent iedere clan zijn eigen oorsprongsverhaal) verduidelijkt. De balans van de verschillende oorlogsverhoudingen wordt bekend gemaakt met vermaningen om deze al dan niet snel te vereffenen. Lucas Dendegau van Mbugudo gaf zijn zonen de volgende raad: "Wij Dendegau staan in oorlogsverhouding met de Miagoni van Sanepa. Laat je niet in de war brengen door de schijnbare goede verstandhouding die er nu is, maar de mensen van Miagoni hebben aan ons nog een schuld van twee mensen. Begint nu niet direct een oorlog om die schuld te vereffenen, want we zijn nog niet sterk genoeg op dit ogenblik, maar bereid je wel voor om als de tijd daar is deze twee levens nog te nemen opdat het evenwicht van leven hersteld wordt". Ook wordt medegedeeld aan wie men nog schuld heeft en van wie men nog schuld te vorderen heeft. Dit eerste gedeelte van de *ho dode* welke een soort testament is waar een balans opgemaakt wordt van debet en credit, zowel in handelsverhoudingen als in oorlogsverhoudingen. Vervolgens worden kort zeven regels gegeven, welke, voor zover mijn aantekeningen te zien geven, voor alle clans hetzelfde zijn. Ik wil ze hier in een van de formuleringen weergeven; de Moni-tekst geeft weer wat er als kernachtig openingswoord van iedere vermaning gezegd werd, de Nederlandse tekst is een vrije vertaling van de Moni-tekst en het tussen haakjes staande is een samenvatting van de uitleg die er gegeven werd:

Igiti aita ne ama ne saidata duwame: Jullie moeten goed doen aan de ouders

(want zij hebben jullie het leven gegeven en jullie verzorgd zodat jullie nu hier bij mij kunnen zitten en deze woorden kunnen horen)

Igiti mene waga ki mapuwame: Jullie moeten niet op mensen schieten en geen oorlog beginnen (maar als jullie aangevallen worden of nog oorlogsschuld te vereffenen hebben, laat je zien dat je een man bent en geen vrouw)

Igiti tubaga kidiwi duwame: Bega geen overspel/bloedschande (want daarop staat de doodstraf en als het met een vrouw van een andere clan plaats vindt, is het aanleiding tot oorlog)

Igiti mene noa sege ki duwame: Blijf met je vingers van andermans spullen af (want degene die bestolen wordt zal *tau mbai* doen om jullie te treffen en daarmee onze clan/familie verzwakken)

Igiti mene ne sogo-sogo dode kidiwi himbiuwame: Jullie moeten anderen niet beliegen en bedriegen (want hiermee doe je onze clan onrecht aan en maak je de handelsrelaties onmogelijk, waardoor wij steeds armer worden)

Igiti tubaga duwa mego ki haingiuwame: Jullie moeten niet alsmaar denken wat het fijn zou zijn om met die of die vrouw het bos in te gaan (want de gedachte alleen al doet de penis zich oprichten en je *tubaga* bedrijven waardoor je opgerichte penis de dood van jezelf en je clangenoten kan betekenen)

Igiti mene noa dumuga damaga ki duwame: Jullie moeten niet kijken naar wat een ander allemaal heeft (maar werken opdat je zelf krijgt wat je voor het leven nodig hebt, want het kijken naar wat een ander heeft is de reden van stelen waaruit oorlog voortkomt)

Kago miga tugu au ge di o: Dit is de grondslag van de Moni-adat

Hiermee is de *ho dode* afgelopen. De vader steekt zijn lintsigaret in het vuur, neemt een paar trekjes en zonder nog een woord te zeggen legt hij zich op zijn *igi* (slaapmat) te rusten. Wanneer we deze leefregels bekijken, zou men haast de indruk krijgen dat de Moni-maatschappij een ideale leefgemeenschap is. De praktijk blijkt anders te zijn, want moorden komt regelmatig voor. (In 1980 werden er in de Kemandoga door een man, Bagubauba Bagau genaamd, alleen al acht man ter dood gebracht vanwege schulden; oorlogen kwamen er zoveel voor dat mijn voorganger de raad gegeven heeft: "Een omheining er om heen en laat ze elkaar dan maar uitmoorden") Ook in de Moni-maatschappij blijkt het leven sterker te zijn dan de leer. In de *ho dode* wordt echter een leefwijze geschilderd welke ook voor de Moni van vandaag nog als een ideaal door zijn voorouders voorgehouden wordt. Omdat deze *ho dode* zo belangrijk is, wordt hij nog tweemaal herhaald. Een jonge man die de *ho dode* om een of andere reden van zijn vader niet gehad/doorgegeven heeft gekregen, voelt zich blijvend tekort gedaan en de mindere van de andere mannen. Hiervan zijn mij verschillende voorbeelden bekend. Men mist dan gevoelsmatig het ideaal van het Moni-leven en weet niet hoe en waar zijn plaats is in het spel tussen de clans, waarmee een zekere onzekerheid meegegeven is aan hem.

Het jonge opgroeiende meisje neemt niet deel aan de *ho dode* omdat het voor de clan nadelig zou zijn indien zij ingewijd zou worden in de balans van de clan, daar zij uiteindelijk toch opgenomen gaat worden in een andere clan, via het huwelijk, en deze kennis nadelig zou kunnen blijken te zijn voor haar eigen clan.

Zij wordt echter door haar moeder ingeleid in die zaken die belangrijk voor haar zijn als echtgenote. Tuinverzorging, hoe het gaat naar de wijze der vrouwen. Haar wordt medegedeeld hoe ze zwangerschap kan voorkomen, onderbreken, enz. Van jongsaf aan wordt ze vertrouwd gemaakt met het idee dat van een tweeling de laatstgeborene geen mensenkind is en daarom weggeworpen moet worden. Volgens de uitleg die ze te horen krijgt is het tweede kindje ontstaan omdat ze dacht met haar man te copuleren, maar in werkelijkheid was het een "biga tau" of een "sege" (twee soorten slechte geesten) en daar ontstaat het tweede kind van dat daarom geen mensenkind is. Het laatste geval, mij bekend, waarbij de jongste van een tweeling in de rivier geworpen is stamt uit 1988.

Het adolescentie meisje wordt door haar ouders en haar oudere broers in de gaten gehouden opdat zij geen verhouding aangaat met iemand waarmee ze in een "Mbai-relatie" (verboden relatie) staat. Volgens het oude gebruik ("tugu) is een ongetrouwd meisje vrij om gemeenschap te hebben met wie zij wil, mits het initiatief van haar uitgaat en het niet met iemand is met wie ze in een mbai-relatie staat. Onder invloed van contact met andere stammen en invloeden van buiten is deze adatregel aan sterke verandering onderhevig.

Een belangrijke gebeurtenis in het leven van een meisje is haar eerste menstruatie. In onderscheiding van de normale menstruatie ("konda") wordt de eerste menstruatie "boge" genoemd. Voor deze gelegenheid wordt er door haar oudere broers, of als deze er niet zijn door oudere mannelijke verwanten, een apart hutje voor haar gebouwd. Bij de eerste verschijnselen van menstruatie moet zij naar dit huisje gaan en moet daarin verblijven totdat de menstruatie voorbij is. Het is haar ten strengste verboden uit het huisje te komen. Bepaalde voedingswaren, zoals een bepaald soort banaan bijvoorbeeld, zijn voor haar verboden etenswaren geworden tijdens deze periode. Haar oudere broers zijn verplicht voor haar brandhout en eten te halen. Tijdens deze eerste menstruatie zijn er altijd broers bij haar in de "boge i" (huisje voor de eerste menstruatie). De bedoeling is dat men het meisje belet in slaap te vallen door de hele nacht bij haar te blijven en te zingen. Wanneer zij toch in slaap valt wordt het door de Zonggonau van Mbagomo en de Kobogau van Mbugudo als een voorteken van onvruchtbaarheid gezien, terwijl de andere clans dit gebruik niet kennen. Toen ik met Antonia Migau hierover sprak en probeerde te achterhalen wat de betekenis van *boge* is, verklaarde zij dat het *boge i* een gebruik was dat bijna uitsluitend nog bij de Zonggonau en de Kobogau en de mensen van Kugapa nog voorkomt. De andere clans onderhouden volgens haar dit gebruik niet meer. In een gesprek tussen Antonia Migau en Hanna Zapugau verklaarde ze het aan elkaar als verband houdend met "bogepe", de ruimte in huis recht voor de deur, of met de uitdrukking: "tai boge-boge dai o", de zon is boven de bergen uitgekomen. Volgens Antonia zou dit er op duiden dat zoals de zon duidelijk wordt als hij boven de bergen staat en daardoor zijn leven gevende warmte ten volle kan geven, nu het meisje duidelijk een dochter van *Emondanimina* is ((waarmee ze tegelijkertijd *tai* (zon, zonlicht) verbindt met *emondani* (zon, zonnwarmte)). Antonia en Hanna waren het er later echter niet over eens of de eerste menstruatie nu *boge* of *bogo* was. Ik liet ze het opschrijven en toen raakten ze in moeilijkheden en konden zeer moeilijk een keuze maken. Uiteindelijk werd de keuze gesteld op *boge*.

Van tijd tot tijd hebben er ontmoetingen plaats tussen jongens en meisjes welke in de *embaga* fase zijn. Deze ontmoetingen vinden plaats in een of ander huis. De jongelui worden niet aan hun lot overgelaten, want er zijn steeds oudere mensen bij aanwezig. Tegen een uur of zeven verzamelen zich de jongelui in een van te voren afgesproken huis. Bij voorkeur wordt dit georganiseerd wanneer er mensen van verschillende nederzettingen bij elkaar zijn. Deze ontmoeting wordt "zamo tegaiya" (beurtzang) of beter "boga mindiya" genoemd. De jongens beginnen een

lied aan te heffen, en wanneer men in de sfeer gekomen is kan een van de jongens de leiding op zich nemen en een geïmproviseerd lied zingen met betrekking tot een van de aanwezige meisjes. In zijn hand heeft hij vaak een of ander geschenk dat hij uitnodigend naar het bezongen meisje steekt. De oudere mensen die hier bij aanwezig zijn houden in de gaten dat het geschenk niet aangenomen wordt door een meisje dat in *mbai*-relatie staat tot de jongen. Accepteert het meisje het geschenk, dan betekent dat dat ze wel wat in de jongen ziet en dat verdere ontwikkelingen door haar niet afgewezen worden. Een eventueel huwelijksarrangement is niet onmogelijk. De regeling van een huwelijk zal in een later hoofdstukje behandeld worden. In het algemeen kan hier gesteld worden dat het gezinsleven voornamelijk afhankelijk is van een goede verstandhouding tussen de echtelieden, alhoewel dit van de vrouw een grote mate van onderschikking vereist. Scheiding is eigenlijk een onmogelijke zaak, maar het kan gebeuren dat een man zijn vrouw wegzendt of dat de familie van de vrouw haar komt terughalen. Wanneer een vrouw haar echtelijke of huishoudelijke functies verwaarloost en de bruidsprijs is afbetaald, dan heeft de man het recht om zijn vrouw te tuchtigen en zelfs om haar te doden.

D. HOA ME/MINA (VOLWASSENE)

Met het binnentreden in het huwelijk bereikt de jongen en het meisje ook een nieuwe fase in het leven. Van nu af aan worden ze beschouwd als "*hoa me*" of "*hoa mina*".

We komen nog op het huwelijk terug, hier volstaat om te zeggen dat voordat de familieleden bij willen dragen in de bruidsprijs de jongeman een proeve van bekwaamheid moet afleggen, hij moet bewijzen dat hij in staat is om een gezin te onderhouden. De eisen die aan hem gesteld worden zijn dat hij eerst een goede tuin en een goed huis voor zijn moeder gebouwd moet hebben, een tuin en een huis dat aan de geldende normen voor een goed huis en tuin moet voldoen. Ook van het meisje wordt vereist dat ze bewezen heeft in de tuin haar "*mannetje*" te staan en dat ze in staat is door haar arbeid het gezin ("*bugu*") van eten te kunnen voorzien. Dit laatste wordt beoordeeld door de moeder van de jongeman.

Wanneer het jonge gezin gesetteld is, te weten wanneer er een kind geboren is, dan worden de man en de vrouw als volwassenen bejegend en dient men zich ook aan alle geldende regels voor volwassenen te houden. Men kan nu niet meer op anderen rekenen voor het dagelijkse levensonderhoud en kan ook niet meer zomaar ergens binnenlopen in de hoop dat de "*gastheer*" je wel van eten en een slaapplek zal voorzien. Doet men dit toch, dan wordt men object van meewarig lachen door de andere leden van de gemeenschap. Ook zijn ouders worden mede uitgelachen daar zij het doel van een *Moni*-opvoeding niet bereikt hebben, namelijk een persoonlijkheid die zelf zijn plaats kan innemen als hoofd van een gezin en daar de verantwoordelijkheid voor kan dragen, het gezin kan onderhouden zonder daarin afhankelijk te zijn van anderen. Hij moet op zichzelf vertrouwen, en zijn sociaal gedrag, zijn contacten met anderen zijn meer uitgekozen contacten dan opgelegde banden met anderen. De opvoeding in het gezin is gericht op het uitlokken van zulk soort vrijwillige samenwerking, meer dan op het benadrukken van voorgegeven concepten. Het doel van de opvoeding is een zelfstandig, zelfbewuste mens zonder dat hij zelfgenoegzaam is. Een man of vrouw waarin dit ideaal ten naaste bij gerealiseerd is wordt met recht door de *Moni hoa me/mina*, de mens waarin het essentiële gerealiseerd is, genoemd.

Wanneer de *Moni* uiteindelijk oud wordt, worden ook bij hem tekenen van aftakeling zichtbaar: de haren vallen uit of worden grijs, de tanden kunnen niet meer dat werk verzetten wat van hen verwacht wordt, de knieën willen niet meer en staan de eigenaar niet meer toe om vrachten te dragen of om lange tochten te ondernemen of om zware arbeid te verrichten. Hij is nu toegeko-

men aan de fase van de "*mbao me*" of "*etega me/mina*". Wanneer deze verschijnselen manifest worden, doen de *sonowi* beetje bij beetje afstand van de tekenen van hun waardigheid: de waardevolle schelpen (*indo* en *munga*) verdwijnen uit hun handen en worden overgedragen aan anderen, liefst uit hun familiekring, zoons of jongere broers; men gaat zich steeds minder bemoeien met de rechtsgedingen en oorlogshandelingen. Hun invloed blijft echter nog aanmerkelijk groot in zoverre zij steeds geraadpleegd worden in belangrijke kwesties. Voor hun levensonderhoud worden zij afhankelijk van hun familie of kinderen. Vooral oude vrouwen die hun man hebben overleefd zijn afhankelijk van de goedheid van hun zonen. Ofschoon de ouden een reële belasting vormen voor de maatschappij, worden zij toch gerespecteerd. Om zo'n hoge leeftijd te bereiken is het doel dat bijna iedere Moni zich gesteld heeft.

E. HIDAGA ME (OVERLEDENEN)

Uiteindelijk breekt ook voor de Moni de tijd aan dat hij het tijdelijke voor het eeuwige verwisselt. Direct nadat iemand dood gewaand wordt (met opzet gebruik ik hier het woord "gewaand", want men begint soms al met het rouwceremonieel wanneer de "overledene" nog ademt), slacht men een "*bauwogo*", een varken dat niet mag worden verkocht maar gratis uitgedeeld moet worden. Een van de familieleden gaat de tuin rond het huis in en rukt daar alle taro-planten uit welke door de overledene geplant zijn. Aan weerszijde van de deuropening worden aan de buitenkant van het huis nu enkele taro-planten met de bladeren naar beneden opgehangen. Het idee achter deze twee daden, het slachten van het varken en het uitrukken van de taro en het ophangen daarvan aan de deurpost is dat men de geest van de overledene tevreden wil stellen. Zoals boven in verband met de tuin is gezegd, heeft de taro een nauwe relatie met leven en het geven van leven, ook het varken en dan wel voornamelijk het bloed daarvan komt in alle plechtigheden naar voren als representant, vervanging van het mensenleven. Via deze twee levensverbonden symbolen wil men de "*tone*" (de geest van de overledene) op zijn gemak te stellen. Indien de overledene een getrouwde man is, zal de echtgenote haar toevlucht gaan nemen in het huis van een van haar zoons. Zij neemt daarbij de wapens van de overledene mee (indien zij het overlijden al langere tijd heeft zien aankomen heeft ze deze in het geheim al eerder overgebracht). Dit gebeurt vooral als de overledene een man is die de leeftijd van *etega* nog niet heeft bereikt. In de opvatting van de Moni gaan alleen heel jonge kinderen en oude mensen op natuurlijke wijze dood. Voor alle anderen moet er een reden aanwezig zijn, welke meestal gelegd wordt bij andere mensen die black magic ("*minaba*") toegepast hebben. De meest voor de hand liggende persoon die bij het overlijden van een man in de kracht van zijn leven verdacht wordt van deze praktijk is de echtgenote. Als deze verdenking gerezen is zal ze binnen enkele dagen na het overlijden van haar echtgenoot gepijld worden. Ook bestaat de mogelijkheid dat de overledene voor zijn verscheiden aan vrienden bekend gemaakt heeft dat hij wil dat zijn vrouw (in het geval van een polygaam wordt dan mede bepaald wie onder zijn vrouwen) hem moet volgen in de dood. Een van zijn vrienden wordt door de echtgenoot hiermee belast als een blijk van trouw en waardering.

Om dit lot te ontlopen heeft de vrouw in de opvoeding van haar zonen er rekening mee gehouden dat dit kan gebeuren en ze heeft hen sterk aan zich gebonden, waardoor ze een vluchtplaats heeft indien bovenstaand gebeuren te wachten staat.

Zij gaat naar het huis van een van haar zoons en onder tranen geeft ze pijn en boog aan hem over. De zoon zal, naar zij verhoopt, zich haar lot aantrekken en haar verdedigen. Is de bruidsprijs echter volledig betaald en heeft de vrouw geen zonen die in staat zijn haar te beschermen, dan staat zij in een zwakke positie indien zij als doodsoorzaak gezien wordt. In 1978

is het nog voorgekomen te Iwandoga dat een zoon, die enige tijd zijn moeder beschermd had tegen moordaanslagen, ervan overtuigd raakte dat de beschuldigingen van het dorp waarheid bevatte en zich aan de kant van het dorp schaarde en zelf de eerste pijl geschoten heeft om zijn moeder te vermoorden. Hierna werd het werk voltooid door de andere mensen van het dorp.

Over het algemeen echter is de vrouw veilig onder de bescherming van haar zoon bij wie ze in huis getrokken is. De anderen van de kampong durven haar niet te pijlen als de zoon het daar niet mee eens is. Daarom komt het doden van weduwen minder vaak voor dan vroeger aangenomen werd. Het meest voorkomend gebruik is dat de weduwe na een korte tijd als vrouw opgenomen wordt door de broer van de overledene. Dit om haar levenszekerheid veilig te stellen: want wie maakt voor haar een tuin en huis? Als een andere man dit doet, moet zij hem betalen, en ze kent maar een manier om te betalen, namelijk door met de man die voor haar het huis bouwt en de tuin aanlegt het bos in te gaan. Daar zij echter geen vrij meisje meer is, is dit *tubaga* waarvoor zij en de man gedood moeten worden. Hieruit kan weer oorlog ("*mbode*") voortkomen. Deze vorm van leviraatshuwelijk is zo een bescherming van de vrouw en een bescherming van de clan tegen het afbreken van leven.

Gedurende de dagen tussen het sterven en de lijkbezorging, welke tot drie weken kan uitlopen, blijft het lijk in het huis waar de treurende komen om de klaagzangen ("*me muni tegaiya*") van de vrouwelijke verwanten te horen. De motieven welke in de klaagzangen naar voren komen zijn niet altruïstisch. Uit de klaagzangen krijgt men de indruk dat men niet treurt om de overledene maar om zichzelf die tekort gedaan wordt door het overlijden van de betrokkene. In de zangen wordt herinnerd aan datgene wat de overledene voor de treurende heeft gedaan en wie dat nu moet doen. Ook is een vaak voorkomend motief dat breed uitgesponnen wordt wat de treurende allemaal voor de overledene gedaan heeft en dat hem/haar geen blaam treft bij het overlijden.

Na enige dagen verblijf in het huis, waar constant het vuurtje blijft branden, zet het lijk op. Men maakt nu kleine insnijdingen in het lijk en dept het lijkenvocht op met een mossoort welke van tevoren gedroogd is. Op deze manier droogt men het lijk uit. Het lijk wordt ook geconserveerd door de rook die in het huis hangt. Wanneer de lijkbezorging lange tijd wordt uitgesteld, kan men het lijk ook leggen op de balken boven het vuur waar normaal het brandhout te drogen gelegd wordt. Op deze manier wordt het lijk gemummificeerd.

Wanneer alle familieleden, ook die van ver, de kans gekregen hebben om van de overledene afscheid te nemen, begint men aan de naaste voorbereidingen voor de lijkbezorging en het begrafenismaal. Dit laatste levert meer problemen op dan het eerste. Varkens moeten verzameld worden en via *muna diya* van te voren verkocht zijn; brandhout en stenen, bladeren en groente met *mbadaga* en vooral *wa* moeten verzameld worden. Het aantal varkens dat men slacht voor het begrafenismaal is afhankelijk van de status die de overledene tijdens zijn/haar leven bezat. Voor een kind is één varken voldoende. Voor een normale volwassene zijn twee varkens voldoende, maar voor een *sonowi* of een hoog in aanzien staande *etega me* kunnen er wel tot acht varkens geslacht worden.

Wanneer alle voorbereidingen naar tevredenheid zijn verlopen, vindt de lijkbezorging plaats. Kinderen worden in boombast gewikkeld en in een boom bij het huis gezet. Vrouwen worden over het algemeen verder van huis weg in een boom gezet, al is mij een geval bekend waar de vrouw tegen de wand van het huis haar bestemming gegeven werd. Voor mannen wordt een speciale constructie in de boom gemaakt. Men maakt een platvormpje van ongeveer 60 bij 60 cm en op deze basis maakt men een soort duiventil. Voor hen die niet in een oorlog of aan oor-

logswonden gestorven zijn wordt de *mene waiyapa* afgedekt met een dakje van boomschors opdat de *tone* geen andere mensen in zijn lot meeneemt. Voor mensen die als krijger gestorven zijn wordt geen dakje op de *mene waiyapa* geplaatst opdat de *tone* mensen van de vijand kan grijpen en meenemen in de dood.

In de morgen van de lijkbezorging nemen de naaste familieleden afscheid van de overledene. Vervolgens wordt onder luid klaaggezing de overledene naar de boom gebracht waar zijn rustplaats is klaargemaakt. In een foetus-houding wordt de overledene op het platformpje gezet. Deze huisjes met gemummificeerde overledenen worden geacht de gedachtenis van de overledene in ere te houden. Daarom worden ze over het algemeen een tijd behoorlijk onderhouden.

Nadat het lijk bijgezet is keert men terug naar de *zungate* van de overledene en worden de varkens gepijld voor het begrafenismaal ("*wangu wogo*"). Afhankelijk van de positie van de overledene kan deze maaltijd beperkt blijven tot de strikte familiekring of uitgebreid worden tot alle leden van de gemeenschap. Nadat de delen die tevoren via *muna diya* reeds verkocht waren, uitgedeeld zijn aan de rechthebbende, wordt het resterende van de varkens tezamen met de groenten en de knollen in een smoorkuil gaar gesmoord. Aan het eind van de plechtigheid wordt dit gesmoorde vlees verdeeld onder de aanwezigen. Deze begrafenismaaltijd beëindigt de rouwperiode en de mensen keren terug tot de normale gang van het dagelijkse leven. De weduwe kan nu ook terugkeren tot de normale gang van het dagelijkse leven, ofwel in het huis van een van haar zoons, ofwel als vrouw van een broer van de overledene. Het gevaar is nu voor haar geweken. Indien de bruidsprijs niet ten volle afgedaan is, en ze nog geen *etega mina* is, kan ze ook door haar eigen familie opgenomen worden en eventueel aan een andere man uitgetrouwelijk worden.

F. TONE (GEEST)

Met de dood is voor een Moni zijn levensloop niet ten einde. Wat er echter precies met de overledene, juister gezegd met zijn *tone*, gebeurt is voor de Moni niet helemaal duidelijk. Ik wil proberen de gegevens die ik hierover verzameld heb geordend weer te geven in de hoop dat er een min of meer samenhangend gedachtegeheel naar voren komt.

Men kan uitgaan van de stelling dat voor een Moni dood dood is. Een gedachte aan wedergeboorte of een soort persoonlijke verrijzenis is een hem wereldvreemd gegeven. Dood is dood en een dode wordt een *tone*! Basta! Maar dit betekent niet dat een dode, een *tone* geen invloed meer heeft op het leven van de mensen die nog op deze aarde verblijven.

Dood is dood: dit betekent echter niet dat de dode helemaal weg is. Via zijn *tone* blijft hij nog bij de mensengemeenschap; de *tone* wordt gedacht als voortdurend rond zijn nederzetting te blijven waren, en zijn invloed op de gebeurtenissen in de kampong uit te oefenen. Hierop zal ik in het vervolg nog nader ingaan. Het lijkt mij juister om nu het proces van sterven, zoals de Moni zich dat indenkt, te beschrijven, omdat hierin ook een stuk van zijn wereldbeschouwing naar voren komt en in dit proces een mens van mens tot *tone* wordt.

Wanneer een mens dood gaat, gaat hij naar beneden. Hij moet een weg afleggen die hem langs twee plaatsen brengt welke hij moet passeren voordat hij definitief op een plaats aankomt waarvan geen terugkeer mogelijk is. De eerste plaats welke de mens die dood gaat op zijn weg naar beneden tegenkomt is "*Dabe-duwaga-pa*". Hier wordt hem eten aangeboden dat tijdens zijn leven op aarde voor hem verboden was. Weigert hij dit te eten, dan keert hij naar boven terug en komt hij weer tot leven. Eet hij van de hem tijdens het leven verboden etenswaren ("*mbai nuwa noa*") dan wordt hij doorgestuurd naar de volgende plaats. Deze plaats vormt als het ware een

grote open plek in het bos waar een huis staat. Wanneer men de open plek nadert, hoort men allerlei stemmen van voorouders. Bij deze open plek gekomen, welke de naam "Ugamegagazungate" draagt, ziet men aan de overkant bekenden die reeds overleden zijn. Dezen nodigen de nieuw aangekomene uit om deel te nemen aan een maaltijd. Het eten wat hier voorgezet wordt bestaat ook weer uit voedsel dat voor de nieuw aangekomene tijdens zijn leven op aarde *mbai nuwa noa* was. Wanneer ook nu het eten geweigerd wordt, dan kan men terugkeren en de weg naar boven afleggen. Men komt dan weer tot leven, al is de weg terug lang en neemt ze totdat de mens weer helemaal tot leven gekomen is veel tijd in beslag. Eet men echter van de aangerichte maaltijd, dan is de weg terug afgesloten omdat men dan *Ugamegagazungate* overgestoken is. Aan de overkant van *Ugamegagazungate* staan prachtige bananenbomen van de soort *dami puzi*. Hiervan wordt door de nieuw aangekomene tezamen met degenen die al aanwezig zijn gegeten. Dit vormt als het ware de bezegeling van het lot der nieuw aangekomene. Hij betreedt nu het terrein van "*Kunukunukanikani*", het gebied waarvan geen terugkeer mogelijk is. Wanneer de mens dit terrein binnentreedt, wordt zijn lichaam op aarde stijf. Hier scheiden zich de wegen van hen die gedood zijn in een oorlog of aan oorlogswonden overleden zijn. Zij volgen een linksafbuigend pad dat hen voert naar "*Bugaduito*", waar zij gedoemd zijn te blijven. Zij die sterven vanwege andere oorzaken worden geleid langs een rechtsafbuigend pad dat hen voert naar "*Maiagindo*". Ook zij vinden nu hier hun definitieve verblijfplaats.

Bij mij dringt zich steeds meer de gedachte op dat de Moni zich bewust is dat hij voortkomt uit de aarde (zie de mythe van *Mbubumbaba* en de uitspraak dat een kind op de aarde komt doordat hij door een vrouw samen met *Maimina* het leven ontvangt en het leven middels de tuin geconstitueerd wordt), een tijdje op aarde mag verblijven en proberen een grote naam op te bouwen, maar steeds gevangen zit tussen de aarde (*Maimina*) en de zon (*Emo-ndani-mina*), om uiteindelijk weer door *Maimina* opgeslokt te worden. De Moni mag leven op aarde als gunst van het vrouwelijke dat hem omgeeft, maar het is slechts een tijdelijkheid omdat het vrouwelijke dat hem het leven geeft en zijn leven in stand houdt hem uiteindelijk ook weer het leven ontnemt en hem terugvoert naar zijn uitgangspunt, zijn persoonlijk *Mbubumbaba* waar hij na zijn dood in terugkeert.

Toch is desondanks het besef aanwezig dat degenen die voor ons geleefd hebben in een of andere vorm met ons contact hebben. Via hun *tone* zijn ze nog van invloed op de levende generatie. Deze invloed kan positief en negatief zijn; er zijn goede en slechte *tone*. De *usua tone* (de goede *tone*) geven vruchtbaarheid aan de grond en aan de mensen en helpen de bewoners van de nederzetting waar zij vroeger geleefd hebben met het op een voordelige manier oplossen van de rechtsgedingen met andere nederzettingen. Voor de rest behoeven de mensen op aarde met hen geen rekening te houden.

De *biga tone* (de kwade *tone*) hebben een of andere wrok tegen de mensen die in hun nederzetting leven en houden de vruchtbaarheid van mens, dier en grond tegen, ze houden de mogelijkheid tot levensontplooiing van de nederzetting weg. Zij moeten op een of andere manier te vriend gehouden worden. Hiervoor heeft men verschillende ceremonieën die vallen onder de categorie *tau mbai* (magie). De consequenties van de aanwezigheid van een *biga tone* kunnen diep ingrijpen in het leven van de mensen. In 1979 kwamen er in een kleine nederzetting tussen de Kemabu en de kampong Sanepa veel sterfgevallen voor. De eerste gedachte van de bewoners gingen uit naar *mina ba* (zwarte magie), maar daar had men toch geen voldoende aanwijzingen voor. Na consultatie van een *tau mbai duwa me* (geestenbezweerder) kreeg men de overtuiging

dat hier een *biga tone* zijn toorn aan het uitleven was. Men zag geen andere uitweg dan door de hele nederzetting te verbranden, de tuinen te verlaten en te verhuizen naar een andere plek, om daar te proberen een nieuw bestaan op te bouwen. Onderling kregen de bewoners ook nog woorden omdat men elkaar beschuldigde van de aanleiding van de toorn der *tone* te zijn en niet op tijd maatregelen genomen te hebben om deze toorn af te wenden. Men begon zeer diep in ieders leven te graven om te zien wie de *ho dode* (leefregels) der voorouders overtreden had. Dit heeft er uiteindelijk toe geleid dat de mensen ook op de nieuwe nederzettingplaats niet meer bij elkaar bleven, maar ieder zijns weegs is gegaan.

Wat bepaalt nu of een overledene tot een goede of tot een kwade *tone* wordt? De algemene opvatting is dat een goed mens een goede *tone* wordt en een slecht mens een kwade *tone* wordt. In de gesprekken kwam elke keer naar voren dat een goede mens een mens is die "*mego*" (inzicht, intellect) bezit. Dit *mego* bezitten uit zich in drie zaken: Op de eerste plaats weet hij rechtsgedingen en onenigheden te beëindigen en op te lossen; op de tweede plaats kwam naar voren dat het iemand is die zijn schulden betaalt, en wel vooral de schulden die ontstaan door het pijlen van andermans varkens; ten derde is het een man die in zoverre solidair is met anderen dat hij hen helpt de bruidsprijs te betalen en daardoor de mogelijkheid geeft om zich een plaats in de maatschappij te verwerven en leven door te zetten.

De *conditio sine qua non* waardoor iemand zich een man met *mego* kan tonen is het bezit van varkens en *kigi* (het schelpengeld). Zonder deze basis is hij niet in staat om zoveel overwicht te hebben op anderen dat hij geschillen en rechtsgedingen kan beslechten; zonder deze basis is hij niet in staat mensen aan zich te binden door voor hen de bruidsprijs - of althans een groot gedeelte daarvan - te betalen; zonder mensen die zich aan hem gebonden weten heeft hij geen gezag; en zonder *kigi* en varkens heeft hij geen bron om gedode varkens te betalen.

Het criterium of iemand een goede mens of een slechte mens is, is het omgaan met het bezit dat men heeft, het bezit dat geconcretiseerd ligt in varkens en schelpen. Een slechte mens is consequent iemand die zijn bezit aan varkens en schelpen alleen ten eigen nutte aanwendt en niet gebruikt om andere clanleden de mogelijkheid tot levensontplooiing te geven.

Volgens al mijn informanten kan men van een "*amunga me*" (een "have not") daarom niet zeggen of hij een goed of een slecht mens is. Hij bezit niets om hem aan het criterium te toetsen, en het heeft daarom geen zin om in deze klasse van mensen een onderscheid tussen goed en slecht te maken.

Wat voor de *amunga me* geldt, geldt ook voor de vrouwen. De vrouwen hebben zelf geen bezit aan varkens en schelpengeld, zij mogen de varkens van hun man verzorgen en eventueel hun waardevolle schelpen in bewaring houden, maar zij zelf hebben niets om in aanmerking te komen voor het predikaat goed of slecht. In zich genomen zijn ze niet in tel. Toch kunnen zij een stem in het kapittel krijgen, kunnen zij een status bereiken waarin zij gehoord worden. Deze status krijgen ze niet door eigen verdienste maar ontleen ze aan de plaats van hun echtgenoot in de maatschappij. Door te trouwen met een man die bekend staat als een invloedrijk persoon, een *usua me*, die vol van *mego* is, worden zij als het ware door hem in zijn *mego*-sfeer getrokken en kunnen ze zelfs na hun dood als *usua tone* behandeld worden. Zij, waarvan men geen vergelijkingspunt met het criterium heeft, worden ook *tone*, maar als *tone* zijn ze als mensen die ze in het leven waren, niet in tel en iets waarmee men geen rekening behoeft te houden.

De *kigi* en de *wogo* bepalen voor het grootste gedeelte het gezicht en de plaats die iemand in de maatschappij heeft. Dit gaat zover dat mijn informanten unaniem iemand aanwezen als een

“goede” mens die zijn gezin verwaarloosde, waarvan de kinderen en twee van zijn drie vrouwen ondervoed waren, maar daarentegen wel de bovenvermelde drie criteria vervulde.

Van de andere kant betitelde men een gezin waarvan de ouders in goede harmonie leefden, een ander type huis gebouwd hadden dat aan hogere hygiëne normen voldeed; ouders die de kinderen werkelijk goed verzorgen en proberen op te voeden naar de eisen van de veranderende situatie, als mensen die geen naam in de maatschappij hadden. Deze mensen werden als *amunga me* betiteld omdat ze geen *kigi* van een hoge prijsklasse in hun bezit hadden maar min of meer naar een geldeconomie aan het overschakelen waren. Zij konden de eis van de drie criteria niet doorstaan daar zij geen varkens en schelpengeld in te zetten hadden en daardoor geen macht over mensen konden uitoefenen.

Boven is het ideaal van de opvoeding geformuleerd als het vormen van een zelfstandige, zelfbewuste mens die niet zelfgenoegzaam is. In de Moni-cultuur wordt het zelfstandige mogelijk gemaakt door het bezitten van varkens en schelpengeld waardoor men onafhankelijk wordt van anderen. Het zelfbewuste wordt gerealiseerd in de man die geschillen en rechtsgedingen kan oplossen, in de man die gezag heeft. Het niet zelfgenoegzaam zijn wordt duidelijk door zich solidair op te stellen in kwesties waarbij het om het leven van de clan gaat: het garant zijn voor de bruidsprijs waardoor jongeren van de clan deel kunnen gaan hebben aan het voortzetten en doorgeven van het leven dat in de clan aanwezig is.

Deze drie elementen meent men gerealiseerd te zien bij de *sonowi*, en daarom is iedere Moni in zijn hart van plan deze status te bereiken. Een lang leven, bovendien als iemand die in de maatschappij meetelt is het ideaal van de Moni. Op deze wijze levert hij een positieve bijdrage aan het gehalte van leven in zijn clan, en kan hij zelfs als *tone* over de dood heen zijn invloed laten gelden op het leven van zijn nakomelingen. En om dit te bereiken zijn varkens en *kigi* in de Moni-maatschappij onontbeerlijk.

Van de andere kant geldt ook dat iemand die varkens en schelpen bezit en ze oppot en alleen voor zichzelf wil behouden nooit een *sonowi* zal worden. Krijgt men een grote hoeveelheid varkens en schelpen, en men wil die niet inzetten voor het betalen van de bruidsprijs voor een clanlid, en daarmee instaan voor het voortgaan van het leven van de clan, dan wordt men gedood opdat de schelpen hun doel kunnen bereiken als brenger van leven voor de clan.

7. VERWANTSCHAPSRELATIES EN -TERMINOLOGIE

In het voorafgaande is een beeld geschetst van het leven der Moni en van zijn strijd om het bestaan via tuin en woning. Ook is in grote lijnen de levensloop van een Moni getekend. Naar ik hoop is reeds duidelijk geworden dat een Moni niet op zichzelf leeft, al bestaan er wel sterk individualistische tendensen. De Moni is er zich van bewust dat hij niet alleen op de wereld staat en dat hij in verbinding en relatie staat tot een grote groep van medemensen, medemensen die voor een groot stuk mede zijn leven en zijn rol in de gemeenschap bepalen.

Voordat wij overgaan tot een beschrijving van het huwelijk en wat daar mee samenhangt, is het belangrijk dat wij een inzicht hebben in de structuur van de Moni-maatschappij zoals dat tot uitdrukking komt in de verwantschapsrelaties en de verwantschapsterminologie.

A. ACHTERGRONDEN

Het is mij niet mogelijk gebleken om voldoende materiaal bij elkaar te krijgen om zelf een diepgaande analyse van de verwantschapsrelaties te geven. Toch zijn enkele grote lijnen duidelijk geworden.

In dit hoofdstukje volg ik grotendeels datgene wat door B.O. van Nunen ofm voor zijn masterthesis verzameld en uitgewerkt is. Ik geef alleen hier en daar aanvullingen vanuit mijn eigen gegevens.

G.P. Mudock benadrukt in zijn studie "Social Structure" (Pag, 91) dat een verwantschapssysteem geen sociale groep is en dat het nooit overeenkomt met een georganiseerde groep van individuen. Hoewel dit waar is betekent dit niet dat het gebrek aan structurele eenheid in dit netwerk van onderlinge verhoudingen het verwantschapssysteem terugbrengt tot een minder belangrijk element in de sociale realiteit. Integendeel zelfs, verwantschapsrelaties vormen voor de Moni de allereerste bron van waaruit het individu zijn rol in het grote sociale geheel verkrijgt. Het bepaalt zijn bondgenoten en vijanden; het bepaalt mede zijn rechten in plichten in zijn verhouding tot de anderen.

De verwachtingen die van verwantschapsrelaties (zoals bloedverwantschap en aanverwantschap) afgeleid worden, liggen zowel op het gebied van herkenbare positieve daden ten opzichte van zijn verwanten als dat hij zich onthoudt van bepaalde activiteiten ten opzichte van hen. Sommige eisen zijn duidelijk bepaald, terwijl anderen vaag blijven en meer liggen op het terrein van verwachte gedragspatronen dat verwacht wordt. Bepaalde eisen komen van een bepaalde groep in zijn verwantschapsrelaties terwijl anderen tot het geheel van zijn verwanten gericht is. Een kind moet respect betonen tegenover alle oudere verwanten, maar hij is slechts gehoorzaamheid verschuldigd aan zijn eigen ouders. Een jongeman die druk doende is zijn bruidsprijs bij elkaar te brengen kan de hulp inroepen, kan een beroep doen op het medeleven, van zijn verwanten, maar de plicht om bij te dragen en hem te helpen bij het verzamelen van de vereiste *kigi* (kaurieschelpen) rust allereerst op zijn broers, zijn vader, zijn vaders broer en zijn neven van vaderskant (neven uit de patrilineaire lijn). Een kind mag verwachten dat hij zijn dagelijks voedsel van deze plicht, dan kan het kind naar zijn ooms van vaders zijde broers van vader) gaan, of naar de broers van zijn moeder, of ook wel naar de echtgenoot van zijn zus, welken zich ook verplicht voelen om hem te helpen op grond van de verwantschap.

Verwantschapsrelaties kunnen teruggebracht worden tot relaties die ontstaan vanwege geboorte en huwelijk. De geboorte geeft allereerst een band van het kind met alle leden van vadersgroep, dat wil zeggen met al degenen die dezelfde familie/clannaam hebben als hijzelf. De sterkte van

deze band is niet even groot ten opzichte van de verschillende leden van deze clan/familie. Afstamming in de rechte lijn geeft een sterkere verwantschapsrelaties dan afstamming via een zijlijn. Ook de meer verwijderde verwanten van vaders kant hebben vaak een lossere relatie tot hem/haar dan de verwanten op grond van huwelijk en de verwanten van moederskant.

Verwantschapsrelaties worden geacht onderhouden te worden met de eerstegraadsverwanten van moeder en de afstammelingen daarvan welke van dezelfde generatie als het kind én met de ouders van de moeder van het kind. Via het huwelijk ontstaat verwantschap met de naaste verwanten van de bruid (broers, zussen, ouders en broers van de ouders).

Boven is reeds gezegd dat een kind clan/familienaam krijgt via de patrilineaire lijn, dat hij de naam krijgt van de vader. Over het algemeen is dit juist, maar er bestaat een uitzondering op, welke vrij frequent voorkomt. In het algemeen kan men zeggen dat een kind de naam krijgt van degene die hem het leven gegeven heeft. In normale gevallen is dat de vader, die op voorvaderlijke grond woont. Men is zich echter sterk bewust dat het leven niet alleen door de vader doorgegeven wordt, maar dat als het leven waarde wil hebben dit gevoed en verzorgd moet worden. In dit verzorgen van het leven speelt de tuin, zoals reeds uiteengezet is, een zeer belangrijke rol. Men ziet dan ook het voortzetten van het leven als een samenwerking tussen de vader en de tuin (de moeder). Nu wordt de tuin in de mannelijke lijn vererfd. Dit heeft tot gevolg dat de tuin dus altijd, zoals alle gronden die aan een bepaalde clan toebehoren, steeds in het bezit van de clan blijft. Wanneer nu een gezin om een of andere reden naar het grondbezit van een andere clan verhuist en daar zijn vaste woonplaats vindt, dan worden de kinderen, die op de grond van die andere clan geboren worden, vernoemd naar de grond waar men de tuin heeft. Het kind krijgt dan de familienaam van de clan die eigenaar van de grond is. Met deze familienaam wordt het vernoemd, en het krijgt een nieuwe verwantschapslijn met al zijn gevolgen. Dit heeft gevolgen voor de keuze van de huwelijkskandidaten, want met de clan/familie wiens naam het kind draagt ontstaat een *mbai*-verhouding wat het huwelijk betreft. Tevens blijft de verwantschapsrelatie met de clan/familie van vaderszijde behouden. Via geboorte krijgt een mens dus verwantschapsrelaties niet alleen via de patrilineaire lijn met verwanten van de vader, maar ook via de "matrilineaire" lijn met de eigenaars van de grond waarvan het gezin het leven betreft. In de meeste gevallen vallen deze twee lijnen samen in zoverre de ouders op de grond van de clan/familie van de vader wonen.

Verwantschapsrelatie betekent dat een man of vrouw vanwege geboorte of huwelijk verplicht is op een bepaalde manier zich te gedragen tegenover zijn verwanten, ook als dit gedrag geen reciproque vorm aanneemt. Soms kan de erkenning van een verwantschapsrelatie zelfs een negatief effect hebben voor het individu. Wanneer een jonge man mee moet doen met een oorlog omdat hij in een bepaalde clan/familie geboren is, staat hij in een totaal andere positie dan wanneer hij met een oorlog meedoet omdat hij zich aansluit bij degenen die een gemeenschappelijk bezit verdedigen of omdat hij zich aansluit bij zijn zelfgekozen handelspartners. Deze verplichtende aard van het verwantschapssysteem is belangrijk om de sociale controle te zien en te verstaan in een maatschappij als die van de Moni.

B. VERWANTSCHAPSTERMINOLOGIE

Verwantschapsterminologie is belangrijk omdat het de verwanten catalogiseert en hen in aanmerking doet komen voor bepaalde gedragsschema's. Door een bepaalde terminologie ten opzichte van iemand te gebruiken wordt de aard van sociale houding en gedrag tegenover elkaar duidelijk. "Ik moest wel komen om hem te helpen want hij is *"aita* voor mij". *Aita* betekent eigenlijk "vader", maar werd hier gebruikt voor de echtgenoot van een oudere zus. Een kind werd

verteld dat het niet bang behoefde te wezen voor een man die het voor de eerste keer zag, want “*Ogogo aga aita ge di o*”, “want hij is je *aita*”, wat in dit geval een broer van de moeder was. Een jongeman vertelde dat hij met een bepaald meisje niet kon trouwen omdat ze zijn “*zamege*” was, namelijk de dochter van zijn vaders broer. In al deze voorbeelden geeft het gebruik van een bepaalde verwantschapsterm de reden aan van een bepaald gedrag, een beoordeling van wat verwacht of niet verwacht werd.

Onderstaand wil ik ter illustratie enkele verwantschapstermen weergeven, waarbij ik zal proberen de omschrijvende termen en namen van de classificerende namen te scheiden. Ik zal eerst de classificerende term geven, vervolgens, voor zover mogelijk de omschrijvende term, waarna de relatie aangegeven zal worden in de sociale context.

<u>Classificerend</u>	<u>Omschrijvend</u>	<u>Relatie</u>
naita, mita	a zingiga me	de man die mij verwekt heeft
hama, nama	a zingiga mina	de vrouw die mij gebaar heeft
aita	spreker	man van eerdere generatie dan de
ama	spreker	vrouw van eerdere generatie dan de
mha. mba	naita zingiga me, hama zingiga me	vaders vader moeders vader ook: kleinzoon
baba	naita zingiga mina hama zingiga mina	vaders moeder vaders moeder ook: kleindochter
zu	andi zingiga me	zoon; ook: jongen
zau		zonen en dochters
zungama		jongens
zoa	andi zingiga pane	dochter
naiwa		oudste zoon
naimbi		oudste dochter
aina		oudere broer
ni		jongere broer

<u>Classificerend</u>	<u>Omschrijvend</u>	<u>Relatie</u>
nazu		oudere zus
na		jongere zus
nau		jongere broers en zusters
zu/zoa mugu		jongere zoon/dochter
nawaga me/mina		iemand van dezelfde clan (letterlijk: iemand die zich mijn lot aantrekt)
amumu, amumau	haita ogo aina mena	vaders oudere broer
aita dagupa me	aita mena biyapogo	vaders jongere broer
aita nazu		vaders oudere zus
tata		vaders zus
zamege		dochter van vaders broer
nabo		zoon van de zoon van vaders broer of: zoon van vaders vaders broer
	hamo oa aina	moeders oudere broer
	hama oa dagupa zu	moeders jongere broer
auma, meuma	hama oa naiwa hama oa na hama oa dagupa pane	moeders broers moeders oudere zuster moeders jongere zus moeders jongere zus
panema		moeders zussen
biu		vaders vaders vader of: achterkleinkind
a ama mena		de vrouwen van vader
mea	a dota mina	mijn echtgenote
wi	a poga me	mijn echtgenoot

<u>Classificerend</u>	<u>Omschrijvend</u>	<u>Relatie</u>
hiu mina	pitamama mina	eerste vrouw/echtgenote
ogo mina		tweede vrouw/echtgenote
ingapugu mina		derde vrouw/echtgenote
degapa mina		vierde vrouw/echtgenote
dagupa mina		vijfde vrouw/echtgenote
apai		echtgenotes broer, broer van zusters man
ngapa		broers echtgenote, mans zuster
	a zoa wi	schoonzoon
	a zuge ogopa dota mina zuge aundoge dota mina	schoondochter
mbao ne baba ne		voorouders
	a zauge na indi dega dega dinunga	mijn nakomelingen

Uitgebreid gebruik van eerstegraads relatietermen komt voor om al diegenen te classificeren in vaders lijn welke geen eigen classificerende term hebben. De broers van vader worden met dezelfde term aangeduid (*aina*) als de eigenlijke vader, indien men geen nadruk wil leggen op de eigenlijke vader, want dan gebruikt men voor de eigen vader *naita*. De kinderen van vaders broers worden over het algemeen aangeduid met de classificerende termen van oudere broer (*aina*), jongere broer (*ani*), oudere zus (*nazu*), jongere zus (*ana*) etc., alsof het leden van het eigen gezin zijn. Hetzelfde kan gezegd worden van allen die van dezelfde clan/familie zijn en dus op een of andere wijze in bloedverwantschapsrelatie staan in de mannelijke lijn met het individu.

De functionele betekenis van de uitbreiding van de term *aita* (vader) welke in eerste instantie een gezinsbenaming is, tot anderen, waardoor het noodzakelijk wordt om in sommige gevallen het reciproque pronomen *na-* te gebruiken om de eigenlijke vader (*naita*) aan te duiden in onderscheiding van de andere "vaders", wordt duidelijk geïllustreerd wanneer deze term *aita* gebruikt wordt voor de broer van vader en de classificerende aanduiding voor broers en zussen gebruikt worden voor de kinderen van de broer van vader. Vaders broer wordt met hetzelfde respect bejegend als de eigenlijke vader, alhoewel hij niet helemaal met hem geïdentificeerd wordt. Vaders broer neemt de plaats van vader over wanneer deze afwezig is of zijn taak als gezinshoofd verwaarloost. Ofschoon men geen directe gehoorzaamheid verschuldigd is aan va-

ders broer, en ofschoon deze niet de economische en opvoedkundige functie heeft als de eigenlijke vader, is zijn invloed erg groot. Men is van zijn instemming afhankelijk bij de toewijzing van tuingrond en ook bij het bijeenbrengen en de verdeling van de bruidsprijs. Zo hebben ook de neven van vaderszijde een grote invloed in bovenstaande zaken. De sociale contacten die de opgroeiende Moni ontwikkelt zijn voor het grootste gedeelte te vinden in deze vrij beperkte groep van naaste familieleden. In deze grootfamilie is de sociale interactie dan ook vrij intensief.

Wanneer men tweedegraads, derdegraads of verder verwijderde familieleden aanduidt door gebruik te maken van termen die in engere familiekring gebruikt worden, worden dezelfde principes gehanteerd als in het gezin. Een oudere in de clan/familie welke van dezelfde generatie is wordt aangeduid met *aina* of *nazu*. Een clangenoot van dezelfde generatie welke jonger is wordt aangeduid met *ni* of *na*. Wanneer de aangeduide persoon van een oudere generatie is wordt over hem als *aita* of *ama* gesproken, etc. Hoewel dit de algemene regel is, schijnt toch het leeftijdsverschil belangrijker te zijn in de classificatorische terminologie en aanduiding dan het verschil in generatie. Als twee personen van verschillende generaties maar van ongeveer dezelfde leeftijd over elkaar spreken, zullen zij eerder over elkaar spreken in termen van *aina* of *ni* dan van *aita* en *zu*. Dit zelfde kan ook gebeuren met die verwanten waar het classificatorisch gebruik van de verwantschapsterminologie geen vraag is. Wanneer iemand de echtgenoot van zijn zus wil aanduiden welke veel ouder is dan hijzelf, gebruikt hij niet de term *apai* maar *aita*. Hetzelfde vindt plaats als men wil spreken over alle vrouwen van de mannelijke clangenoten. Classificatorisch moet men dan de term *ngapa* gebruiken, maar dit wordt dan vaak vervangen door *ama* of *nazu* wanneer de aandacht valt op de schoonzusters.

Men kan zich dan de vraag stellen in hoeverre deze termen classificatorisch zijn als ze vaak zo in overdrachtelijke zin gebruikt kunnen worden. Toch is deze classificatie niet zonder zin; het heeft zelfs een belangrijke functie in het sociale leven van de Moni. De zin is dat via deze terminologie verboden seksuele relaties voorkomen worden, daar allen die in eigenlijke zin met een van de bovenvermelde classificerende termen aangeduid worden *mbai* voor elkaar zijn. Dit wil zeggen dat mensen die in een relatie tot elkaar staan waarvoor een van de bovenstaande relatietermen van kracht is en in een dusdanige levengevende verhouding tot elkaar staan dat een huwelijksband onmogelijk gemaakt is. Dit is vooral van betekenis voor de verwanten in de vrouwelijke lijn, daar de verwanten in de mannelijke lijn dezelfde clannaam hebben welke een huwelijksverbod in zich draagt. Moeilijkheden geeft dit laatste alleen wanneer de clannaam die men gebruikte naam is die behoort bij de clan waar men zijn tuin en huis heeft en dat dan niet de grond is waar men vanwege de voorouders recht op heeft. Het kan gebeuren dat men zo in de nieuwe relatie, welke door de nieuwe clannaam aangeduid wordt, is ingegroeid dat men de oorspronkelijke clannaam vergeten is. Bij het regelen van een huwelijk kan dit grote moeilijkheden opleveren daar men ook een huwelijksverbod heeft in de lijn van de menselijke afstamming en niet alleen in de lijn van de "grond"-afstamming.

8. HET HUWELIJK

Wanneer een jongeman in de *embaga*-fase van zijn leven is gekomen en verschillende keren aan *zamo tegaiya* of *boga mindiya* heeft meegedaan, wordt zijn aandacht meer en meer gericht op het andere geslacht. Dit is eveneens het geval nadat het meisje haar *boge* heeft gehad; haar aandacht gaat meer en meer uit naar de huwbare mannen in de gemeenschap. Beiden proberen een geschikte kandidaat te vinden als toekomstige levenspartner. Veelal hebben ze de eerste seksuele ervaring via het *zamo tegaiya* waarbij de uitnodiging tot gemeenschap van het meisje uit moet gaan doordat zij het geschenk van de betreffende jongen aanneemt.

Hoewel dit de indruk geeft dat het initiatief tot het huwelijk van het meisje uitgaat, is de algemene mening dat in werkelijkheid het initiatief tot het huwelijk bij de jongeman en zijn familie ligt. Dit duidt al op de passieve rol, de ondergeschikte plaats die men een vrouw in het huwelijks- en gezinsleven toekent. Dit is echter niet altijd in overeenstemming met de werkelijkheid. Op grond van de geldende huwelijksregelingen zou men verwachten dat een groot percentage van de huwelijken "gedwongen" huwelijken zijn, waarbij de stem van het meisje niet geteld wordt. Mijn ervaring is echter dat het meisje genoeg dwangmaatregelen achter de hand heeft om haar keuze af te dwingen. Men kan zonder gevaar om te hoog te schatten zeggen dat uiteindelijk 80% van de meisjes trouwt met de man waar ze mee instemt.

Dat het meisje een actievere rol speelt in het bepalen van haar levenspartner dan algemeen wordt aangenomen moge blijken uit de wijze waarop men een meisje vraagt of ze reeds getrouwd is: "*Agati me pogae o no?*" De werkwoordsvorm *pogae* is een van de vormen voor de verleden tijd van het werkwoord "*pui*" (gaan) en duidt op een gebeurtenis in het verleden met gevolg voor het heden. De vertaling zou letterlijk moeten luiden: "Ging jij al naar een man?" Aan een jongen vraagt men in zo'n geval: "*Agati mina dogmata de te?*". De werkwoordsvorm *dogmata* is ook een vorm voor de verleden tijd, maar nu van het werkwoord "*dutiya*" (nemen) en duidt op een gebeurtenis in het verleden welke men min of meer ervaart als buiten de eigen invloedssfeer liggend, een voldongen feit uit het verleden dat mij is overkomen. Is het *pogae* een duidelijke actieve vorm met consequenties voor het heden, het *dogmata* heeft een meer passieve kleur, het is iets dat iemand overkomt, overvalt in het verleden en dan ook minder consequenties heeft voor het heden. Het lijkt erop alsof reeds in de gebruikte werkwoordsvormen aangegeven wordt dat een man door de huwelijksband met een vrouw niet gebonden is in zijn verhouding tot andere vrouwen waarmee de mogelijkheid tot polygamie gegeven is. Is hij echter niet gebonden door zijn eigen huwelijksband, hij is echter wel gebonden door de huwelijksband van de vrouw die hij eventueel op het oog heeft om als tweede (derde, etc.) vrouw te nemen. De vrouw echter is en blijft gebonden aan haar man door het "gaan" van haar naar hem, alsof het huwelijk van haar met deze man meer een keuze van haar is dan dat het een keuze van haar man betreft.

Een jongeman wordt geacht trouwrijp te zijn wanneer hij regelmatig het *zamo tegaiya* frequenteert en met de meisjes gaat flirten en zich het hoofd door hen op hol laat brengen: "*megotati diya*", het is alsof zijn verstand (*mego*) uit elkaar gespat is (*tati diya*). Van de jongeman wordt dan gezegd dat hij *kigu ne tati ne* is: bij het zien van bepaalde meisjes raakt hij zijn kop kwijt (*tati*) en krijgt hij een erectie (*kigu* letterlijk: doorn, haren van een rups). De jongen is dan ongeveer 18-20 jaar oud.

Een meisje wordt trouwrijp geacht als ze haar eerste menstruatie gehad heeft. Ze is dan 16-17 jaar oud.

Een belangrijke zaak moet echter nog vervuld worden voordat de ouders en de familie van de jongeman aan een huwelijk gaan denken. Hij moet eerst nog een tuin en een huis bouwen voor zijn moeder, een tuin en huis dat aan de normen voldoet en hij moet bewezen hebben in de vleesvoorziening te kunnen voorzien en vaardigheid te hebben in de handel met de *kigi* (schelpengeld). Kortom, buiten de lichamelijke rijpheid tot trouwen moet de jongeman ook bewezen hebben dat hij een gezin kan onderhouden en het doorgeven en verzorgen van het leven in de clan/familie aan hem toevertrouwd kan worden; dat hij verantwoordelijkheidsbesef heeft en zich als een *hoa me* kan gedragen.

A. BEPERKINGEN IN DE KEUZE DER LEVENSPARTNER

1. Vanwege geboorte

Ieder kind dat geboren wordt, komt niet uit de lucht vallen, maar wordt geboren in een gezin, familie, en heeft vanwege dit geboren worden een zekere relatie met diezelfde familie en datzelfde gezin. Een gezin staat echter niet op zichzelf, maar heeft duidelijke verbindingen met andere families en gezinnen vanwege een gemeenschappelijke afstamming. Deze gemeenschappelijke afstamming vindt zijn uitdrukking in het voeren van dezelfde clannaam.

Een clan wordt door de Moni met verschillende woorden aangeduid. Het meest gebruikte woord is "*tuma*". Dit is echter een woord dat niet alleen met betrekking tot mensen gebruikt wordt en geen organisatorische eenheid insluit. Het wordt ook gebruikt om de verschillende soorten dieren aan te duiden en de verschillende species van de soorten. Van een banaan kan men ook vragen: "Die banaan, wat voor *tuma* is dat?". Het woord heeft de gevoelswaarde van te liggen tussen soort en ras.

Een tweede woord dat voor de clan gebruikt wordt is "*dadi*" dat verwijst naar gemeenschappelijke afstamming en minder naar een actuele eenheid. Dit woord verwijst in zijn etymologische verklaring naar een doorgeven van leven: de bron van leven voor het individu ligt in de *dadi* als bron van datzelfde leven. De *dadi* legt de nadruk op de clan als doorgeefster van leven.

Een derde woord dat men kan horen als de mensen over de clan spreken is "*au*". *Au* staat ook niet in een exclusieve relatie tot de mens. Het woord wordt voor vele zaken gebruikt, maar het verwijst altijd naar iets dat als fundament, als basis fungeert; het verwijst naar datgene wat stevigheid geeft aan datgene waarvan het de *au* vormt (bijvoorbeeld *iau*, de funderingspalen waarop een huis staat). In het gebruik van *au* voor de clan wordt duidelijk dat de clan gezien wordt als de basis waarop het individu zich kan ontplooien en leven. Zonder clan, zonder band met de clan kan het individu niet leven en zich handhaven. Het leven van het individu wordt gegrondvest op de clan, de clan houdt het leven in stand en alleen in een band met de clan kan het individu zijn plaats in het leven en zijn taak als doorgever van leven en behoeder van leven behouden. De taak van het individu is om het leven van de clan te ontplooien en te doen toenemen.

Hiermee is gegeven dat het behoren tot een clan geen triviale aangelegenheid is. Het leven van de clan kan zich ontplooien als er leven van buiten deze clan ingebracht wordt. Daarom wordt het exogame karakter van de clan zeer serieus genomen. Het sluit alle seksuele relaties tussen individuen met dezelfde clannaam uit. Binnen de clan gelden *mbai*-relaties en de seksuele verhouding binnen de clan wordt als *tubaga* gekwalificeerd. De mensen zijn zich zeer bewust van de consequenties wanneer men dit taboe doorbreekt. Overtreders worden gedood en in de rivier geworpen.

2. Vanwege afstamming

Ik maak hier een onderscheid tussen geboorte en afstamming, omdat afstamming een bredere betekenis heeft dan geboorte. Geboorte geeft een relatie tot een bepaalde clan, maar afstamming legt ook relaties tussen clans welke vanwege gemeenschappelijke afstamming met elkaar een specifieke relatie onderhouden.

Wanneer men een beetje thuis is in het Moni-gebied, ontdekt men dat er rond de verschillende centra groepen van clans wonen, al wonen ze niet hutje bij hutje bij elkaar. Er is een groep met als "centrum" Sanepa; een andere groep met als centrum Waisiga; een volgende groep met als centrum Meneiwamba; etc. De relaties tussen deze groepen kunnen heel verschillend zijn, van een "laten we elkaar maar als vrienden beschouwen; wie weet waar het goed voor is"; van een "we redden het zelf wel, we hebben jullie niet nodig"; tot een "gewapende vrede". Zo is Bidai bevriend met Engendega, Bidogai met Soangama; Meneiwamba staat neutraal tegenover Sanepa, dat weer vijandig staat tegenover Bidai-Engendega; Zogatapa staat in oorlogsverhouding met Soambidi; etc. Deze verhoudingen spelen ook mee bij het zoeken van een huwelijkspartner. Begrijpelijk bepalen deze verhoudingen ook de oorlogspartijen, maar daarover later.

Maar waar komen deze groepen vandaan? Hoe zijn ze ontstaan? Louter willekeurig, of vanwege noodsituaties? Antwoord op deze vraag kan zeer verhelderend zijn voor de beperking in de keuze der levenspartner die gebaseerd is op de afstamming.

We hebben hiervoor al de Mbubumbaba-mythe gegeven als het oorsprongsverhaal van de stammen zoals die bij de Moni tot op de dag van vandaag verteld wordt. Het eigenaardige feit doet zich echter voor, dat dit oorsprongsverhaal alleen geldt voor de oorsprong der stammen. Voor de oorsprong der clans kent men andere verhalen, welke echter ook allemaal gaan over gaten in de grond. Vanuit de verschillende gaten in de grond zijn de stamvaders als volwassenen te voorschijn gekomen.

Bij Pogapa wijst men u een kuil "*Dangibugi*" genaamd. Uit deze kuil zijn de clans Bagubau, Bagau en Dendegau te voorschijn gekomen, tezamen met een bepaald soort langorig, snel groeiend varken. Deze clans staan dan ook in hoog aanzien bij de andere clans.

Met eerbied (er mag geen lawaai gemaakt worden, geen bomen gekapt) toont men u bij Sanepa de kuil "*Sidagupa*" (de plaats waar het hoofd uit de vagina komt). Hieruit kwamen de clans: Wandegau, Migau en Zonggonau. Uit het gat "*Menewigigi*" (dat mensen tevoorschijn doet komen) bij de kampong Mapa kwamen de clans Sinipa, Ugipa en Zomongani. Bij de kampong Wandai is de kuil "*Motopa*" (verblijfplaats der Moni) waar de clans Zagani, Miagoni en Nambagani vandaan komen. In de buurt van Soangama vindt men de kuil waar de clan Bedau zijn oorsprong vindt.

Uit de verschillende kuilen gekomen troffen de Moni van alles aan, bomen, vogels, bananen, etc.; vanuit deze verschillende kuilen begonnen de clans zich te verspreiden. Dat men uit dezelfde kuil komt heeft zijn gevolgen: de leden van deze clans kunnen niet met elkaar trouwen.

Hierin zijn later wel enige veranderingen in gekomen. Deze veranderingen gaan er allen van uit dat er tussen de clans een evenwicht van leven moet zijn. Zo heeft een clan om een eind aan een oorlog te maken, waarbij een clan betrokken was waarmee men in een verboden huwelijksrelatie stond, geholpen aan een slachtoffer. Het evenwicht van leven dat hierdoor tussen de twee clans verstoord werd, werd hersteld door een meisje, dat eigenlijk in een *mbai*-relatie staat tot de betreffende clan vanwege afstamming uit hetzelfde gat in de grond, toch via een huwelijk tot levengefster voor die andere clan te maken. Dit gebeurt echter altijd met grote huiver en men is zich bewust dat men hierbij grote gevaren loopt. Is dit eenmaal gebeurd, dan schijnen de *mbai*-relaties verbroken te zijn.

Over het algemeen kan men echter toch zeggen dat de Moni erg vasthoudt aan de traditionele *tubaga*-verboden en aan het exogamie-gebod. Met grote vasthoudendheid beklemtoont men dat een gewone man die deze soort van *tubaga* (trouwt of gemeenschap heeft met iemand van een *mbai*-clan) bedrijft, gedood moet worden. Een uitzondering maakt men echter voor de *sonowi* die het doet om het evenwicht van leven te herstellen met een *mbai*-clan, het evenwicht dat op grond van een oorlogsslachtoffer verstoord was.

Zelfs de jeugd van ongeveer de leeftijd van acht jaar kent reeds het onderscheid tussen *so-pane* en *me-pane*, *so-zu* en *me-zu* (opmerkenswaard is dat men hiervoor een andere onderscheiding maakt dan tussen de stammen, waar men van *so-tuma* en *bega-tuma* spreekt), dat is dat men reeds onderscheid weet tussen hen met wie men kan trouwen en gemeenschap hebben en hen waarbij dit verboden (*mbai*) is. Men is er zich van bewust dat het onderscheid tussen *so-tuma* en *me-tuma* hen in een afhankelijkheidspositie plaatst. Men kan dan ook horen: "Wij, de Zonggonau moeten goede vrienden blijven met de Kobogau, want wij trouwen hun dochters". Met andere woorden: exogamie en *tubaga*-verboden scheppen een functioneel onderlinge afhankelijkheid tussen groepen in de maatschappij welk van belang is voor het maatschappelijke evenwicht.

3. Vanwege de tuingrond

Bij de Moni doet zich het verschijnsel voor dat de kinderen vaak niet hun eigenlijke clannaam kennen. De eigen naam is vaak een verborgen naam voor hen welke pas aan hen bekend gemaakt wordt in verband met de huwelijksregelingen, namelijk wanneer het van belang wordt om de eigenlijke naam te kennen om *tubaga* te voorkomen. De naam die men zal mededelen is de naam van de clan op wiens grond men de tuin heeft. Men is er van overtuigd dat het leven niet alleen doorgegeven wordt door de ouders, maar ook dat men in deze afhankelijk is van de Maimina, de aardmoeder welke via de opbrengst van de tuin het leven mogelijk maakt; een moeder zal zeggen: "Ik en Maimina hebben het kind gebaard". De man die met zijn gezin gaat wonen en tuinen op de grond van een andere clan, en daar geaccepteerd wordt, gaat de clannaam van zijn gastheren gebruiken als de eigen clannaam. Dit is een teken van zich inschakelen in het leven van die gastheer-clan, met alle gevolgen die het heeft voor hem in verband met oorlog en rechtsgedingen waarin hij dan ook zal moeten participeren en zijn bijdrage moet leveren. De kinderen horen nooit hun oorspronkelijke clannaam gebruiken en beschouwen zichzelf als volwaardig lid van de nieuwe clan.

In verband met het huwelijk vormt echter alleen de gastheer-clan zelf een verboden huwelijksrelatie en niet de clans waarmee de gastheer-clan een verboden huwelijksrelatie heeft.

Dat deze overname van een clannaam een veel voorkomend verschijnsel is moge blijken uit de volgende gegevens: Van alle gezinnen welke in Bidogai verblijven en de naam Bedau dragen, bleken er bij nadere navraag bij de oudere mannen slechts twee gezinnen echte Bedau te zijn. In Bidai, wat ook een plek is waar de Bedau-clan oorspronkelijk is, bleek er maar één gezin echt Bedau te zijn. In Soangama, het clangebied van de Hondani, waren vier gezinnen nog echte Hondani. Deze gegevens houden in dat er nogal verhuisd is en wordt in de dalen. Voor al deze transmigranten geldt dat men niet iemand uit de kampong mag huwen waar men woont en zijn tuin heeft, en met niemand van hen die de eigenlijke grondeigenaren zijn. Dit op dezelfde grond zijn tuin hebben en wonen, dit van dezelfde grond zijn leven betrekken, geeft een *tubaga* relatie omdat het onderling trouwen een verarming van de kwaliteit en kwantiteit van leven zou betekenen.

Men kan zich voorstellen dat dit alles bij elkaar vaak een situatie scheidt welke veel moeilijkheden oproept voor hen die willen trouwen. De trouwlustigen zullen moeten weten dat de volgende clans onderling endogaam zijn:

Migau-Wandegau-Tipagau-Nabedau-Sinipa-Bedau;

Wandegau-Kobogau-Tipagau-Waiapa-Migiau-Zonggonau-Bagau;

Bedau-Zonggonau-Nagapa-Hondani;

Kobegau-Someau-Dendegau-Tipagau-Mambegau-Himbagau-Dimbau-Wandegau-Ugipa-Mihagoni;

Gelukkig de clan Sondegau, welke met alle bovengenoemde clans kan trouwen.

4. Vanwege voedselverboden

Een andere reden tot huwelijksverbod ligt in een derde oorsprongsverhalentraditie. Naast het algemene oorsprongsverhaal waarin de oorsprong der stammen geschilderd wordt en het oorsprongsverhaal van de afzonderlijke clans, bestaat er ook nog een serie oorsprongsverhalen der clans waarin de verhouding van de bepaalde clans ten opzichte van de hen omringende natuur - dieren en planten- verklaard wordt. In deze verhalen worden de verschillende voedseltaboes onderbouwd.

Hieronder wil ik van een aantal clans aangeven wat voor hen "*mbai nuwa noa*" (verboden voedsel) is.

Voor de Migau is verboden : het hart van een varken

Voor de Waiapa is verboden : undipuzi (een bananensoort)

simbu (slangensoort)

mainuwa (een zwarte kikker)

wome (hond)

Voor de Ugipa

: undipuzi

buguwawaminawa (een tarosort)

mainuwa

Voor de Dendegau

: dingiso (een grote zwarte buidelrat)

Voor de Miagoni

: dingiso

Voor de Bedau

: ndogawogo (een roodachtig soort varken)

undipuzi

Voor de Wamuni

: wanaga puzi (een bananensoort)

tau wogo (wild varken)

Voor de Sagani

: dingiso

Voor de Kobogau

: dingiso

Voor de Wandegau

: sugi (casuaris)

dingiso

Voor de Bagau

: dingiso

Voor de Bagubau

: dingiso

Voor de Tipagau

: dingiso

In de verhalen worden de volgende redenen opgegeven van het voedselverbod:

De *undipuzi* is voor verschillende clans verboden omdat de wortels van deze bananensoort zich in tweeën splitsen. Een deel kwam tevoorschijn uit de grond en vormde de voorouders van de clans voor wie het verboden is deze bananensoort te eten.

De *bugiwawaminawa* is een tarosoort welke uit de schouder van de eerste man van de Ugipa gegroeid is. Omdat hij zo met deze clan verbonden is, in deze clan zijn oorsprong vindt, is het voor deze clan verboden deze tarosoort te eten. Deze tarosoort toch eten zou hetzelfde betekenen als *tubaga* plegen en de kwaliteit en kwantiteit van leven in de clan doen afnemen.

De Wamuni mogen geen *tau wogo* eten omdat aan het begin van de clan een wild zwijn staat dat deze clan tot leven gebracht heeft, deze clan als het ware geboren heeft doen worden.

Voor de clans bij wie het eten van het *ndogawogo* of *sugi* verboden is wordt als reden gegeven dat deze dieren aan de oorsprong staan van deze clans.

In een variant van de Mbubumbaba-mythe wordt verhaald hoe de verschillende clans op weg gaan nadat zij uit het gat in de grond gekomen zijn. Na een lange reis komen een paar clans op de "*tugapa*" (moerasachtige hoogvlakte zonder echte bomen maar wel met veel mos en boomvarens) waar het zeer moeilijk is om aan brandhout te komen en om een bivak te bouwen. Hier op deze *tugapa* dreigde de clans van de kou om te komen, maar ze werden gered door de *dingiso* die hen van vuur voorzag en daarmee de levenswarmte teruggaf. Uit eerbied voor het verkregen vuur mogen deze clans de *dingiso* niet eten.

Het blijkt zo dat ook het voedselverbod een nauwe relatie heeft met de oorsprong van het leven der clans. De verschillende soorten voedsel zijn *mbai* geworden omdat ze in nauwe relatie staan tot het leven der clan als clan en als zodanig ook levensbedreigend zijn voor zover zij bij nuttiging aan de clan geen toename van leven geven, de ontplooiingsmogelijkheid van leven belemmeren.

Deze laatste reden van beperking van de keuze der levenspartner is enkel een beklemtonen van de beperkingen welke al in de andere drie redenen gegeven zijn en geeft er nog een nadere specificatie aan. Aan de exogame groepen welke boven gegeven zijn veranderen zij niets, maar maken het de trouwlustigen gemakkelijker om de juiste clan te kiezen waar hun levenspartner gevonden kan worden: men behoeft alleen - bij wijze van spreken - te vragen wat de *mbai nuwa noa* zijn om in ieder geval zeker te zijn dat men, indien een van de *mbai nuwa noa* overeenkomt met die van de eigen clan, in de verboden zone zit.

De bovengenoemde beperkingen zijn alle gezien vanuit de patrilineaire lijn. Voor de trouwlustigen geldt verder nog dat men ook indien men een kandidaat voor ogen heeft welke vanuit de patrilineaire lijn geen *mbai-mina* of *mbai-me* is, de kandidaat toch *mbai* kan zijn: hoe vanuit de verwantschapsrelaties en aanverwantschapsrelaties een huwelijksverbod naar voren komt, is in het vorige deel naar voren gebracht. Alles bijeen, vormt het een gecompliceerd geheel waarbij men steeds weer als buitenstaander voor verrassingen komt te staan, en niet alleen als buitenstaander, want ook de jongemannen en -vrouwen hebben er vaak moeilijkheden mee.

B. DE KEUZE DER LEVENSPARTNER

1. Door de ouders van de jongeman

Gewoonlijk zoeken de ouders een vrouw voor hun zoon. Wanneer de vader, of een oudere broer of een broer van de vader, indien deze is overleden, van mening is dat de betreffende jongeman trouwrijp is en het gevoel heeft dat de jongen bewezen heeft de verantwoordelijkheid te kunnen dragen om voor nieuw leven voor de clan te kunnen zorg dragen doordat hij voor zijn moeder reeds een tuin en een huis gebouwd heeft dat de toets der kritiek kan doorstaan, gaat degene die zich verantwoordelijk voelt voor de jongeman, meestal de vader, op zoek naar een clan waarmee hij geen verboden huwelijksrelatie heeft. Deze clan mag echter ook niet te ver afgelegen

zijn omdat dan het gevaar bestaat dat het constituerende deel van de bruidsprijs uit de circulatie van de clan verdwijnt en in omloop gebracht wordt in een ander gebied waarmee men slechts hoogst incidenteel contact heeft. Dit is van belang omdat het constituerende deel van de bruidsprijs, een kaurieschelp van de klasse *indo*, slechts in een beperkte hoeveelheid voorhanden is. De vader zoekt dus een clan uit waarmee al zekere banden bestaan of een clan waarmee hij banden wil aanknopen en waar jonge vrouwen aanwezig zijn.

Naar het gevoel van de ouders is het van belang om niet te lang te wachten met het zoeken van een vrouw voor hun zoon vanwege het gevaar dat de zoon zich laat meeslepen door zijn seksuele verlangens en zich schuldig maakt aan *tubaga* door ofwel seksuele relaties aan te knopen met meisjes uit zijn eigen kampong met dezelfde clannaam, ofwel met een reeds getrouwde vrouw welke tegen haar wil uitgehuwelijkt is aan een veel oudere man als tweede of derde echtgenote. Op beide *tubaga*-relaties staat de doodstraf en betekent een belangrijke terugval in het totaal aan leven dat in de clan aanwezig is omdat met de dood van de jongeman (en ook van het meisje respectievelijk de vrouw, welke echter niet zo meetelt in het geheel van het aanwezige leven in de clan daar zij toch het leven van een andere clan gaat versterken/reeds versterkt via de geboorten van kinderen) een potentiële voortzetter van leven uit de clan verwijderd wordt en met hem toekomstig leven voor de clan verloren gaat, waarmee de bijdrage van de ouders van de jongeman aan het leven der clan ook geminimaliseerd wordt.

Wanneer de vader van de jongen een naar zijn mening goede kandidate voor zijn zoon gevonden heeft neemt hij contact op met de ouders van het meisje om te weten te komen met wie hij over de bruidsprijs moet onderhandelen, wie de bruidsprijsrechthebbende is. Met deze wordt dan in "*muna diya*" (het best te vertalen met: in het geheim praten) op de eerste plaats onderhandeld of dat meisje aan de zorgen van de jongeman toevertrouwd kan worden en of hij ze kan krijgen: "*Aga pane a nene e*" (geef je trouwrijpe dochter aan mij!). Hierin komt naar voren dat de vader op de eerste plaats op zoek is naar iemand die zijn leven kan doorzetten en dat uiteindelijk het belang van de zoon op de tweede plaats komt te staan; er wordt niet gevraagd aan het eind van de beraadslaging of het meisje aan de zoon gegeven kan worden, maar of zij aan de vader van de jongeman gegeven kan worden en in deze vraag ligt vervat in de zin: "*Aga pane a nene e*" welke een harde imperatief bevat.

Wanneer de ouders van het meisje, waarbij de vader en moeders broers een zware stem in het kapittel hebben, het er mee eens zijn dat hun dochter aan de clan van de jongeman uitgehuwelijkt zal worden, wordt in gezamenlijk overleg een tijd vastgesteld (*digi sopa diya*) waarop het meisje overgedragen zal worden aan de clan van de jongeman. De rol van de ooms van moederskant van het meisje is groot omdat in de meeste gevallen de bruidsprijs van de moeder van het meisje nog niet afbetaald is en men van het huwelijk van de dochter de afbetaling van de bruidsprijs van haar moeder eist.

In bovenstaande is gesteld dat de ouders overleg plegen, maar de beide moeders hebben slechts een zwakke stem in het kapittel. De moeder van de jongeman heeft alleen een adviserende stem welke volkomen genegeerd kan worden wanneer de jongen reeds voor haar een tuin en een huis gebouwd heeft. Er wordt haar wel meegedeeld wie het meisje is, en dit kan weer grote ruzie in het huishouden veroorzaken, een ruzie die grotendeels in de tuin uitgevochten wordt, wanneer het meisje afkomstig is van een clan waarmee de clan echtgenote in onmin leeft. De ruzie wordt in de tuin beslecht om te voorkomen dat de jongen, en eventueel wanneer de ruzie in het gezin van het meisje plaatsvindt, in de gaten krijgt dat er wat aan de hand is en men bezig is een vrouw voor hem te "organiseren".

Nadat de datum van de "overdracht" vastgesteld is en deze dag nadert, worden de moeders in kennis gesteld van de grote dag welke voor de deur staat. Of de moeders nu willen of niet, zij kunnen er niets meer aan veranderen.

Op de vastgestelde dag gaan de ouders van de jongen in alle vroegte naar de kampong van het meisje om haar mee te nemen naar de kampong van de jongen. Tot nu toe waren zowel de jongen als het meisje onkundig van wat er aan de hand is. Misschien hadden ze wel een vermoeden van wat hen boven het hoofd hing, maar het was tot nu toe voor hen geheim gehouden wie men voor hen uitgezocht was. Ze komen dus beiden voor een grote verrassing te staan wanneer ze tegenover elkaar komen te staan. Het meisje wordt de eerste dagen bij de jongen in huis gelaten opdat zij aan elkaar kunnen wennen.

De laatste tijd heeft er zich echter een ontwikkeling voorgedaan en komt het steeds meer voor dat de vader van de jongen zijn keus aan zijn zoon, na de eerste onderhandelingen, meedeelt. Weigert de jongen om met de keus van de vader in te stemmen, dan zal men hem proberen te overreden met de dreiging dat, als hij nu weigert, hij er niet op hoeft te rekenen dat de familie hem zal helpen om voor een ander meisje de bruidsprijs bij elkaar te krijgen. Dit argument is meestal doorslaggevend daar de bruidsprijs dusdanig is dat geen enkel individu in staat geacht kan worden om zelf al de vereiste kaurieschelpen (*kigi*) bij elkaar te brengen. Hiermee is al aangegeven dat de bruidsprijs ook fungeert als een controlemechanisme, een premie welke gezet wordt op het goed gedrag van een jongeman. De uitwisseling van de bruidsprijs reguleert zo ook de betrekkingen tussen de verschillende groepen.

Wanneer de huwelijkskandidate voor de zoon op deze wijze bepaald wordt, en dat gebeurt in 80% van de huwelijken, heeft de vader in de onderhandelingen ook reeds de hoogte van de bruidsprijs afgesproken en welke speciale *indo*-schelp als constituerend element van dit huwelijk overgedragen zal worden. Nu is het echter meestal het geval dat de bruidsprijs bij het overdragen van het meisje nog lang niet betaald is en dat men op "afbetaling" het meisje meegeeft aan de familie van de jongen. Vaak wordt er afgesproken dat de eerste dochter welke uit dit huwelijk geboren zal worden zal dienen om de bruidsprijs voor haar moeder af te betalen. Dit houdt echter een risico in daar, indien er geen dochter geboren wordt de familie van het meisje het nadeel moet verwerken dat er geen nabetaling zal geschieden en men dus een groot verlies lijdt doordat de bruidsprijs voor een van hun zonen niet voorhanden zal zijn.

Nadat het meisje enkele dagen bij de jongeman in huis heeft verbleven wordt ze door hem naar het huis van zijn moeder gebracht waar ze normaal verblijft om met de moeder van de jongen in de tuin te werken, eten klaar te maken, etc. Slechts af en toe krijgt zij nu de gelegenheid om met haar echtgenoot samen te zijn.

2. Door de jongeman zelf

Het kan gebeuren dat de ouders van de jongen het initiatief voor een huwelijk te laat nemen en dat de jongeman zelf reeds een kandidate gevonden heeft. Hij probeert nu een stel kameraden bij elkaar te roepen en gaat in een hinderlaag liggen tussen de tuin en het huis van zijn geliefde. Wanneer het meisje nu uit de tuin komt en op weg is naar huis, overvallen ze het meisje en nemen haar mee naar huis. Als het meisje niet wil, wanneer het dus een schaking betreft tegen de zin van het meisje ("*mbimiya*"), dan zal het meisje door luidkeels gillen de aandacht van haar verwanten proberen te trekken, maar over het algemeen zijn de dwangmaatregelen van de kant van de jongeman dusdanig dat er geen mogelijkheid bestaat om te vluchten. Het meisje wordt meegenomen naar het huis van de jongen en wordt gedwongen gemeenschap te hebben met de jongen. Het meisje zal echter geen gelegenheid ongebruikt laten om de benen te nemen naar

haar eigen kampong. Wanneer de familie van het meisje dit te horen krijgt en van mening is dat de jongeman een goede partij is en dat men binnen redelijke tijd kan rekenen op betaling van de bruidsprijs, dan zal men alle mogelijke manieren proberen om het meisje toch te dwingen met de betreffende jongeman te trouwen. Dit wordt nog versterkt door het feit dat in zo'n geval, wanneer de familie van de jongen vindt dat het geen slechte keus is, snel een gedeelte van de bruidsprijs overhandigd wordt. Het resultaat is dan meestal dat het meisje door haar familie, en voornamelijk door druk van de rechthebbende op de bruidsprijs op de familie, terug gebracht wordt naar de jongeman die haar geschaakt heeft. Als het meisje toch steeds weer wegloopt van de jongeman, wordt ze elke keer teruggebracht na een vaak ongelooflijk pak slaag gekregen te hebben. Men ziet er zelfs niet tegen op het meisje als een varken aan een stok te binden en zo naar de jongeman terug te brengen. Het komt ook voor dat het meisje het opgeeft en zichzelf verdrinkt door van een rotanbrug af in het water te springen.

Een andere mogelijkheid is dat het meisje geschaakt wordt door een jongeman waar ze zelf ook al een oogje op had ("*sandiya*") In dit geval heeft men vaak al via een tussenpersoon de mening van de andere partij gepolst. Het bericht wordt door iemand die in het komplot zit aan het meisje of de jongen doorgegeven: "*Ago aga sizu dogo dega o, agati go kainaga no?*" Hieraan wordt de vraag verbonden hoe hij/zij er over denkt. Wanneer het antwoord dat teruggebracht wordt luidt: "*Dogogo usi o*", betekent dit dat de twee partijen het met elkaar eens zijn. Vervolgens wordt door een bemiddelaar aan het meisje medegedeeld dat zij, indien ze bij haar mening blijft, in een of twee dagen de jongeman kan verwachten: "*Wama ne dogogo na eago tuwame*". Het meisje probeert zich vervolgens zo natuurlijk mogelijk te gedragen opdat haar vader en broers geen achterdocht krijgen, maar ze zit vol verwachting uit te kijken naar de komst van de jongeman. In de meeste gevallen wacht de jongeman de schemering af en verblijft dan in de buurt van de plek waar de vrouwen hun behoeften gaan doen. Hij zorgt er wel voor dat hij de plek zelf niet kan zien, opdat, wanneer hij gesnapt wordt niet de beschuldiging kan krijgen dat hij uit was om een van de getrouwde vrouwen mee te nemen om daar gemeenschap mee te houden. Wanneer het meisje nu uit het huis komt neemt de jongen haar bij de hand en gezamenlijk gaat men op de vlucht ("*zama pu*") naar het jachtgebied van de clan van de jongen in het oerwoud ("*ngama*"). Na verloop van enige tijd, wanneer het meisje niet terugkeert in het huis, krijgen de familieleden argwaan en gaan zoeken naar het meisje. Allereerst gaan de vrouwelijke familieleden kijken op de plek waar de vrouwen hun behoeften doen. Men wil zekerheid hebben dat haar op die plek niets overkomen is. Wanneer nu blijkt dat zij daar niet te vinden is, wordt een grootscheepse zoekactie op touw gezet, welke bemoeilijkt wordt door het feit dat men nog geen idee heeft wie het meisje geschaakt heeft. Heeft men het geluk dat men de twee toch vindt in hun schuilplaats, dan kunnen ze rekenen op een enorm pak slaag, waarna de familie van het meisje zich in verbinding stelt met de familie van de jongeman om ofwel boete te eisen, ofwel de onderhandelingen over de bruidsprijs te openen. In de meeste gevallen echter is de zoekpoging tevergeefs. Na enkele dagen in het bos verbleven te hebben gaan zij naar het huis van de ouders van de jongeman. Na een eerste kennismaking maakt de familie van de jongeman bekend of zij al dan niet met zijn keus instemmen en dus in de toekomst bij willen dragen in het verzamelen van de bruidsprijs. Om hun instemming te laten blijken gaat de familie van de jongeman samen met anderen van de clan naar de tuin om daar groente en zoete aardappelen te halen voor een gezamenlijke maaltijd ("*mina buga nuya*"). Hiermee is een voorlopige beslissing genomen en het meisje gaat vervolgens de dagelijkse werkzaamheden in de tuin en rond het huis verzorgen samen met de moeder van de jongeman.

3. Door het meisje

Het is niet ongebruikelijk dat wanneer een meisje haar oog heeft laten vallen op een jongeman en met hem wil trouwen, de lange weg via bemiddelaars, om via schaking zijn echtgenote te worden, overslaat. Dit gebeurt vooral wanneer zij een vermoeden heeft dat de jongeman niet dezelfde gevoelens ten opzichte van haar heeft. Zij wil het risico niet nemen dat de jongeman haar afwijst. Zonder medeweten van wie dan ook gaat ze 's nachts naar het huis van de jongeman en dringt zich daar binnen. Zij probeert de jongeman aan zich te binden door hem de bijslaap aan te bieden. Tegen deze manier van doen kan de jongeman gewoonlijk niet op en gewoonlijk heeft hij niet de moed om haar weg te zenden. Het gevolg is dat na enige dagen het meisje er meestal in slaagt om de jongeman enigszins aan zich te binden. De jongeman moet nu in enkele dagen een beslissing nemen of hij haar als een serieuze kandidate voor zich beschouwt of niet. Als het positief uitvalt, gaat het meisje naar de ouders van de jongeman waar zij samen met de moeder van de jongen het tuinwerk gaat verrichten en haar deel krijgt aan de andere taken die voor vrouwen gereserveerd zijn. De beslissing die de jongeman op deze manier opgedrongen wordt is echter nog verre van definitief, daar hij in het vervolg van het proces nog gelegenheid genoeg krijgt om haar los te laten en naar haar ouders terug te sturen.

Wanneer de partnerkeuze rechtstreeks door de jongen of het meisje gedaan wordt, wordt er door hen niet gedacht aan een bruidsprijs. De familie van het meisje echter stelt dit op de eerste plaats en zal alle mogelijke moeite doen om minstens met de clan van de jongen een afspraak te maken over wat en het hoe van de betaling. Is de familie en de clan van het meisje echter niet tevreden met de keus die door het meisje is gedaan, of blijft de regeling van de bruidsprijs lang uit, dan zal men proberen om het meisje goedschiks of kwaadschiks naar haar eigen kampong terug te krijgen. De mannen worden verzameld en trekken naar de kampong van de jongen. De strijd die dan ontstaat heeft wel iets weg van touwtrekken. De mannen van de kampong van het meisje pakken het meisje bij de arm en proberen haar weg te sleuren. De jongeman, als hij werkelijk zijn zinnen op het meisje gezet heeft, zal dit proberen te verhinderen en gaat met alle macht aan de andere arm van het meisje trekken. Al trekkende zal hij luidkeels om hulp roepen en zijn clanleden zullen zich haasten om hem te komen helpen. Enkele van de clanleden zullen zich rond het erf van het huis opstellen om te voorkomen dat de tegenpartij, de partij van het meisje, versterking krijgt. Bij dit "vrouw trekken" ("*Zaiga dutiya*" = getrokken hebbend nemen) worden geen pijl en boog of andere slag- en steekwapens gebruikt. Hooguit komen de twee partijen tot enig handgemeen. Bloed vloeit er normaal niet bij, al wordt er wel eens een scheenbeen of een oog beschadigd. Dat is dan echter meestal te wijten aan het gedrang binnen de beperkte ruimte van de *zungate*. Vooral als dit zogenaamde "*mina zagigiya*" in een huis plaats vindt, is er weinig fantasie voor nodig om te begrijpen dat op een oppervlakte van ongeveer 12 m² met een vuurhaard in het midden, waaromheen in het halfdonker zo'n veertig man (vrouwen doen niet mee, uitgezonderd het betreffende meisje) al worstelend en trekkend hun weg moeten zoeken, wel eens een kneusje valt. De "*ngosaga*" (peniskoker) wil bij zo'n gelegenheid nogal eens in de verdrukking komen en breken. Daarom hebben sommige van de mannen een reserve bij zich, terwijl anderen de *ngosaga* afleggen en zich bedekken met een *ombo* (draagnet). De strijd wordt ondertussen met belangstelling gevolgd door de ouderen van de kampong en hen die geen plaats hebben kunnen veroveren in het strijdperk. Van de toeschouwers kan men de luide kreten van aanmoediging van verre horen, wat natuurlijk weer anderen aantrekt om getuige te zijn van dit schouwspel. De ouderen van de kampong nemen de gelegenheid te baat om hun prestige nog wat te vergroten door allerlei sterke verhalen op te halen uit hun wilde jaren.

Zo'n strijd kan lag duren, maar ook gauw beslist zijn. Ligt de kampong van het meisje erg ver verwijderd dan zijn zij meestal in het nadeel omdat men ter plaatse zeer moeilijk aan eten kan komen. Is het meisje afkomstig van een dichtbij gelegen kampong, dan kan de strijd soms wel dagen duren want beide partijen hebben dan de gelegenheid om verse troepen in de strijd te sturen. Vaak verliest het meisje tijdens deze trekpartij haar "*sabo*" (schaamschortje) en dat doet de gemoederen nog meer verhit worden.

Verder oefent de wil van het meisje in kwestie natuurlijk ook de nodige invloed uit. Is ze tegen haar wil geschaakt, dan zal ze proberen de benen te nemen. Ik ken een geval waarbij een meisje tweemaal door dezelfde jongen geschaakt werd, maar er ook tweemaal van door ging, dus kennelijk niet wilde. Uiteindelijk geeft dan de jongen het op.

Een enkele keer neemt de jongen die de tegenpartij op zich af ziet komen samen met het meisje de benen en laat de strijd over aan zijn kornuiten in de kampong.

Uiteindelijk wordt de strijd beslecht doordat de sterkste partij met de "buit" gaat strijken. Wint de kampong van het meisje bij het trekken, en neemt men haar dus mee naar huis, dan zal de jongen op allerlei manieren proberen opnieuw een afspraak te maken met het meisje om haar te schaken. Het gevolg is dan wel dat de strijd opnieuw ontbrandt. Wanneer dit zich tot driemaal toe herhaalt, hebben de ouders van het meisje de geneigdheid om toe te geven. Zijn zij echter halsstarrig en weigeren het meisje bij de jongen te laten, dan kan het uitgroeien tot een oorlog ("*mbode*"). Want als het meisje het steeds, tegen de zin van haar familie en clan (vooral oudere broers)houdt met deze bepaalde jongen, wegloopt, teruggehaald wordt etc., dan krijgt ze een pak slaag of ze wordt zelfs vermoord. Indien zij dan toch, indien niet vermoord, tegen haar wil uitgehuwelijkt wordt aan een andere partij, dan kan het meisje in uiterste wanhoop zelfmoord plegen. Deze gevallen zijn niet zeldzaam en geven dan vaak aanleiding tot oorlog daar de jongen in kwestie probeert wraak te nemen op de oudere broers van het meisje door hen te pijlen wat dan reden is om grootscheeps tegen elkaar op te trekken en een geregelde oorlog te beginnen.

Geeft de familie en de clan van het meisje het over, dan kan het meisje voorlopig bij de jongen blijven, al zal er wel in de toekomst de bruidsprijs neergelegd moeten worden.

Blijkt na verloop van tijd dat de jongen in gebreke blijft met het verzamelen van de bruidsprijs, dan zal de familie van het meisje toch krachtige maatregelen treffen om het meisje terug te halen. Men kan dat doen om druk uit te oefenen op de familie en clan van de jongen, zonder de bedoeling te hebben om het meisje definitief van de jongen weg te halen. Vaak is dit middel erg effectief.

Het kan ook gebeuren, en het is zelfs niet zeldzaam, dat de familie en clan van het meisje reeds onderhandelingen heeft geopend met een andere partij welke wel bereid is om op korte termijn de bruidsprijs neer te leggen ("*mina edaiya*" = vrouw kopen) en daarvan blijk heeft gegeven door reeds een eerste aanbetaling te geven. In dit geval wordt het meisje kwaadschiks naar huis gebracht waar de nieuwe kandidaat reeds aanwezig is om haar in ontvangst te nemen. Blijft het meisje tegenover de nieuwe kandidaat de bijslaap weigeren, ook na de nodige tuchtigingen, dan zullen de oudere broers, samen met de rechthebbende op de bruidsprijs indien dit een andere persoon is, er niet voor terugschrikken om het meisje vast te houden opdat degene die de bruidsprijs heeft neergelegd gemeenschap met haar kan houden.

C. DE BRUIDSPRIJS

Uit het voorgaande zal duidelijk geworden zijn dat de bruidsprijs voor de clan van het meisje het belangrijkste onderdeel van de huwelijksregelingen is, waar een toekomstig huwelijk mee

staat of valt. De onderhandelingen over de bruidsprijs wordt geopend door de vader of de oudere broers van de jongen. Hiervoor neemt hij contact op met de verwanten van het meisje. Indien de verwanten van het meisje instemmen met het voorgenomen huwelijk, zullen zij proberen de bruidsprijs voor de dochter gelijk te laten zijn aan de bruidsprijs welke voor de moeder is neergelegd. Vooral zullen de verwanten van het meisje proberen om het hoofdbestanddeel van de bruidsprijs voor de moeder weer in handen te krijgen. Deze bestaat uit een speciale kaurieschelp welke van de klasse *indo* is. De schelpen uit deze klasse hebben allen een eigen naam en men wil proberen om de *indo* met deze bepaalde naam die men vroeger uit handen heeft gegeven voor het huwelijk van de vader van het meisje weer in handen te krijgen. Nu is het woord *indo* tweeduidig, allereerst komt het overeen met een *kigi* van de hoogste klasse, maar ook de tuin welke reeds beplant is. Hierop zal echter ingegaan worden in de paragraaf over de man-vrouw verhouding. Hier is van belang dat het woord *indo* vermoedelijk een samenstelling is van het woord *i* (huis) en het woord *ndo* (balk, paal), ofwel van het achtervoegsel *-ndo* hetgeen een bepaling van plaats of tijd is. In de eerste afleiding zal een *indo* (de schelp of de tuin) datgene zijn wat uiteindelijk het huis met de grond verbonden doet zijn, doet deel hebben aan de levengedende kracht van de aardmoeder, en tevens dat wat aan het huis en zijn bewoners vastigheid geeft, waardoor het de mogelijkheid heeft om leven door te geven en leven te behoeden. Opmerkelijk is in dit verband dat, alhoewel een meisje het initiatief kan nemen tot de bijslap en jongelui vaak enkele jaren samenleven voordat de bruidsprijs afbetaald is en de eigenlijke huwelijksluiting in de clan van de jongen kan plaatsvinden, mij slechts één vrouw bekend is welke een kind heeft zonder dat de *indo*-schelp overhandigd is! Zonder dat het meisje "ingeruild" is voor de *indo*-schelp heeft zij niet het recht om leven aan de clan van haar echtgenoot toe te voegen. Volgens mijn informanten geeft de oudere broer van het meisje een mengsel van bladeren te eten, welke verborgen worden in de groente die haar wordt voorgezet waardoor het meisje onvruchtbaar wordt. Is de *indo*-schelp eenmaal overhandigd en vindt de huwelijksplechtigheid plaats in de kampong van de echtgenoot, waarbij ook de verwanten van het meisje aanwezig zijn, dan verbergt de oudere broer enkele bladeren in het eten dat klaargemaakt wordt waarvan allen eten en waardoor de onvruchtbaarheid van het meisje opgeheven wordt. Deze gemeenschappelijke maaltijd van de verwanten van de jongen en het meisje is een bezegeling van het overhandigen van de bruidsprijs. Voor de verwanten van de jongen wordt het huwelijk eerder gesloten, ook met een maaltijd waarbij de jongen duidelijk maakt of hij met het meisje als echtgenote ("*mea*") het leven verder wil voortzetten. Op dit moment wordt door de verwanten de beslissing genomen om nu serieus werk te gaan maken van het bijeen brengen van de vereiste bruidsprijs, welke reeds eerder overeengekomen is met de verwanten van het meisje.

De dag van de "huwelijksmaaltijd" wordt vastgesteld door de vader van de jongen en aan deze meegedeeld. Op de vastgestelde dag gaan de moeder van de jongen en zijn vrouw naar de tuin om daar de groente en de *mbadaga* te halen welke nodig zijn voor de maaltijd. Opmerkenswaard is dat de moeder van de jongen bij het verzamelen van de groente en de *mbadaga* de leiding heeft en het voedsel haalt uit haar tuin en niet uit de tuin welke door haar zoon is aangelegd, maar uit de tuin welke door haar echtgenoot (*wi*) geopend is. Het voedsel wordt naar het erf (*zungate*) rond het huis gebracht waar ondertussen de mannelijke verwanten de stenen hebben verzameld die voor het smoren van het voedsel nodig zijn. Ook het brandhout om de stenen te verwarmen is klaargemaakt. Wanneer nu de vrouwen uit de tuin komen, wordt de brandstapel aangestoken. Het smoren van het eten is reeds beschreven in hoofdstuk 4.

Nadat de smoorkuil geopend is wordt het voedsel eruit gehaald door de moeder van de jongen in samenwerking met het meisje. Nu is het moment gekomen waarop de jongeman te kennen moet geven of hij dit meisje als echtgenote (*mea*) wil aannemen of dat hij haar afwijst.

Om deze beslissing op een verantwoorde wijze te kunnen nemen, heeft de jongen het meisje geruime tijd aan de zorgen van zijn moeder toevertrouwd opdat zij kan zien of het meisje in staat is een tuin te bewerken, of ze goed voor de varkens kan zorgen en om haar algemeen gedrag te beoordelen. Hierover is door de moeder aan haar zoon verslag gedaan, welke over het algemeen nogal wat kritische aantekeningen bevat. Op mijn navraag waarom dit zo is kreeg ik van een van de oudere vrouwen in de kampong Bidogai te horen dat het was omdat de moeder bang is dat haar zoon zich helemaal aan zijn vrouw zal binden en vergeet dat zijn moeder van het begin af voor hem gezorgd heeft; hem het leven heeft gegeven door hem te baren; door hem van de tuinopbrengst mee te laten delen. Volgens de informatie die ik verkregen heb wil de moeder proberen de zoon voor zich te behouden als opponent tegen de vader en als beveiliging voor haar levensbehoefte als de vader in gebreke blijft doordat hij zijn aandacht aan andere vrouwen schenkt of dat de vader niet meer in staat is in de levensbehoefte van de vrouw te voorzien doordat hij sterft en zij een beschermheer nodig heeft tegen de aanklacht van het doden van haar man via *mina ba* (letterlijk: feces van vrouwen; bedoeld is black magic). Bovendien is de moeder van mening dat niemand anders voor haar zoon kan zorgen zoals zij het gedaan heeft.

Door middel van deze maaltijd wordt de toestemming van de jongen gevraagd. Het eten wordt door de moeder uitgedeeld, eerst aan de vader, vervolgens aan het meisje en als derde wordt eten overhandigd aan de jongen. Weigert de jongen mee te eten, dan stemt hij met het meisje in en geeft te kennen dat hij haar als zijn *mea* beschouwd. Daar het moeilijk voor de jongen is om openlijk/rechtstreeks tegen de wil van de moeder in te gaan en haar bezwaren tegen het meisje opzij te zetten, zal hij proberen zijn moeder niet voor het hoofd te stoten en, indien hij het met zijn moeder niet eens is, proberen bij deze maaltijd niet aanwezig te zijn. Door zijn afwezigheid, waardoor hij dus geen voedsel van zijn moeder kan aannemen, maakt hij duidelijk dat hij dit meisje wil als zijn *mea*.

Neemt de jongen echter het eten uit de hand van zijn moeder aan, dan weet het meisje dat zij afgewezen is, hetgeen een vernedering voor haar inhoudt indien zij zelf het initiatief genomen had.

De betekenis van dit eenvoudig ritueel is dat de jongen een keus moet maken tussen moeder en *mea*. Hij moet besluiten van wie hij in het vervolg leven wil ontvangen. De groente en de zoete aardappelen welke tijdens de maaltijd aangeboden worden komen uit de tuin welke door de moeder verzorgd werd. Door van dit voedsel te nemen maakt de zoon duidelijk dat hij nog via de moeder zijn leven wil ontvangen, zijn leven voor zover dit bestendig wordt door de tuin. Door het voedsel te weigeren wordt duidelijk dat hij zijn leven, voorzover dat afhankelijk is van de tuin, van het meisje wil verkrijgen. Hiermee wijst hij dus de moeder af als degene die hem zijn voedsel moet doen toekomen.

Dit is de tweede maal dat de jongen zijn mening over het meisje bekend kan maken. Dat is vooral van belang indien het meisje hem als kandidaat aangeboden is door de vader en als het meisje haar toevlucht in zijn huis gezocht heeft. De eerste keer is indien de familie van het meisje probeert het meisje terug te krijgen via het *mina zaiga dutiya*: de jongen kan de familie van het meisje toestaan haar mee terug te nemen door zich niet in te spannen bij het *mina zaiga dutiya*. Indien hij haar verdedigd heeft tegen de wens van haar verwanten om haar terug te nemen, moet hij bij deze gebeurtenis zijn definitieve keuze maken, hij moet waarmaken dat hij haar "getrokken hebbend (*zaiga*) neemt (*dutiya*)" en niet zijn mening veranderd heeft. Indien hij

haar nu afwijst, zal het meisje teruggestuurd worden naar haar verwanten nadat haar enige vergoeding voor bewezen diensten gegeven is. Dit is voor het meisje een vernederende ervaring. De jongeman neemt nu definitief het meisje op in zijn huis, en indien het niet zijn eerste vrouw is, zal hij voor haar een eigen *minai* (vrouwenhuis) bouwen van gelijke grootte als zijn eigen woonvertrek. Daar voor de verwanten van de jongeman het huwelijk nu definitief is (voor zover iets definitief kan zijn in deze) zullen zij zich nu inspannen om samen met de jongeman de schelpen voor de bruidsprijs te verzamelen (*kigi simiya*).

Voor een bruidsprijs is aan schelpen nodig in de Kemandoga en de Dugindoga:

een *indo* (schelp uit de hoogste klasse)

een *indodegupa* (schelp uit de tweede klasse)

een snoer van ongeveer dertig schelpen (*kigi bagu*)

ongeveer 100 *kubawi* (schelpen van de derde klasse)

ongeveer 100 *munga* (schelpen van de vierde klasse)

ongeveer 200 *saekigi* (schelpen van de vijfde klasse)

Zoals reeds gezegd hebben de schelpen van de *indo*-klasse allen een eigen naam. Van deze klasse zijn er ongeveer 75 in omloop. De klasse *indo* is nog weer onderverdeeld in 7 subklassen, waarvan de laagste subklasse gelijk gesteld wordt met de waarde van een groot en goed varken. De andere subklassen hebben een waarde voor de afzonderlijke schelpen die hier soms ver bovenuit gaat.

De *indo*-schelp is het constituerende deel van het huwelijk van de zijde der verwanten van het meisje gezien. Zonder dat deze schelp is overhandigd, waarvan men vaak een met name genoemde eist, is er voor hen geen huwelijk en heeft men steeds het recht om het meisje terug te halen en eventueel aan een andere kandidaat uit te huwelijken. Daar er van deze *indokigi* maar een beperkt aantal aanwezig is, kan men zich voorstellen dat het verkrijgen van de vereiste *indo* een moeilijk en vaak tijdrovend werk is. Wanneer men er niet in slaagt om de vereiste *indo*-schelp in handen te krijgen, zal de jongeman proberen de verwanten van het meisje over te halen om in plaats van de *indo*-schelp een vrouwelijke verwante van hem als tegenprestatie te accepteren ("*minapa mimbuwa mina*"), welke door hen uitgehuwelijkt kan worden of door de bruidsprijsrechthebbende zelf als echtgenote opgenomen kan worden.

In de Weandoga, het gebied waar de kampong Kugapa ligt, heeft men een hiervan iets afwijkend systeem. Daar bestaat de bruidsprijs ongeveer uit de volgende hoeveelheid schelpen:

2-3 *mungga* (welke de verzamelnaam is van wat in de Dugindoga en de Kemandoga *indo* en *indodegupa* genoemd worden)

40-50 *kubawi*

60-70 *nonokubawi* (een klasse die in de andere Moni-gebieden niet voorkomt)

100 *saekigi*

115 *debapa* (het kleine wisselgeld).

Naast de schelpen zullen er ook een vooraf bepaald aantal varkens overhandigd moeten worden.

Het betalen van de bruidsprijs gebeurt idealiter in drie fasen. Deze fasen worden bij elkaar genomen benoemd met *mina edaiya* (vrouw kopen), terwijl als men meer de fasering benadrukt van *mina edaiya de o hiwi naga* spreekt.

Ideaal is dat de eerste fase van de neerlegging van de bruidsprijs bestaat uit het overhandigen van het constituerende deel van de bruidsprijs, de *indo*, welke vergezeld wordt van de *ondode-*

gupa en een groot varken. Voor de Moni in het Weandoga-gebied zal men graag in deze fase de *mungga*-schelpen zien overgereikt worden. Deze schelpen worden in principe aan de ouders, de vader, van het meisje overhandigd die dan weer de plicht heeft om ze door te geven aan degene die het recht op de bruidsprijs heeft. Dat kan een oudere broer zijn van het meisje of iemand die vroeger geholpen heeft om de *indo* voor de moeder van het meisje te betalen of de verwanten van de moeder, daar men voor de moeder nooit de *indo* heeft overhandigd en men afgesproken heeft dat de eerste dochter voor de verwanten van de moeder zal zijn. Tijdelijk worden de schelpen echter nog bewaard.

In tweede instantie worden de *kubawi*-schelpen overhandigd tezamen met enkele varkens, overeenkomstig de bruidsprijs die vroeger voor de moeder van het meisje is neergelegd. Vaak geeft men dan een toegift welke speciaal bedoeld is voor de moeder van het meisje.

De derde fase wordt *zungate edaiya* (erf kopen) of *eba so ndaiya* (*eba* is een pandanussoort waarvan men regenkappen/slaapmatten maakt, ook dakbedekking; *so* is kuskus, maar ook daglicht; *ndaiya* is doen, maken). Het houdt de voltooiing van het huwelijk in van de kant der verwanten van het meisje. Nu heeft de jongeman eigenlijk pas recht op de vruchtbaarheid van het meisje.

Het is het voorrecht van de vrouw om de schelpen van de hogere klasse te bewaren. Indien de gehele bruidsprijs betaald is, waar enkele jaren overheen kunnen gaan, worden de belanghebbenden door de vader van het meisje bij elkaar geroepen om de bruidsprijs te verdelen ("*kigi ngagaiya*": een huis afbreken; haar kammen) onder degenen die geholpen hebben de bruidsprijs voor de moeder neer te leggen (*nama edaga mene*). Het eigen gedeelte wordt door de vader vastgehouden als het begin van de bruidsprijs voor de zoon. De tweeledige betekenis van het werkwoord *ngagaiya* komt naar voren in de betekenis van het verdelen van de bruidsprijs: hiermee wordt als het ware het ouderlijk huis voor het meisje afgebroken, zij is nu losgemaakt van de band met de oorspronkelijke clan en deel geworden van de clan van haar man. Van deze clan zal ze het leven krijgen en voor deze clan zal zij leven voortbrengen en het verzorgen. Tevens wordt de schuld die nog bestaat vanwege de bruidsprijs van haar moeder nu vereffend. Het evenwicht van leven tussen de clan van haar vader en die van haar moeder wordt weer hersteld, in orde gebracht. Nu pas kan het gezin ("*bugi*") proberen een eigen leven te gaan leiden.

Uit bovenstaande kan men opmaken dat een ruilhuwelijk niet het ideaal is in de Moni-maatschappij. Het wordt dan ook gezien als een noodoplossing omdat hiermee wel het evenwicht tussen de clan van de jongen en de clan van het meisje niet verstoord wordt, maar het evenwicht tussen de clan van haar moeder en de clan van haar vader niet rechtgetrokken wordt. De rechthebbenden op haar bruidsprijs, welke een zware stem in het kapittel hebben, zullen zich dan ook zo lang mogelijk hier tegen verzetten. Alleen indien het meisje van een erg ver afgelegen kampong komt, zal men hier enigszins spontaan mee instemmen daar het de mogelijkheid opent tot nieuwe handelscontacten.

D. MAN-VROUW VERHOUDING IN HET HUWELIJK

1. De mens voortgebracht door de aarde

Als we aan de Moni vragen waar hij vandaan komt, hoe de "echte mens" (*miga-ni* = Moni) ontstaan is, dan krijgen we een prachtige mythe te horen. In het oorsprongsverhaal van de Moni moet men een onderscheid maken tussen het ontstaan van de stam als zodanig en het ontstaan van de afzonderlijke clans. Heet *Mbubumbaba* de plaats te zijn waar de stam als zodanig te voorschijn is gekomen, tevens kunnen de afzonderlijke clans plaatsen aanwijzen waar deze afzonderlijke clans te voorschijn zijn gekomen. Het opvallende is dat al deze plaatsen getekend worden als een kuil of een gat in de grond, meestal op een rotsige plak. Uit dat gat in de grond is de stamvader en stammoeder, is de oervader van de clan en de oermoeder van de clan als volwassenen uit de grond gekomen. Dat men een relatie legt tussen verschillende clans door het uit hetzelfde gat in de grond te voorschijn doen komen, heeft consequenties voor het latere leven, want tussen de clans die uit eenzelfde gat in de grond komen kan en mag geen huwelijk gesloten worden, want dat zou gelijk staan met incest (*tubaga*), want zegt men: wij hebben leven gekregen vanuit dezelfde opening (*bugu*: geboortekanaal) in de aardmoeder (*Maimina*), de aarde heeft ons door hetzelfde gat gebaard. Deze functie van geefster van leven vervult de aarde nog steeds. De "struggle for life" speelt zich dan ook af rond de "aarde", hoe blijf ik verbonden met de levengevende kracht van aardmoeder, hoe krijg ik deel aan het steeds opnieuw uit de aarde voortspuitende leven?

Het komt mij voor, dat twee zaken deze strijd zwaar en meedogenloos maken; zaken die het gehele leven beheersen. We bedoelen de strijd om het voedsel waardoor ik in leven blijf en de strijd om de vrouw waardoor mijn leven doorgezet wordt en ik deel krijg aan de levengevende cyclus van aardmoeder. Deze strijd is een strijd met en tegen de grond en de vrouw. In de kern is het een strijd om de bron van leven.

Een levensnoodzakelijkheid voor de Moni is de dagelijkse strijd om het dagelijkse "brood", om de dagelijkse zoete aardappel te verwerven. In de overtuiging dat de opbrengst van de tuin van de mens afhangt en hij daarom zich volledig moet inzetten om de tuin te bewerken en om nieuwe tuinen te maken, leeft ook sterk de overtuiging dat de *mbadagai* een geschenk zijn van de aardmoeder, van *Emo* als natuur opgevat.

Dat deze overtuiging, dat de grond mij het leven mogelijk maakt, dat de grond mij als het ware weer iedere dag opnieuw het leven geeft, zeer sterk is blijkt onder andere uit het gezegde van een jonge moeder die met een baby op schoot zat, op de vraag van wie de baby was, als antwoord gaf: "Aardmoeder en ik hebben de baby gebaard". De binding aan de grond is dan ook zo sterk dat men eigenlijk twee genealogieën zou moeten opzetten, een van de lichamelijke afstamming en een van de leven-gevende-grond afstamming. Beide zijn van wezenlijk belang om te begrijpen en te verstaan dat vrouw en tuin vanwege hun levengevende functie gelijkgesteld worden. Dit heeft tot gevolg dat als een jongen een meisje wil trouwen, er niet alleen gekeken wordt of er via de "normale" afstamming geen beletsels zijn (komt de clan van het meisje uit hetzelfde oergat in de grond als de clan van de jongen, dan is een huwelijk onmogelijk), maar ook of er via de grondafstamming tot voor vier generaties geen gemeenschappelijke "grondmoeder" te vinden is. Is dit laatste het geval, dat wil zeggen dat er in de lijn van de betovergrootvader van vaderszijde van de trouwlustigen tot henzelf een voorvader te vinden is die ooit op dezelfde stamgrond getuind heeft, dan is het huwelijk ook onmogelijk, want "leven" ontvang je niet alleen via de moeder, dit wil zeggen de vrouw van je vader, maar ook van de grond waar je tuin ligt. Zo zijn voor een Zonggonau alle mensen uit de clans Wandegau, Migau verboden huwelijkspartners vanwege de afstamming uit hetzelfde oergat in de grond, namelijk

uit Sidagupa. Komt het nu voor dat een jongen uit de Zonggonau-clan wil trouwen met een meisje uit de Bedau-clan, dan is het mogelijk dat dit huwelijk ook tot de verboden graden behoort omdat de overgrootvader ooit vroeger op de stamgrond van de Bedau gewoond heeft en daar zijn tuinen had.

Dit, gevoegd bij het gegeven dat de kinderen de familie-/clannaam aannemen van de clan die het grondgebied bezit waar men tijdens de geboorte tuinen heeft, waardoor de kinderen vaak niet meer weten wat hun eigenlijke clannaam is en daar vaak eerst op stuiten als men aan komt zetten met een kandidaat voor het huwelijk die van een verboden clan blijkt te zijn, maakt duidelijk dat de afstamming van de grond een zeer belangrijke zaak is. Ik word als clanlid door de aardmoeder gebaard in mijn voorvaderen, waardoor ik een relatie van broer-zus heb met de leden van een andere clan. Tevens echter word ik steeds opnieuw gebaard door de aardmoeder door het leven dat ze mij geeft via de opbrengst van de tuin, waardoor ik in broer-zus verhouding leef met alle mensen die van dezelfde clangrond hun dagelijks "leven" betrekken.

Men zou kunnen zeggen dat de strijd om het huidige leven via de tuin gebeurt en dat de strijd om het toekomstige leven tot uitdrukking komt in de huwelijksrelatie. De oorsprongen van deze beide wijzen van "leven" mogen niet met elkaar in strijd komen wil een huwelijk juist dat "leven" kunnen waarborgen.

2. In de indo-schelp worden tuin en vrouw één

Uit het bovenstaande is misschien al duidelijk geworden dat de levenslijn die naar de toekomst wordt doorgezet helemaal alleen van de man uit gezien wordt. Deze indruk is juist, maar hoe ligt dan de verhouding tussen man en vrouw in het huwelijk?

Om enig inzicht te krijgen in de man-vrouw verhouding is het nodig om terug te grijpen op hetgeen reeds gezegd is over de bruidsprijs. Als we proberen te ontdekken wat nu eigenlijk met die bruidsprijs wil worden uitgedrukt, welke tekens daarbij gebruikt worden, dan krijgen we een reëel inzicht in de man-vrouw verhouding.

Zoals we gezien hebben bestaat het belangrijkste gedeelte van de bruidsprijs uit een schelp van de klasse *indo*. Deze *indo* moet leven voortbrengen. Nu is *indo* niet alleen het woord voor deze bepaalde klasse schelpen, maar is ook het woord waarmee een goed aangelegde tuin aanduidt. De tuin geeft de zekerheid voor het dagelijkse voedsel. De schelp is er een waarborg voor dat mijn zonen een vrouw kunnen trouwen en kinderen zullen krijgen. Zowel het dagelijkse leven als het toekomstige leven hangt van de *indo* af. De krachten van de *indo* moeten op de vrouw overgaan opdat de tuin goed opbrengt en er kinderen komen. Er komt dan pas stevigheid aan het huis. De mensen in Bidogai zeggen: De *indo* moet gedood worden door een vrouw. En ik zou daar aan toe willen voegen: omdat ze sterker is dan de dood door haar levengevende krachten.

In 1977 kreeg ik onverwacht bezoek van mijn vriend Friedhelm Brückner. Ik had toen alle voorbereidingen getroffen om naar een gebied te gaan aan de zuidkant van het centraal bergland waar ook nog een enclave is van de Moni-stam, om daar de eerste contacten te leggen. Friedhelm had een cameraman met apparatuur bij zich. Hij en de cameraman zijn toen met mij meegegaan om onderweg een film te maken. Na een aantal dagen lopen kwamen we in het beoogde gebied van Wooge. Van bovenaf keken we op een kleine nederzetting waar een paar mannen voor een hut zaten. Ik was me ervan bewust dat we, als we allemaal gelijk naar beneden zouden gaan het contact maken wel zouden kunnen vergeten. Ik gaf daarom aan Friedhelm de opdracht om zich met de filmuitrusting boven te blij-

ven en zich wat verdekt op te stellen. Ik was me ervan bewust wat voor indruk wij als blanken zouden maken. Als een Papua overlijdt, wordt hij na een paar dagen geel. Wij zouden dan verschijnen als levende lijken. Ik liep de berg af terwijl ik steeds maar in het monisch aan het praten was om te laten zien dat ik geen lijk was dat hun nederzetting kwam opzoeken. Normaal blijven de mannen dan zitten en zijn de vrouwen allemaal uit het zicht verdwenen. Al pratende kom ik dan bij de omheining en vraag verlof om op hun *zungate* te komen. Meestal geeft men geen antwoord en klim ik over de omheining en loop al pratend op de mannen af en ga op mijn hurken bij hen zitten. Ik probeer dan een gesprek aan te knopen en vraag dan op een gegeven moment of men wat tabak heeft omdat ik graag wat zou willen roken. Aarzelend geeft men mij dan een stukje van een lintsigaret die ik aan een vuurtje aansteek. De tweede stap is dat ik dan om wat eten vraag en dan neemt de aarzeling wat af en geeft men een zoete aardappel uit hun net. Die eet ik op. Geesten praten niet, roken niet en eten geen zoete aardappels. Daarmee is dan meestal het ijs gebroken en komen heel langzaam ook de vrouwen te voorschijn om dat vreemde wezen te bekijken. Uiteindelijk word ik dan meestal voor de nacht in het mannenhuis genodigd.

Maar deze keer ging het helemaal mis! Mijn gedachten waren bij de mannen in de nederzetting en ik had niet in de gaten dat de cameraman een dertigtal meters achter mij ook naar beneden liep met het houten statief van de camera op zijn schouder. Voor de mannen in de nederzetting moest dat wel de indruk geven dat er twee levende lijken, twee geesten naar hun nederzetting kwamen: het houten statief werd gezien als een bos pijlen en een boog. Wij kwamen op hen over als "Pietje de Dood met een zeis op de schouder". De mannen namen de benen en er kwamen een paar oude vrouwen uit hun schuilplaats te voorschijn, gevolgd door een paar jonge vrouwen toen ik over de omheining klom. Niet al te vriendelijk kwamen ze naderbij en ze reageerden niet op mijn praten. Het werd mij duidelijk wat er gebeurd was, toen ik om me heen keek en de cameraman achter me bij de omheining zag staan. Ik wist toen dat ik het contact leggen wel kon vergeten en heb gemaakt dat ik op een rustige manier de aftocht kon blazen.

Van de mensen uit Bidogai die met mij meegegaan waren hoorde ik toen we ergens in het bos een bivak opgeslagen hadden wat er aan de hand was: Ook voor hen was het de eerste keer dat ze in dat gebied kwamen en ze kregen heel onzekere gevoelens toen de cameraman achter mij aanging. Toen ze de mannen weg zagen lopen en de vrouwen tevoorschijn komen, hadden ze hun pijl en bogen al klaar gelegd. Want als vrouwen de strijd aangaan waar de mannen het niet durven, daar gaat het om leven, om echt leven, daar gaat het om de strijd tussen de aardmoeder en de dood, tussen de levensgeefster en de levensnemer. De vrouwen waren niet meer gewone vrouwen, maar waren de personificatie geworden van de aardmoeder: door hun levengevende krachten konden ze de personificatie van de dood aan.

Het woord *indo* wordt door de Moni niet alleen gebruikt voor de speciale klasse van schelpen, maar ook voor "tuin, akker". Voor wat wij een tuin noemen heeft de Moni-taal twee woorden, te weten *kagi* en *indo*. Zoals we gezien hebben wordt het woord *kagi* gebruikt voor een nog onbeplante akker waar de boomwortels nog in zitten. *Indo* wordt alleen gebruikt voor een beplante

tuin, welke omringd is door een omheining (*ugu* of *ngaga*). Tussen de twee betekenissen van het woord *indo*, namelijk tuin en schelp, kunnen we een overeenkomst ontdekken: beiden moeten vrucht dragen, als er geen vrucht komt, dan wordt in het eerste geval een nieuwe tuin als vervanging gemaakt, en in de tweede betekenis wordt de schelp ingewisseld voor een andere. Dit laatste houdt in dat als een vrouw waarvoor de bruidsprijs reeds betaald is, sterft zonder kinderen gebaard te hebben welke in leven gebleven zijn, de verwanten van de vrouw ofwel de *indo* moeten restitueren, wat zeer moeilijk is daar de *indo* al weer verder gegeven is om andere huwelijken te kunnen aangaan, ofwel, wat meestal gebeurt, wordt de weduwnaar een andere vrouw aangeboden als vervanging van de overledene, opdat de *indo*-schelp vrucht zal dragen.

Via de bruidsprijs waarvan de *indo* als schelp het constituerende onderdeel is, wordt een enge verhouding zichtbaar tussen "tuin" van de ene kant en "vrouw" van de andere kant. Volgens datgene wat ik op de band heb opgenomen kunnen deze twee begrippen *tuin* en *vrouw* in een bepaald verband onderling verwisseld worden. Op een keer liep ik in de kampong Bidogai terwijl er een echtelijke twist aan de gang was. De oorzaak van de ruzie was dat de vrouw er achter gekomen was dat de echtgenoot een tweede vrouw wilde nemen en de wettige eerste echtgenote het daar niet mee eens was. Op de band staat dan: "Is mijn tuin niet groot genoeg voor jou, zijn er niet genoeg suikerrietscheuten ontsproten? Je hebt nu twee zonen en een dochter!"

Een andere ruzie ging over het feit dat de vrouw de gemeenschap aan haar man ontzegde. De vrouw gilte door de kampong toen ze een pak slaag kreeg: "Als je niet genoeg te eten krijgt van mijn tuin, neem er dan maar een tuin bij, eentje die wel steeds tevreden kan stellen!"

Een andere gebeurtenis opende mij de ogen voor datgene wat in bovenstaande uitspraken bedoeld werd. In Bubibugate (een kampong op ongeveer drie uur lopen van Bidogai aan de overkant van de Dogaburivier) ging een baby van drie weken dood. Het kindje stierf omdat de moeder het bos in gevlucht was na een heftige ruzie met haar man waarbij ze een (on)behoorlijke tuchtiging opgelopen had. De moeder kwam niet naar huis om haar kind te voeden. De vader nam het kind in zijn armen en bracht het naar Bidogai waar de ouders van zijn vrouw woonden. Voor het huis van zijn schoonouders begon hij hysterisch te schreeuwen. De schoonouders kwamen het huis uit. Vervolgens begon de vader van het kindje het volgende zijn schoonouders naar het hoofd te gooien: "Vroeger heb ik van jullie een tuin gekocht voor mijn pootgoed ("*iyu*": pootgoed, maar ook: sperma)! Naar het schijnt hebben jullie mij bedonderd want de tuin is niet vruchtbaar, hij geeft wel een vrucht, maar de vrucht is verrot. De omheining is kapot zodat de wilde varkens mijn tuin hebben kunnen verwoesten die jullie aan mij hebben verkocht. Hier heb je de vrucht van de tuin die jullie aan mij hebben verkocht. Neem het dan en eet het zelf op!" Bij deze laatste woorden wierp hij het kinderlijkje voor de voeten van zijn schoonouders.

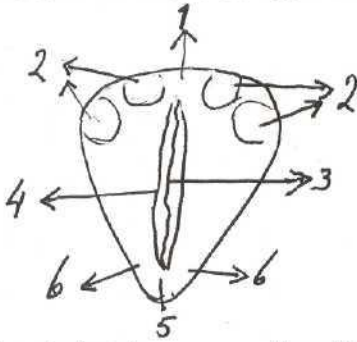
In dit voorbeeld is het voor mij duidelijk geworden dat de vrouw teruggebracht wordt tot haar levengvend deel, haar levengvende functie, en gelijk gesteld wordt met de tuin. In de redevoering van de man werd iedere keer waar ik het woord "tuin" vertaal het woord *indo* gebruikt. Dat hier ook werkelijk tuin bedoeld was en niet schelp, blijkt uit de zin: "De omheining is kapot zodat de wilde varkens de tuin hebben kunnen verwoesten". Deze zin duidde ook op de reden van de echtelijke ruzie: de echtgenote van de man had contact gehad met andere mannen, contact wat de echtgenoot niet zinde, maar het was niet tot *tubaga* (overspel) gekomen.

Uit bovenstaande voorbeelden, die aangevuld kunnen worden met legio andere, wil ik de conclusie trekken dat de vrouw door de man gelijkgesteld wordt met de tuin en ook dat de vrouw zichzelf gelijkstelt met een tuin.

Er is ook een correlatie tussen *indo*, als schelp, en een vrouw. In de mythe van Situgumina (*si*=vagina; *tugu*= adat/gewoonte; *mina*= vrouw) wordt onder andere in symbolische taal de eerste menstruatie van Situgumina verhaalt. Situgumina staat hier als prototype van de vrouw. De eerste menstruatie vond plaats onder een boom van de soort *sibo*. Na de menstruatie waren alle bladeren van de boom veranderd in schelpen. De bladeren van deze boom worden tot nu toe gebruikt om onvruchtbaarheid bij de vrouw op te heffen. De onderzijde van de bladeren zijn wit en vertonen een gelijkenis met de onderkant van de kaurieschelp. De *kigi* zelf worden door de mannen zeer zorgvuldig gepolijst met *maikazu* (een stuifzwam) opdat hij mooi wit zou worden en blijven. Toen ik eens aan een stel mensen in huis had, zaten de mannen ook ijverig de schelpen met *maikazu* op te poetsen. Op mijn vraag waarom de schelpen zo wit moesten zijn, kreeg ik ten antwoord: "Di dagi go kago sibohoga naga" (opdat de schelp als het blad van de *sibo* wordt). Op mijn verdere vraag waarom men zo graag de schelp wilde laten blinken als het blad van de *sibo*, schoof een van de vrouwen die ook op de grond zat haar *sabo* iets naar het midden en wees zonder woorden op de binnenkant van haar dij, alsof ze wilde zeggen: de binnenkant van mijn dij is toch ook licht van kleur. De aanwezige mannen schoten direct allemaal in de lach.

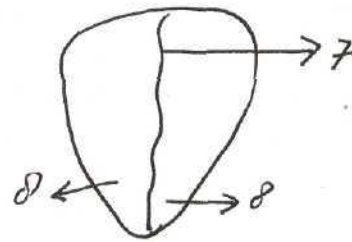
Zoals alle dingen heeft een *indo*-schelp een boven en een onderkant. Nu is het bij deze schelp opvallend dat in de delen van de schelp alle benamingen overeenkomen met benamingen van het vrouwelijk lichaam.

Boven-/voorkant van de schelp



- | | |
|---------------|----------------------------|
| 1 = dudundo | (hoofd) |
| 2 = бага | (tand) |
| 3 = nau | (jongere broers en zussen) |
| 4 = senangaga | (in de buik) |

Onder-/achterkant van de schelp



- | | |
|--------------|------------------------|
| 5 = pondo | (billen) |
| 6 = bai | (lippen) |
| 7 = kigisi | (vagina van de schelp) |
| 8 = kigimuni | (schelpendij) |

Van de *indo*-schelp is de voorkant of bovenkant het belangrijkste; dat zeggen althans alle mannelijke informanten. Maar als je dezelfde vraag stelt aan een vrouw, krijgt men een ander antwoord. Zij zeggen dat de mannen zeggen dat de boven-/voorkant het belangrijkste is om de waarde van een schelp te bepalen, maar dat is maar alsof, want wat in werkelijkheid de aandacht van de mannen gevangen houdt is de onderkant en de mannen proberen, als ze een schelp op de waarde moeten beoordelen, altijd stiekem de onderkant ook bekijken. Toen ik, hierop attent gemaakt, erop ging letten, bleken ze gelijk te hebben. Het verlangen van de man naar de onderkant van de schelp moet vervuld worden door een vrouw. "De schelp moet leven" kun je dan ook dikwijls horen, evenals: "De schelp moet door de vrouw gedood worden". Eigenlijk zeggen deze twee uitspraken hetzelfde: de *indo*-schelp kan slechts levend worden, als hij tegen

een vrouw geruild wordt, alleen dan bereikt de schelp zijn doel in de hand van een man, dat wil zeggen dat de schelp uit de hand van de man weg moet (moet gedood worden) om geruild te worden tegen een vrouw (gedood worden door een vrouw). Met andere woorden: de *indo*-schelp moet vrouw worden. Met deze uitspraak en door de gedachte die hier achter zit, wordt de vrouw gedepersonifieerd en gelijk gemaakt aan haar scheppende kracht, haar geslachtsdelen. De persoonlijkheid van een vrouw is niet van belang om haar te trouwen, althans niet van doorslaggevende betekenis. Daarom komt het ook zeer vaak voor dat anderen voor een jongeman op zoek gaan naar een vrouw voor hem, ofschoon de jongen en het meisje elkaar nooit gezien hebben. Dat wordt niet van belang geacht door de ouderen in de kampong. Wat van belang is, is dat de *indo*-schelp ingeruild wordt tegen en gedood wordt door een vrouw. Dat betekent dat als iemand een *indo*-schelp in zijn bezit heeft, hij deze moet gebruiken om de bruidsprijs voor een vrouw neer te leggen, welke hij dan zelf als vrouw neemt of voor een ander als echtgenote bestemt. Alleen op deze manier kan de *indo*-schelp vrucht dragen en wel via de vrouw die kinderen baart. Dit werd bevestigd toen in Bidai een meisje gedwongen was te trouwen met een man die haar niet zinde. Ze was al een paar keer weggelopen, maar steeds weer teruggebracht door haar verwanten. Het bleek dat de man reeds de *indo*-schelp aan de familie van de vrouw gegeven had om haar als derde vrouw te bezitten. Bij de derde keer dat ze terug gebracht werd toonde haar verwanten haar tot slot de *indo*-schelp die voor haar gegeven was en haar oudere broer zei: "Dat ben jij! Je blijft! Zo niet dan moet de *indo*-schelp terug en jij dood!"

Een vrouw wordt als een *indo* (schelp én tuin). Deze opvatting wordt door ieder meisje steeds weer gehoord van kindsbeen af. Dit heeft tot gevolg dat een vrouw zich ook moeilijk anders kan zien en zich ook, zonder hulp van buitenaf, niet meer kan ontplooien tot een persoonlijkheid (al bestaan er altijd uitzonderingen). Ze zullen dan ook vaak handelen overeenkomstig het verwachtingspatroon van de mannen. Op deze manier wordt de vrouw gezien als middel om toekomstig leven te verkrijgen via het nageslacht.

Vanuit deze achtergrond is het begrijpelijk dat een huwelijk in de Moni-cultuur niet gebaseerd wordt op persoonlijke verhoudingen, en dat het huwelijk aan de beide "partners" geen mogelijkheid geeft om elkaar op het persoonlijk vlak aan te vullen, maar dat het huwelijk, speciaal voor de vrouw, een belemmering vormt voor de persoonlijke ontplooiing; dit laatste zeker in de beginjaren van het huwelijk waarin alle aandacht gericht is op het veilig stellen van het toekomstige leven van de man via zijn nageslacht. De man en zijn vrouw staan tegenover elkaar, en in het huwelijk heeft de vrouw geen enkel recht als de *indo*-schelp reeds overhandigd is aan haar verwanten. De vrouw wordt gehonoreerd in zoverre zij de verwachtingen van de *indo* waarmaakt door vruchtbaar te zijn en nageslacht te geven aan haar man en zijn clan.

Tot slot van dit hoofdstuk wil ik een korte mythe geven waarin precies de verhouding man-vrouw naar voren komt in al zijn scherpte. Het is de mythe waarin verklaard wordt waarom er mannen- en vrouwenhuizen zijn:

Vroeger, toen de wereld er alleen was, was er ook een man. Toen was er nog geen vrouw en de man was ook vrouw. De man menstrueerde ook als een vrouw. Op een gegeven dag was er een ander menselijk wezen dat geen man en ook geen vrouw was. De man menstrueerde weer. Hij werd toen door dat andere menselijke wezen weggestuurd om water te halen en brandhout voor het vuur. Toen de man weg was, ging dat menselijke wezen in het menstratiebloed van de man zitten. Van toen af was er onderscheid tussen mannen en vrouwen, want de man men-

strueerde niet meer maar de vrouw. Sindsdien mag een vrouw niet meer op de plaats van de man zitten, opdat zij niet nog meer van de man steelt. Vandaar dat er nu mannenhuizen en vrouwenhuizen zijn.

Datgene wat de Moni in het huwelijk hoopt te bereiken, gaat over vragen die in de diepste grond vragen zijn waar iedere mens mee worstelt: de vraag naar "leven". Op zijn manier heeft de Moni een antwoord gevonden dat gestalte heeft gekregen in de regelingen rond het huwelijk.

9. DE ROL VAN DE PLAATSELIJKE CLANLEIDER: DE SONOWI

In het voorafgaande is al verschillende keren het begrip *sonowi* naar voren gekomen. In dit hoofdstukje wil ik wat nader op de rol van de *sonowi* in het maatschappelijk leven nagaan.

A. DE BASIS VAN HET SONOWI-SCHAP

In de gemeenschap van de Moni-stam kan men een onderscheid aanbrengen tussen hen die bekend staan als *sonowi* en andere leden van de Moni-gemeenschap, de *deba-mene*, welke van grote betekenis is voor het afhandelen van rechtsgedingen en andere zaken welke het algemeen belang betreffen. In rechtsgedingen en discussies spelen de *sonowi* een ogenschijnlijk alles overheersende rol in zoverre zij het zijn die uiteindelijk de beslissingen nemen en de oplossingen aan de hand doen. De *sonowi* is de man die de waardevolle schelpen van de clan, de *indo* en de *hondo* onder zijn beheer heeft. Hij is de man die van zijn vader een duidelijker inzicht heeft gekregen over de onderlinge verhoudingen in de clan en de verhouding van zijn eigen clan tot die van andere clans: hij heeft de kennis over de schulden en vorderingen welke zijn clan betreffen. Hij kent de schelpen die van grote waarde zijn bij naam en weet hen te herkennen wanneer die schelpen hem voorgelegd worden. Hij kent de achtergronden en ontstaansgeschiedenis van elke afzonderlijke *indo* en *hondo* terwijl hij tevens weet waar op een gegeven ogenblik een speciale schelp zich bevindt. De *sonowi* staat bekend als een rijk man en daarom komen de minder fortuinlijke clanleden bij hem om hulp vooral wanneer zij bepaalde schelpen nodig hebben als onderdeel van de bruidsprijs. Doordat de jongelui op deze manier van de *sonowi* afhankelijk zijn, voornamelijk om het constituerende deel van de bruidsprijs te verkrijgen, heeft de *sonowi* een zeer belangrijke stem in het kapittel bij het vaststellen van de geschikte kandidate voor een bepaalde jongeman. Door zijn huwelijk, dat mogelijk gemaakt wordt door de *sonowi*, komt hij in een afhankelijkheidsrelatie tot de *sonowi* te staan.

Daar het, zoals reeds gezegd is, eigen aan de *indo*-schelp is dat hij ingeruild moet worden tegen een vrouw, en er in de clan niet altijd jongemannen zijn om te trouwen, terwijl de *indo* wel voorhanden is, laat het zich begrijpen dat er ook mensen van buiten de eigen clan een beroep komen doen op de rijkdom van de *sonowi*. Deze laatste heeft daarmee de gelegenheid om anderen dan de mensen van zijn eigen clan aan zich te binden en in de afhankelijkheidspositie van hem te brengen. Dit verhoogt zijn status in het wijdere geheel van de Moni-maatschappij en is van belang voor eventueel te voeren oorlogen, daar hij het door zijn inbreng van de *indo* in zijn hand heeft om het aangegane huwelijk te ontbinden door, bij weigering van huwelijk, de *indo* terug te eisen ofwel het meisje dat op basis van zijn *indo* is uitgehuwelijkt aan een ander tot vrouw te geven. Door het inzetten van de *indo*-schelp maakt hij de anderen van zich afhankelijk en aan zich 'onderhorig'. Zo is macht hebben over anderen, de *deba mene* (meervoud!!) de basis van zijn *sonowi*.

Om echter in deze positie te kunnen blijven zijn nog andere kwaliteiten vereist welke meer van persoonlijke aard zijn. Zou een *sonowi* te veel van zijn macht gebruik maken en daardoor, vooral in verband met huwelijken teveel druk zetten achter zijn recht om gesteund te worden door degenen die van hem vanwege de *indo* afhankelijk zijn, de maatschappelijke stabiliteit in gevaar brengen, dan bestaat de kans dat hij, op aandrang van derden, door zijn eigen clangenen gedood wordt. Hij heeft macht, maar heeft tevens verantwoordelijkheid ten opzichte van de groep. Door zijn macht moet de *sonowi* een stabiliserende functie vervullen in de maatschappij; hij moet een bewaker zijn van het levensevenwicht waarop de gehele maatschappij gefundeerd is.

Om zijn *sonowi*-schap effectief te kunnen maken is het nodig dat mensen ook daadwerkelijk een beroep op hem kunnen doen. Het is nodig dat hij een vlot spreker is om in rechtsgedingen de belangen van zijn clan goed te kunnen verdedigen; hij moet zelf niet te veel rechtsgedingen uitlokken; hij moet dapper zijn, of minstens in zijn jonge jaren dapper geweest zijn. Door deze eigenschappen onderscheidt zich de *sonowi* van de anderen als een vooraanstaand man.

De termen *sonowi* en *deba mene* geven al aan dat niet iedereen *sonowi* kan zijn. Een *sonowi* staat altijd in verhouding tot een groep van 'onderhorigen', de *deba mene*. Hij fungeert voor hen als leider en gids. Etymologisch is de term *sonowi* mogelijk afgeleid van *sono* hetgeen een halsketting van stukjes schelp is (iedere *sonowi* heeft zo'n halsketting om) en het foneem *-i*. Daar er geen vocaal o en i achter elkaar kunnen voorkomen worden de 'o' van *sono* en het foneem '-i' van elkaar gescheiden en tegelijkertijd met elkaar verbonden door de consonant 'w'. Het foneem '-i' is een connotatie van duur. Hiermee zou een verwijzing gevonden worden naar het bezitten van schelpen welke in het dragen van de *sono* gesuggereerd wordt.

Een andere mogelijkheid van afleiding is dat men het *-wi* niet als een foneem maar als een zelfstandig naamwoord beschouwt. Het woord *sonowi* zou in deze afleiding dan een samenstelling zijn van *sono* (halsketting, maar kan ook 'mooi, attractief' zijn) en van *wi*, wat normaal 'echtgenoot' betekent, maar ook, als het in direct verband gebruikt wordt met 'vuur', 'vlam' kan betekenen. In deze afleiding krijgt het woord *wi* min of meer de betekenis van "onlosmakelijk behorend bij" met de connotatie dat het om een mannelijk element gaat. Het woord *wi* in de betekenis van "echtgenoot" kan niet los gebruikt worden van een bezittelijke voornaamwoord; het krijgt dan ongeveer de betekenis van: het mannelijke dat onlosmakelijk met mij verbonden is. In deze woordaflleiding gaat dan een heel scala van betekenissen meespelen, betekenissen welke verwijzen naar de functie van de *sonowi* in het maatschappelijke leven én naar de eisen welke aan hem gesteld kunnen en mogen worden. Rijkdom alleen, waardoor men in principe macht over mensen krijgt, is niet voldoende om als *sonowi* aanvaard te worden. Om nader op de betekenis van het *sonowi*-schap in te gaan, om uiteindelijk tot een dieper verstaan te komen van wat de basis van deze machtspositie is, is het dienstig om te zien hoe dit woord *sonowi* ook nog in ander verband naar voren komt.

Een oude vrouw welke een groot aantal levende zonen heeft en een in verhouding uitzonderlijke hoge leeftijd bereikt heeft, kan ook *sonowi* genoemd worden. Zij verkrijgt een voor een vrouw uitzonderlijke invloed op het gebeuren in haar clan. Volgens mijn informanten verkrijgt zij de titel *sonowi*, met de daaraan verbonden invloed, omdat zij het leven van de clan op uitzonderlijke wijze heeft verrijkt: zij heeft de toekomst van de clan op grootse wijze bestendigd door het leven dat zij aan de clan gegeven heeft in haar zonen.

Zelfs een varken dat een uitzonderlijk aantal biggen geworpen heeft in haar leven wordt wel *sonowi* genoemd. Zo'n varken wordt met alle egards behandeld en ontloopt het lot dat alle andere varkens beschoren is, namelijk om uiteindelijk in de smoorkuil terecht te komen. Men gunt haar een rustige oude dag en laat haar zelf sterven. Volgens Cosmas Bagubau is dat omdat zij door haar biggen het leven van de clan gezekerd heeft doordat men via haar nageslacht veel schelpen heeft verkregen en veel jongemannen aan een bruidsprijs heeft kunnen helpen. Ook hier speelt weer mee dat in het begrip van *sonowi* een verwijzing ligt naar het voortzetten van het leven der clan. Via haar nakomelingen heeft ze de voortzetting van het leven der clan mogelijk gemaakt!

Dit betekenisgeheel vormt een zeer belangrijke aanvulling op datgene wat boven geformuleerd is als basis van het *sonowi*-schap: het is niet alleen macht hebben over anderen, maar deze macht moet in dienst staan van het leven der clan; de macht als basis voor het *sonowi*-zijn is uiteindelijk niet gericht op de persoon van de *sonowi* maar op het leven van de clan en moet

daarop gericht zijn. Alleen als de rijkdom, die een man macht geeft over anderen, in dienst gesteld wordt van het behoud van leven voor de clan, wordt men als *sonowi* erkend. Dan wordt de macht gebaseerd op overwicht en een meer persoonlijke kwaliteit, welke echter gebaseerd is op de noodzakelijke voorwaarde van kunnen bijdragen in het veilig stellen van het voortbestaan van de clan door de rijkdom in dienst te stellen van het geheel. De rijkdom is een voorwaarde om *sonowi* genoemd te kunnen worden, maar de basis ligt bij de inzet die men ten behoeve van het leven der clan als geheel, of minstens de inzet en offerbereidheid die men heeft om het evenwicht van leven tussen de verschillende clans te bewaren.

B. NOODZAKELIJKE PERSOONLIJKE EIGENSCHAPPEN VOOR EEN SONOWI

Het *sonowi*-schap is fundamenteel geen overgeërfde status maar een verworven erkenning. In principe staat het *sonowi*-schap open voor iedereen die zich waar weet te maken in de gemeenschap en aan de basisvoorwaarden voldoet. Het is echter ook buiten kijf dat een zoon van een *sonowi* een natuurlijke voorsprong heeft op zonen van een *deba-me* (een gewone man).

Een *sonowi*-vader zal zijn zonen met gelijke belangstelling observeren. De jongen die naar zijn mening het meest initiatief heeft en resultaten boekt zal hij met speciale zorg omringen. Hem wordt extra kennis bijgebracht, hem wordt elke keer weer opnieuw de familierelaties verhaald, hem wordt steeds weer verteld over het land en de schelpen. De veelbelovende zoon wordt steeds gestimuleerd om initiatief te ontplooien en deel te nemen aan de openbare disputen over het wel en wee van de clan en zijn goed- of afkeuring bekend te maken. Dit inleiden in het openbare leven begint op de leeftijd van zestien/zeventien jaar. Deze speciale kennis die de *sonowi* op zijn zoon overdraagt, wordt gemist door een zoon van een *deba-me*. Deze laatste zal ze zich door ijverig naspeuren moeten verkrijgen. Ook is de zoon van een *sonowi* niet afhankelijk van anderen in de clan daar zijn vader zelf in kan staan voor de bruidsprijs, terwijl de zoon van een *deba-me* begint in een afhankelijkheidsrelatie en zich eerst onafhankelijk moet maken. Pas wanneer deze laatste niet meer door schuld van de bruidsprijs aan een andere *sonowi* gebonden is, kan hij zich als vrij man zijn plaats als *sonowi* proberen te verwerven. Zijn actieve start en erkenning als kandidaat voor het *sonowi*-schap ligt dus op veel latere leeftijd dan bij de zoon van een *sonowi*, hij is ook meer op eigen kracht en initiatief aangewezen dan de zoon van een *sonowi*. In deze competitie geven uiteindelijk de persoonlijke kwaliteiten de doorslag indien de basis gegeven is.

De meest primaire voorwaarde om als *sonowi* erkend te worden is dat men in staat moet zijn om een succes van het eigen leven te maken. Een *sonowi* is rijk; hij is een man die zichzelf nog rijker kan maken omdat hij gewoonlijk twee of meer vrouwen heeft die hem in staat stellen om grotere tuinen te onderhouden. Hij kan vanwege zijn grotere tuinen meer varkens houden dan een *deba-me* en vanwege de grotere hoeveelheid varkens heeft hij toegang tot meer schelpen. Zijn tuinen leveren opvallend overvloedig op. Hij is gezond en heeft een relatief groot aantal kinderen. Hij heeft succes in al zijn, of minstens in de meeste, van zijn ondernemingen. Kortom, in de *sonowi* ziet de Moni zijn idealen verwerkelijkt; van hem kan men werkelijk zeggen dat hij een *hoa-me* is, dat wil zeggen: een mens in zijn volle betekenis.

Ofschoon een individu op de eerste plaats *sonowi* genoemd wordt vanwege succes, en wel materieel succes, in zijn persoonlijke aangelegenheden correspondeert daaraan ook een rol in het sociale leven van de groep. Dit is haast onvermijdelijk in een gemeenschap zonder geïnstitutionaliseerd leiderschap. Ook in dit aspect zal hij zich waar moeten maken. Hun materiële positie welke een leiderschap tot gevolg heeft, maakt hen tot de meest geschikte personen om te raadplegen wanneer advies vereist wordt. De gewone man probeert deel te krijgen aan de overvloed

van de *sonowi*, probeert hem na te volgen en tracht zich te spiegelen aan zijn morele standaards. Een echte *sonowi* kan geen man zijn van middelmatigheid. Hij accepteert de eer die men hem bewijst zonder zich te verheffen op zijn meerwaarde. Hij is er zich van bewust dat alle succes niet volkomen afhankelijk is van zijn eigen inspanningen. Hij herkent zelf de invloed van bepaalde onbekende, bovennatuurlijke krachten die hem bijstaan in zijn ondernemingen; hij zal zeggen: "*Tinawi sonowi-me nawa dega*", "De maan behartigt mij, deze *sonowi*". Tevens klinkt in deze uitspraak mee het besef dat hij zijn *SONOWI-SCHAP* zal moeten beoefenen in overeenstemming met die hogere macht en dus niet zo onafhankelijk is als hij misschien wel graag zou willen zijn.

C. DE VORM VAN HET LEIDERSCHAP

Het is moeilijk om absolute normen te geven voor rijkdom of voor andere vormen van het persoonlijk succesvol zijn. In bijna alle kleine groepen, in ons geval in elke leefeenheid, zal er een man gevonden worden die boven anderen uitsteekt en die in die groep erkend wordt als degene die de groep naar buiten kan vertegenwoordigen. Zo bestaan er in een clan verschillende *sonowi*. Zulke mannen treden op als adviseurs voor de interne zaken van de clan, maar zij zijn tevens de woordvoerders van de clan in openbare rechtsgedingen. Daar er in een clan verschillende *sonowi* leven, kan de clan de *sonowi* ieder op een eigen deskundigheid aanspreken en zo voor verschillende zaken het leiderschap aan verschillende *sonowi* toevertrouwen. Er kan zo een soort specialisatie optreden in de gelederen van de groep *sonowi*: van rechtskundig adviseur voor verschillende gelegenheden en van oorlogsleider, van deskundige in de verhouding met de andere clans tot deskundige in de verhouding tot de geesten. Er kan zo ook een rangorde in de gelederen der *sonowi* ontstaan naar aanleiding van de reële invloed die elke *sonowi* afzonderlijk op de gemeenschap kan doen gelden en naar de hoeveelheid personen die van hem afhankelijk zijn. Er zijn ook *sonowi* wier invloed tot ver buiten hun eigen clan reikt; een goed voorbeeld hiervan is Bedaumbuda Bedau welke een zeer invloedrijk man is geweest in zowel de Kemandoga als de Dugindoga en wiens stem ook door alle clans gehoord werd. Toch vindt zo'n *sonowi* geen stabiele groep van volgers in die andere clans.

In hun verhouding tot de gewone man beoefenen de *sonowi* een vorm van democratisch leiderschap uit. Zij steken boven de anderen uit, maar zijn geen heersers die de ondergeschikten volkomen naar hun eigen hand kunnen zetten. Er worden geen beslissingen genomen zonder dat de andere leden van de groep gehoord zijn. Wanneer deze het advies van de *sonowi* niet accepteren kunnen zij niet gedwongen worden om te doen wat de *sonowi* wil, al probeert deze dit wel eens in voor hem belangrijke kwesties door de van hem afhankelijken te dreigen met onmiddellijke vordering van de schuldeis die men bij hem heeft, waardoor de gemeenschap via de huwelijken en de via de huwelijken bezegelde banden tussen de clans zwaar ontregeld zou worden. Dit blijven echter uitzonderingen. Over het algemeen wordt aan de mening van de *sonowi* meer gewicht toegekend dan aan de opinie van een *deba-me*, maar ook de mening van de *sonowi* wordt op zijn eigen verdienste beoordeeld. De Moni-persoonlijkheid laat geen plaats over voor een vorm van kadaverdiscipline, voor een zich kritiekloos overleveren aan de mening van één man. Daarom zal een *sonowi* zich moeten kunnen aanpassen aan de mening van zijn volgers. Indien hij deze elasticiteit niet op kan brengen en een onbuigzaam persoon blijkt te zijn, zullen de anderen hem alleen laten en beginnen hun aandeel op te eisen van het gemeenschappelijk schelpenbezit en tuingrond. Spoedig zal de *sonowi* zijn overwicht ook naar buiten de groep verspeeld hebben en niet meer gesteund worden in zijn ondernemingen, maar door de anderen tegengewerkt worden waardoor ook zijn materieel voordeel afbrokkelt. Een goede onderlinge verstand-

houding tussen de *sonowi* en zijn ondergeschikten is een "conditio sine qua non" voor het welzijn van beiden.

Men zou kunnen zeggen dat het leiderschap van de *sonowi* een vorm van gedelegeerd leiderschap is, waarbij het leiderschap over de groep aan iemand wordt toevertrouwd op grond van zijn persoonlijke kwaliteiten welke manifest worden in zijn persoonlijke succes in het leven. De leider heeft zijn gaven in dienst te stellen van het leven van de clan. In ruil daarvoor worden hem door zijn volgers de mogelijkheden gegeven om zich duidelijk als *sonowi* te profileren. Vervult hij deze taak niet, dan wordt hem de macht die hij bezit weer ontnomen door hem te belemmeren in zijn materiële ontplooiing.

D. GEVOLGEN VAN HET SONOWI-ZIJN VOOR DE SONOWI ZELF

Een *sonowi*, wil hij niet enkel een rijk man zijn, maar ook invloed hebben op de clan, zal zich in moeten zetten voor het welzijn van de gehele groep waarin hij als *sonowi* fungeert. Dat houdt in dat hij de plicht heeft om in bruidsprijzen bij te dragen voor jongemannen van zijn groep en zijn clan. Hiermee is hij de behoeder van de doorzetting van het leven der clan. Verder moet hij bijdragen in de rechtsgedingen welke uitlopen op een vereffenen van schuld. Hij zal hiermee het leven van de clan in veiligheid brengen omdat er bij de rechtsgedingen altijd het gevaar bestaat dat wanneer de tegenpartij niet tevreden gesteld wordt die uitloopt op een oorlog waarbij het leven van de jongemannen werkelijk gevaar loopt en daarmee ook het leven van de clan. Hij zal dus mede op moeten komen voor de overtredingen van zijn clangenoten tegenover de rechten van de andere clans en eventueel door de inzet van zijn *indo*-schelpen het evenwicht van leven tussen de clans weer herstellen. Indien hij die verwerkelijkt verkrijgt hij een groot prestige in zijn leefgroep en de clan.

Vanwege zijn verdiensten voor de clan ziet men bij hem meer door de vingers dan bij een *deba-me*. Bestaat de regel dat een man die overspel pleegt (*tubaga diya*) zo het leven van de clan in gevaar brengt dat hij dat moet aflossen met zijn eigen leven, voor een echte *sonowi* maakt men wel een uitzondering op de regel. Afhankelijk van zijn verdienste voor de clan en zijn nut voor de nederzetting kan men hem ofwel het lot laten ondergaan van ieder ander ofwel men kan hem de gelegenheid geven het levensevenwicht, dat door deze daad door hem verstoord is, via zijn *indo*-schelpen te herstellen. Deze keus die zijn clangenoten hebben valt vaak ten gunste van de *sonowi* uit, vooral indien er geen duidelijke kandidaat is die hem kan opvolgen. Indien in het laatste geval de benadeelde partij geen genoegen neemt met de aangeboden *indo*- en andere schelpen maar een daadwerkelijke effectuering van het adatrecht verlangt, kan men het aan laten komen op een oorlog van beperkte omvang. Terwijl de *sonowi* op de achtergrond blijft en vanuit een veilige plek de strijd in ogenschouw neemt om tactische aanwijzingen te geven vanuit de achterhoede, zullen zijn ondergeschikten voor hem de strijd aan binden. Men kan zich indenken dat dit een grote wissel op het vertrouwen van de *deba-mene* in de *sonowi* betekent, of liever nog op de hogere macht die de *sonowi*, gezien het succes in zijn leven, beschermt.

Dat de groep van *deba-me* op de *sonowi* ook een zeer grote druk kan uitoefenen blijkt uit het volgende gebeuren:

In de Kemandoga leeft een man die gerekend wordt tot de meest invloedrijke mensen van de Kemandoga. Hij heet Bagubauba Bagubau. Reeds een twintigtal jaren is hij de grote *sonowi* van de Bagubau-clan. In deze functie heeft hij veel voor hen betekend en de clan veel aanzien gegeven tussen de andere clans door de *indo*-schelpen te beleggen in bruidsprijzen ten behoeve van jongemannen uit andere clans. Nu dreigt er in de Bagubau-clan zelf echter een tekort aan deze

indo-schelpen te ontstaan met het gevolg dat verschillende jongemannen niet kunnen trouwen. De mening ontstond dat Bagubauba een verkeerd gebruik van zijn macht gemaakt heeft en daardoor het leven van de clan zelf tekort heeft gedaan. Men heeft grote druk op hem uitgeoefend om de uitstaande schulden te innen en deze dan te besteden voor de huwelijken van zijn eigen clangenoten. Hier voelde Bagubauba niet veel voor omdat met het innen van de schulden zijn greep op de andere clans verloren zou gaan en zijn betekenis weer tot de Bagubau-clan beperkt zou worden. Eigen voordeel prevaleerde hier tegenover het belang van de clan.

Als reactie hierop hebben enige andere, op lagere trap staande, *sonowi* het initiatief genomen en zijn zelf van enkele personen de schulden gaan innen. Bagubau voelde zich hierdoor in zijn positie bedreigd maar stond voor het feit dat de schulden die snel konden worden geïnd al door anderen geïnd waren. Hij ging nu zelf op pad om te proberen nog te redden wat er te redden viel. Het geluk zat hem niet mee, de *indo*-schelpen waren op korte termijn niet terug te vorderen. Om zijn gezicht te redden tegenover zijn eigen clangenoten verklaarde hij de schuldenaren tot *bauwogo* (een varken waarvan het vlees niet verkocht mag worden), tot vogelvrij. Tevens liet hij bericht sturen naar de nederzettingen waar de schuldenaren woonden dat hij vanwege de schuldenaren die de schuld niet terug konden betalen een bezwering had laten voltrekken waardoor de vruchtbaarheid van de mensen en de grond van die nederzetting weggenomen was. Deze bezwering zou alleen opgeheven kunnen worden door de uitlevering van het lijk der schuldenaren omdat alleen het bloed van mensen *Maimina* opnieuw de schoot kan openen en haar nieuw leven aan de nederzetting kan laten schenken via de tuin en de vrouw. Om zijn bedoelingen nog duidelijker te maken heeft hij een bepaalde *zadohoga* (bladeren van de cordeline) met een roodgroene kleur in zijn *ombo* (draagnet) gestoken en is zo langs de verschillende nederzettingen gelopen.

Enkele dagen later drongen wilde varkens de tuinen binnen van het dorp Ogeapa, een van de kampongs waar een schuldenaar woonde. Die was voor de bewoners daar het teken dat Bagubauba zijn woord hield en *Maimina* op zijn hand was. Hierop hebben de kampongbewoners druk uitgeoefend op de zestienjarige oudste zoon van de schuldenaar om er mee in te stemmen dat zijn vader vermoord zou worden. De jongeman zag wel in dat hij niets anders kon doen omdat hij de vrucht is van de *indo*-schelp die zijn vader van Bagubauba geleend had en dus de schuld van zijn vader zou moeten overnemen. De kampongbewoners zijn in een hinderlaag gaan liggen en op het moment dat de betreffende man voorbij kwam schoot de oudste zoon de eerste pijl af welke gevolgd werd door een regen van pijlen welke door de kampongbewoners afgeschoten werden. De man stierf ter plaatse. Als teken dat men de schuld met Bagubauba vereffend had heeft men een gebroken pijl en de boogpees (*madado*) naar hem gebracht. De gespannen boog is een symbool van het vrouwelijk geslachtsorgaan en de pijl is het symbool van de geërecteerde penis. Door het overreiken van de boogpees en de gebroken pijl gaf men te kennen dat de penis "gebroken" was en er uit de *indo*-schelp voor deze clan geen leven meer zou voortkomen: de "dief" van het levensprincipe, dat in de *indo*-schelp verborgen is, was bestraft. Na het overhandigen van de boogpees en de gebroken pijl heeft Bagubauba een varken geslacht en samen met de mensen van Ogeapa gegeten op titel van *me nuya* (mensen eten).

Op deze manier heeft Bagubauba in 1980 acht mensen laten vermoorden. Hij meende dat nu zijn naam gered was als *sonowi*, maar hierin vergiste hij zich. De jongemannen van de Bagubau-clan konden wegens gebrek aan *indo*-schelpen nog steeds niet trouwen en de mensen van andere clans waren niet meer van plan hen "op de pof" een meisje van hun clan als vrouw te geven. Dit leidde tot grote onrust in de Bagubau-clan, welke begin 1982 tot uitbarsting kwam doordat de clan onderling oorlog ging voeren: de naaste familie van Bagubauba tegen de andere clanleden.

Volgens Cosmas Bagubau, een van de jongemannen die niet kunnen trouwen wegens gebrek aan *indo*-schelpen, heeft Bagubauba zijn taak als *sonowi* schromelijk verwaarloosd en het voortzetten van het leven der clan in gevaar gebracht door op eigen macht uit te zijn en vervolgens door de andere clans tegen de Bagubau in te nemen door gedwongen moorden. Door dit laatste feit werd het onmogelijk voor de jongemannen om vrouwen te krijgen uit de betreffende clans, waardoor hun keuze erg verengd werd.

Dit voorbeeld heb ik wat nader uitgewerkt om te tonen dat wanneer een *sonowi* uiteindelijk geen "wijs" man blijkt te zijn en niet het welzijn van het leven der clan op het oog heeft, uiteindelijk zijn onderhorige clanleden zich tegen hem gaan keren en hem ten val brengen. In dit geval werd het gedelegeerd leiderschap tot een autoritair leiderschap waar uiteindelijk heftig verzet tegen kwam.

10. HET DANSHUIS

In het voorafgaande hoofdstukje is getracht een indruk te geven van het functioneren van de *sonowi*. Duidelijk is geworden dat het een functie is die gericht is op het welzijn van de gehele gemeenschap waarin de *sonowi* als zodanig functioneert. Wordt dit "gedelegeerde" leiderschap uitsluitend ten eigen bate uitgeoefend, dan zal de gemeenschap krachten in werking zetten om de *sonowi* ook in het gareel te houden en hem op zijn sociale verplichtingen te drukken. Maar de *sonowi* hebben ook een speciale relatie met de geestenwereld. Dit laatste komt tot uitdrukking in het gezegde dat de maan de *sonowi* op een speciale manier behartigt. Hij is degene op wie de "maan" met welbehagen neerziet. In deze context moet herinnerd worden aan de maan als stamvader van de Moni (zie de Mbumbaba-mythe). In dit verband is het ook goed er op te wijzen, dat uit de groep van de *sonowi* de meest machtige *tau-mbai-duwa-me*, geestenbezweerders, komen. De *taumbai* is een geestenbezweering welke een positief effect beoogt, namelijk de genezing van ziekten, het opheffen van de onvruchtbaarheid der tuin etc. Iedere *sonowi* heeft hierin zijn eigen specialiteit doordat hij een enge band heeft met een bepaalde geest. Op grond van deze verhouding kan hij tussen de mensen en deze geest bemiddelen, al gebeurt dat bemiddelen wel in een uitgesproken bevelvorm. Dat deze verhouding tot de geesten ook ten eigen bate gebruikt kan worden is duidelijk en een voorbeeld daarvan kan gevonden worden in het gebeuren rond Bagubauba Bagubau zoals dat in het vorige hoofdstuk verhaald is. In dit geval zal de gemeenschap afwegen in hoeverre het voordeel dat de gemeenschap door deze *sonowi* verkrijgt opweegt tegen de nadelen die men van hem ondervindt. Is het nadeel groter, dan zal men proberen om de betreffende *sonowi* ten val te brengen, al is het wel met een bezwaard hart omdat men niet weet in hoeverre deze *sonowi* nog de gunst van de stamvader, gesymboliseerd in de maan, behouden heeft. Naar mijn mening kan men de *sonowi* ook een duidelijke religieuze functie toekennen.

Deze religieuze functie komt duidelijk naar voren in het gebeuren rond het danshuis (*ugai*). Hier wordt ook duidelijk dat hij de behoeder van het leven der clan is.

A. AANLEIDING TOT HET OPRICHTEN VAN EEN UGAI (DANSHUIS)

De aanleiding tot het oprichten van een danshuis (*ugai*) ligt op de allereerste en belangrijkste plaats in het gevoelen dat men in verhouding tot andere clans een afname in invloed en algemeen welzijn ervaart. Dit gevoelen wordt door de *sonowi* van de betreffende clan besproken en wanneer hen blijkt dat dit niet alleen een gevoel is maar op realiteit berust, gaan de *sonowi* een balans opmaken van het leven in de clan. Men gaat het leven in de groep/clan op een gedetailleerde wijze inventariseren en de volgende aspecten worden nader bekeken: Hoeveel *sonowi* zijn er eigenlijk nog in de clan welke door andere clans als zodanig herkend worden? Hiermee in nauw verband staat de vraag naar de hoeveelheid *indo*-schelpen er nog in het bezit van de clan zijn. Deze vraag is van belang omdat hiervan het voortbestaan van de clan afhangt daar deze *indo*-schelpen een noodzakelijke voorwaarde vormen om een huwelijk aan te gaan en dus de mogelijkheid van een nageslacht inhouden.

Wanneer deze vraag op een antwoord uitloopt dat een ongunstig perspectief voor het leven van de clan opent, wordt de vraag gesteld naar de mogelijkheid om opnieuw *indo*-schelpen te verwerven voor de clan. De bron voor deze schelpen welke het meest voor de hand ligt zijn de jonge ongehuwde meisjes, want via de bruidsprijs voor hen kan er een toevloed van *indo*-schelpen verzekerd worden. Als ook deze vraag een onbevredigend antwoord oplevert, niet de garantie geeft dat de bruidsprijs ten behoeve van de jongemannen van de clan opgebracht kan worden, gaat men de mogelijkheden na van de andere bron om aan schelpen te komen. Men probeert om via ruilhandel met varkens de *indo*-schelpen in bezit te krijgen. De *sonowi* zijn er zich echter wel van bewust dat het

een lange weg is om via varkens aan het constituerende element van de bruidsprijs te komen, temeer ook omdat, als er nog veel onbetaalde bruidsprijzen zijn, de rechthebbende van de nog te betalen bruidsprijzen steeds weer kunnen komen om een aanbetaling te vragen en daarmee de varkens tot een minimum beperkt kunnen houden. Dit is een zeer labiele situatie omdat hiermee het leven van de clan in de hand van andere clans ligt. Om een juist inzicht in dit gevaar te verkrijgen wordt een opsomming gemaakt van al degenen voor wie de bruidsprijs nog niet is neergelegd en van de totale hoeveelheid schuld die de clan nog te betalen heeft.

Een tweede reeks vragen die op een antwoord wacht heeft betrekking op de gunsten van de geesten. Gaat de eerste reeks meer over de economische basis van het doorzetten van leven, deze reeks gaat over de mogelijkheid van het doorzetten van het leven der clan, daar dit in laatste instantie afhangt van de goedgunstigheid van de geesten. Men gaat daarom zoeken naar tekens van de al of niet goedgunstige gestemdheid van de geesten ten opzichte van de clan. Hiervoor wordt de kwaliteit van het leven in de clan bekeken om te zien of er hier een aanwijzing te vinden is voor het vermoeden dat de geesten hun welwillende blik van de clan hebben afgewend. Dit meent men te kunnen aflezen aan het aantal zieken en sterfgevallen. Dit is een aanwijzing dat de verhouding tussen de clan en de geesten verstoord is daar de *taumbai*, welke door de *sonowi* uitgevoerd worden, geen effect sorteren. Als hierbij dan nog komt dat de tuinen een onvoldoende opbrengst geven, dan is men er nagenoeg zeker van dat er in de verhouding tussen de geesten en de clan iets fundamenteels mis is. De mogelijkheid tot het voortleven der clan, via nageslacht dat afhankelijk is van de *indo*-schelpen, en van het huidige leven der clan, wat afhankelijk is van de tuinopbrengst en ook in gevaar gebracht wordt door het aantal sterfgevallen en zieken, ziet men hierdoor in gevaar gebracht.

Een belangrijke fase breekt nu aan, omdat de *sonowi* zich zullen gaan bezinnen op de mogelijke redenen van de ontstamdheid der geesten. Heeft men wel genoeg vastgehouden aan de overleving der voorvaderen? Is men niet teveel afgeweken van de oorspronkelijke orde zoals die bij het begin door de geesten via de stamouders aan de stam en speciaal aan de clan gegeven is? Heeft men geboden en verboden overtreden welke een fundamentele wanorde in de verhouding tussen het gegeven oorspronkelijke ideaal en het huidige leven gegeven hebben? Is het nodig om die oorspronkelijke verhouding weer te herstellen, teneinde die oorsprongs-toestand weer nabij te brengen?

Ontstaat er overeenstemming tussen de *sonowi* over deze laatste vraag in positieve zin, dan wordt het besluit genomen om de oorsprongstoestand te herstellen via het gebeuren van het bouwen van een *ugai*. Dit besluit is een ingrijpende beslissing in het leven der clan daar men daarmee bekent en erkent dat men op fundamentele wijze van de getoonde weg is afgeweken en het nodig is om terug te keren op de weg der vaderen. Dit besluit tot het bouwen van een *ugai* wordt door de clan maar één keer in de vijftien of twintig jaar genomen. Gezien de leeftijdsopbouw van de clans en de Moni-stam in zijn geheel, kan men stellen dat de leden van een clan slechts eenmaal dit gebeuren in hun eigen clan tijdens hun leven meemaken. Slechts eenmaal in het leven wordt men uitdrukkelijk in clanverband aan de oorspronkelijke *tugu* (adat, leefwijze) herinnerd en met de oorspronkelijke *tugu* geconfronteerd.

In het gebied van Kugapa, waar een groep Moni's leven te midden van de Ekagi-stam, heeft men al veel invloed van de Ekagi-gebruiken ondervonden. Hier komt een *ugai* frequenter voor, en heeft het niet meer zo'n uitdrukkelijke religieuze betekenis als in de Kemandoga en de Dugindoga. Ik beperk mij hier tot het gebeuren en de betekenis van de *ugai* zoals ik dat meegemaakt heb in de kampong Bidogai, het clangebied van de Bedau in de Dugindoga.

B. VOORBEREIDING VAN DE BOUW

Nadat het besluit tot het bouwen van een *ugai* door de groep *sonowi* eenstemmig genomen is, worden alle clanleden bij elkaar geroepen om dit besluit mee te delen. Op deze volksvergadering worden alle redenen die men gevonden heeft om de bouw van het *ugai* te beginnen bekend gemaakt. Theoretisch hebben de clanleden de mogelijkheid om hier protest tegen aan te tekenen, maar gewoonlijk legt men zich bij het besluit van de *sonowi*, welke uiteindelijk een speciale band met de geesten hebben, neer. Een dag wordt vastgesteld waarop de mannen van de clan gezamenlijk het oerwoud in gaan om de materialen te verzamelen welke voor de bouw van het danshuis nodig zijn.

Op de vastgestelde dag gaan de mannen in doodse stilte, tegen het aanbreken van de dag, het bos in om daar een zeer rechte boom te zoeken. Heeft men zo'n boom gevonden, dan verzamelen zich de mannen rond deze boom en rennen in een zeer wilde dans rond de boom (*waitiya*), waarmee men tevens de grond rond deze boom vrij maakt van onderhout door het te vertrappen. In doodse stilte komt vervolgens de hiervoor uitgekozen *sonowi* naar voren die in zijn hand een snoer schelpen (*kigi*) een halsketting van schelpenstukken (*sono*) en een ketting van kralen (*o*) houdt. Op een fluis-tertoon spreekt hij de volgende woorden: *Munidogopane agati a sewa nene, data moangama ka so-pa muwame. Dage ne imbi ne ea nene nga. Munidogopane ogo si tuya pa go Munidogope. Munidopane Isani sewa mindiya uiti ui hane ewaga tunu ota kudiya.*

Vrij vertaald zal men het als volgt weer kunnen geven: Munidogomeisje kom deze morgen na deze dingen genomen te hebben en geef mij mijn voorkant. Geef toch een snoer (*dage*: teken van nageslacht) en *imbi* (een soort buidelrat welke ook op vruchtbaarheid duidt) Munidogomeisje jouw vagina is op de Munidogo-berg. Munidogomeisje, jij geeft altijd de Ekari-stam je voorkant en beschermt hen. Dat vragen we: Het Munidogomeisje dat elke op de Munidogo-berg verblijft wordt nu gevraagd om niet alleen de Ekagi-stam te beschermen, maar ze wordt nu gevraagd om ook welwillend naar deze clan om te zien.

Vervolgens worden de snoer schelpen, de halsketting en kralenketting aan de boom gehangen als teken dat men zich afhankelijk maakt van deze geest (*sege*). Alle mannen grijpen nu de boom vast en barsten in luid gezang uit en roepen luidkeels dat deze boom de grond niet mag raken. Terwijl de mannen de boom vasthouden en ondersteunen, kapt de *sonowi* die bovenstaande spreuk uitgesproken heeft, de boom om op ongeveer dertig centimeter van de grond. De stam van de boom mag de grond niet meer raken. Daarom staan alle mannen gereed om de boom op te vangen. Indien de boom geslagen is en de mannen hem opgevangen hebben, worden de zijtakken van de stam afgekapt. Alleen aan de top van de boom laat men een pluimpje van bladeren zitten. Nadat de zijtakken verwijderd zijn wordt de bast van de boom afgehaald. Steeds houden de mannen de boom boven de grond.

Nadat dit werk gedaan is, brengt men al zingend de boom naar de kampong en bergt haar op zonder dat ze de grond kan raken.

De volgende dag gaat men in het bos een goede houtsoort halen welke voor de *mundu*, de balkenlaag die de dansvloer ondersteunt. Daar de dansvloer veerkrachtig moet zijn, is hier een speciale houtsoort voor nodig, een houtsoort die lange dunne en zeer taaie staken levert. Bij thuiskomst in de kampong worden de verzamelde balken op de grond uitgelegd om te zien of er genoeg van dit vitale hout aanwezig is. Blijkt er genoeg verzameld te zijn, dan worden de balken bij elkaar gelegd en tegen regen en zon beschermd.

Zo worden dag na dag de benodigde materialen voor het *ugai* verzameld. Na ongeveer tien dagen heeft men het benodigde wel bij elkaar; balken, staanders, hout voor de eigenlijke dansvloer (*anaga*: letterlijk, "zoals ik", witte, gestreepte en rode planken; de staanders, dakbedekking (*domo ada*).

Hierna wacht men nog twee tot drie dagen opdat het hout kan indrogen en men tijdens de bouw niet voor verrassingen komt te staan.

Nu krijgen de vrouwen en de meisjes ook een aandeel in het gebeuren. Hebben ze tot nu toe alleen van een afstand de drukte kunnen en mogen aanzien, nu wordt het hun taak om de *ugai zoauwapa* (de plaats waar het danshuis komt te staan) van gras en ander onkruid te ontdoen. Nadat de aarde ontdaan is van begroeiing wordt de plek gelijk gemaakt. Als afwerking van het gelijk maken van de grond neemt de jeugd bezit van deze plek en gaan er uitbundig op staan dansen waardoor de grond vast getrapt wordt en er een vlak stuk terrein ontstaat. De voorbereiding van de bouw wordt afgesloten met de plechtigheid welke de naam *Iyawanawae maiuga* draagt. Dit woord complex betekent letterlijk: *iya* = *geslachtelijke omgang hebben*; *wa* = *taro*; *na* = *en*; *mai* = *grond*; *uga* = *vrucht*; *wae* = *slaan*. De betekenis kan dan omschreven worden als: *geslachtelijke omgang hebben en taro planten opdat de aarde vruchten geeft*. Deze plechtigheid *iyawanawae maiuga* vindt plaats op de avond volgend op de dag waarop de materiële voorbereidingen getroffen zijn. Op deze avond dansen de jongelui op de kaal gemaakte aarde terwijl de oudere oplettend toekijken. Na verloop van ongeveer een driekwartier wordt er de naam geschreeuwd van een jongeman en een jongevrouw. Zij moeten zich melden bij de deze plechtigheid leidende *sonowi* welke een van zijn vrouwen opdracht geeft de jongevrouw te onderzoeken of zij nog maagd is, of zij reeds gemeenschap gehouden heeft. Valt het resultaat positief uit, dat wil zeggen dat ze nog maagd is, dan krijgen deze jongelui te horen: "Houd gemeenschap op deze plaats en stop het pootgat met menselijk vernuft/verstand: Wordt vele mensen! "Hierna gaan de betreffende jongelui midden op de plek waar het danshuis komt te staan de copulatie voltrekken in bijzijn van alle andere clanleden. Hierbij moet de jongevrouw zo onbeweeglijk mogelijk blijven liggen, "alsof ze als aarde is". De jongevrouw wordt, volgens mijn informanten, vereenzelvigd met *Maimina*, welke ook maagd was bij het ontstaan van de mensen, en pas door de bewerking van de grond door de mensen vrucht kon gaan geven. De vruchtbaarheid van de mens en de grond wordt weer naar zijn oorspronkelijke toestand gebracht. Deze plechtigheid *iyawanawaemauga* stelt dus de oertoestand weer tegenwoordig.

C. DE BOUW VAN HET UGAI

Nadat de sluitingsplechtigheid van de voorbereidende fase gehouden is, gaat in diezelfde nacht een *sonowi* het oerwoud in om verschillende soorten bladeren en dieren te vangen waaruit hij "medicijn" maakt. In deze heldere maannacht, bij voorkeur bij volle maan, voelt hij zich sterk verbonden met *tinawi* en dat verbindt hem met *Emobega*, de stamvader die tot maan geworden is. Hij verhoopt dat deze stamvader hem zal bijstaan in het maken van de "medicijn". Deze "medicijn" is nodig daar men de ervaring heeft dat de huidige moeilijkheden niet meer op eigen kracht op te lossen zijn en men hulp van "buiten" nodig heeft. Het verzamelde wordt verwerkt tot vier soorten "medicijn": de eerste soort is om vrede in oorlogstoestanden te krijgen, om de oorlogsverhoudingen weer naar de oorspronkelijke situatie te brengen waarin men vrij van deze verhoudingen was. De bedreiging van het leven der clan door oorlogsslachtoffers wordt hiermee weggenomen.

De tweede soort is een "medicijn" dat rijke en invloedrijke mensen naar deze kampong en dit danshuis trekt, met de bedoeling dat zij meelevend worden en van hun rijkdommen hier achterlaten opdat deze clan weer het bezit krijgt over *indo*-schelpen en de jongemannen weer kunnen trouwen om aldus het leven van de clan te verzekeren.

De derde soort heeft tot doel om jonge meisjes aan te trekken. De bedoeling is dat de jonge vrouwen hun gedachten op deze kampong en deze clan gaan zetten en met de jongemannen uit deze kampong/clan willen trouwen.

De vierde soort is bedoeld om verbindingen te scheppen met andere clans: opdat de andere clans deze bepaalde clan weer als een waardevolle partner gaan zien.

's Morgens bij het aanbreken van de dag worden de gaten in de grond gegraven waar de *auaga*, de neuten waarop het hele huis komt te rusten, geplant worden. In de gaten worden de vier "medicijn"-soorten gelegd en nu pas worden de *auaga* stevig in de grond gedreven. De *auaga* eindigen ongeveer een halve meter boven de grond in een gaffelvorm. Hierin komen de *mundu*-balken te liggen die zó met de *auaga* verbonden worden dat ze niet uit de gaffel kunnen springen, maar nog wel enigszins in de gaffel kunnen draaien.

Als de *mundu* naar wens bevestigd is worden de oostelijk en westelijk gelegen *mundu* met elkaar verbonden door lange zeer veerkrachtige dunne balken. Zo ontstaat de *mundu senga* (de buik van de *mundu*). Hierop komt een tweede laag van dezelfde lange veerkrachtige dunne balken, maar nu in noord-zuid richting en worden daar aan de betreffende *mundu* bevestigd. Deze dubbele laag, de *wagi mundu*, vormt de dansvloer. De dansvloer heeft een oppervlakte van ongeveer zes bij zes meter. Nadat de dansvloer klaar is gaan enkele mannen proberen of de vloer veerkrachtig genoeg is. Valt de proef bevredigend uit, dan gaat men verder met de bouw van het danshuis, zo niet, dan wordt de vloer opnieuw gelegd. Langs de hele *mundu* worden nu korte gaffelvormige stokken gepland, als ondersteuning van de *mundu*. Halverwege de oost en west *mundu* worden nu palen in de grond gestoken, de *agua bagu* (de lange ruggegraat) waarop de op de eerste dag van de voorbereidingen ceremonieel gekapte boom komt te liggen. Men waakt er zorgvuldig voor dat deze boom de grond niet raakt. Vervolgens worden er rondom planken in de grond gestoken (*kaba maiya*) waardoor er een afgesloten geheel ontstaat. Op de plek waar de oostelijke *agua bagu* staat spaart men een opening uit welke als toegangsdeur gaat fungeren. De noordelijke en zuidelijke wand wordt in oostelijke richting vier tot vijf meter doorgetrokken en aan de oostkant wordt een muur van planken gebouwd met een deur in het midden. De *kubu*, de nokbalk, steekt over deze meest oostelijke muur iets uit met zijn bladerpluim. Men heeft zo de eigenlijke dansvloer welke ongeveer een halve meter boven de grond verheven is, en een gelijkvloers voorportaal welke in de toekomst als uitrustingsvertrek gaat fungeren. Bovenop de wanden komen de *igi budi* (de ringbalken) te liggen. Deze *igi budi* worden met de *kubu vis bendame* verbonden. Op dit geheel komen de gordingen te liggen welke de dakbedekking gaan dragen.

Op deze manier ontstaat een gebouw van tien bij twaalf meter lengte en zes tot zeven meter breedte welke in oost-west richting is opgetrokken, met de ingang aan de oostkant. Dit gebouw is verdeeld in twee grote vertrekken: de dansvloer en het vertrek waar men van de dansinspanningen kan uitrusten. Midden door dit vertrek loopt de *wakita* welke rechtstreeks van de ingang naar de dansvloer leidt.

D. DE OPENING VAN HET DANSHUIS

Wanneer het hele danshuis klaar is gaat de *zaga-zaga me* (de man die waakzaam is) boven op de nok van het danshuis staan en gaat van daar af mededelingen doen aan de mensen die beneden rond het danshuis verzameld zijn. Hij geeft een samenvatting van al datgene wat nodig is om het danshuis geslaagd te doen zijn en spoort de mensen aan om varkens te gaan verzorgen (*wogo mundiya*), om nieuw tuinen te beplanten (*muwa pitiya*), om op zoek te gaan naar waardevolle schelpen (*kigi ebaiya*), om vallen te zetten in het bos opdat men koeskoes vangt (*so tuya*) en om de huizen te verbeteren en indien nodig om nieuw huizen te bouwen (*i zoaiya*). Tot slot wordt men aangespoord om in dienst van andere clans te gaan werken om op deze manier aan schelpen te komen (*kigi mininu ota me duwa diya*).

Na zijn speech komt de man naar beneden en gaat aan weerszijde van de *wakita* de plaats in orde maken om daar eventuele gasten te ontvangen. De volgende dag gaat iedereen het bos in om brandhout te zoeken om de te verwachten gasten te kunnen ontvangen in een warm huis. Op de dag waarop het danshuis voor het eerst in gebruik genomen wordt, voert men een varken aan van middelbare grootte en dat wordt voor de deur van het *ugai* geslacht. Nu mag men het danshuis betreden en wordt er vijf dagen lang ononderbroken gedanst (*ugai mbeaya* of *ugai wagikibiya*). Het dansen vindt vooral 's nachts plaats, wanneer de zon reeds onder gegaan is. In het danshuis is het dan donker. Om toch enige verlichting op de dansvloer te hebben, staan de vrouwen en de jonge meisjes in een kring aan de buitenwand van de dansvloer en houden een flambouw (*tambu*) van riet in de hand. De mannen hebben zich in het midden van het dansvloeroppervlak verzameld waar de eigenlijke dans plaats vindt. Terwijl men zeer melodieuze en ritmische gezangen te berde brengt, welke over het algemeen een seksuele betekenis hebben, probeert men door het ritmisch op en neer springen de dansvloer zo ver door te laten zwiepen dat hij met een luide klap de grond raakt. Indien er genoeg mannen aanwezig zijn is het klappen van de vloer tegen de grond tot ver in de omtrek te horen. Dit op en neer springen wordt afgewisseld door onder begeleiding van wat langzamere melodieën in ritmische gang op de dansvloer in het rond te lopen. Bij deze fase van de dans draaien de mannen tegen de wijzers van de klok in en de vrouwen blijven nu niet op hun plaats staan, maar draaien met de wijzers van de klok mee om de mannen heen. De mannen zijn vaak prachtig uitgedost en hebben in hun linkerhand de boog en een bundel pijlen terwijl men in de rechterhand een eenzame pijl vasthoudt. Bij dit om elkaar heen draaien kan het gebeuren dat een van de meisjes een pijl uit de hand van een jongeman trekt en ermee naar buiten gaat. Dit is een uitnodiging aan de jongen om haar te volgen en om buiten de gemeenschap met haar te hebben.

Dit dansen gaat door totdat de eerste zonnestralen door de ingang van het danshuis vallen. Al die tijd houden de oudere vrouwen de jonge meisjes in de gaten of ze niet een pijl uit de hand van een jongeman van de eigen clan trekken. De meisjes moeten hun keus maken uit de aanwezige gasten van de andere dorpen en clans.

Op mijn vraag aan *Hatipame Bedau* wat hiervan de bedoeling was gaf hij mij een antwoord dat het erop neer kwam dat *Maimina* weer bevrucht moet worden opdat de tuinen weer op zullen leveren en opdat de clan weer zal toenemen in leven. Hij verwees ook naar de Mbubambaba-mythe als een verklaring voor hetgeen wat op de dansvloer plaatsvindt. Verder voegde hij eraan toe dat juist in het om elkaar heen draaien van de mannen en de vrouwen nieuw leven ontstaat. Op grond van deze gegevens lijkt het mij geen conclusie die buiten zijn premissen gaat door te stellen dat het dansen op de vloer, en de vloer elke keer met een klap op de grond te brengen een afbeelding is van de copulatie en dat het om elkaar ronddraaien van de mannen en de vrouwen een afbeelding is van het samentlonteren van het mannelijk en vrouwelijke bloed na de copulatie waaruit de vrucht tevoorschijn komt. Het is alleen opvallend dat de gedachte van het om elkaar heen draaien van bloed welke de conceptie tot gevolg heeft bij het ontstaan van de mens in de schoot zijner moeder als een gegevenheid aangenomen wordt, maar dat hier niet het vrouwelijke om het mannelijke draait, maar het mannelijke om het vrouwelijke. Het gebeuren in en rond het danshuis is een poging de oorsprongsbaring van de aardmoeder terug te roepen, is een terugkeer naar de oorsprongssituatie, een poging tot herstel van de oorspronkelijke orde.

Op de zesde dag wordt de ingang van het danshuis afgesloten (*ugai duna hauga maiya*) door de *zaga zaga me*, en het danshuis blijft nu zes tot zeven maanden gesloten. Deze zes tot zeven maanden moeten door de bewoners van de kampong gebruikt worden om allerlei zaken te regelen en om echt waardig te zijn om weer aan de oorsprongssituatie deel te kunnen hebben. Daarvoor is nodig dat de mens zelf ook zich inspant om die oorsprongssituatie voor zichzelf te verwerklijken.

E. DE TIJD TUSSEN OPENING EN HEROPENING

In deze tijd is iedereen bezig om schoon schip te maken, men probeert om alle gemeenschappelijke en persoonlijke schulden af te lossen. Tevens gaat men op weg om de schuldenaren aan te manen om van hun kant ook de schulden af te betalen. In deze tijd komen dan ook nogal wat rechtsgedingen voor en worden heel wat oude zaken weer opgerakeld. Eventuele oorlogsschulden die zich niet meer laten betalen worden afgelost door mens tegenover mens te zetten. In Bidogai is het voorgekomen, toen men in 1972 druk bezig was om deze fase van het danshuisgebeuren rond te maken, dat de tegenpartij welke van een vorige oorlog nog een leven achterstond, geen betaling in varkens wilde aannemen. Om toch deze kwestie uit de wereld te kunnen helpen hebben de Bedau van Bidogai toen een van hun jongemannen gepijld en overgedragen aan de tegenpartij als oorlogsslachtoffer. Dit werd geaccepteerd en hiermee was het evenwicht van leven tussen deze twee clans weer hersteld.

Het geheel van schulden wordt in vier afdelingen verdeeld: Op de eerste plaats de schulden welke voortkomen vanwege de tuin; *indonoga maiya*: "het neerleggen van het uit de tuin gegeten hebben". Op de tweede plaats staan de schulden welke er bestaan vanwege de vrouwen; *minaugi maiya*: het neerleggen van de rode aarde der vrouwen (de precieze betekenis kon men mij niet duidelijk maken, het houdt echter verband met de aanvulling op de bruidsprijs vanwege geboorte van een kind) De derde categorie schulden houdt verband met de varkens; *wogonoga maiya*: het neerleggen van gegeten varkensvlees en van de schulden die door varkens ontstaan zijn, doordat de varkens illegaal uit andermans tuin gegeten hebben.

De laatste soort schulden zijn vaak het lastigste te voldoen, het zijn de schulden die ontstaan zijn vanwege oorlog *mbodeugi maiya*: de rode aarde van de oorlog neerleggen. Dit laatste betekent dat men het bloed moet vergoeden; men moet het evenwicht van leven, zowel met de vijand van de oorlog als met de medestanders die een leven te betreuren hebben, weer herstellen.

Al deze schulden moeten, minstens in aanzet, bijgelegd en afgehandeld zijn voordat het danshuis definitief geopend, of liever geopend kan worden. In deze fase is het nog niet noodzakelijk dat alles reeds zijn definitieve beslissing gevonden heeft. De onderhandelingen moeten echter al wel een serieus stadium bereikt hebben en de fase van terrein verkennen en elkaar aftasten te boven zijn gekomen. Wanneer nu alle onderhandelingen op gang zijn gekomen en de omgeving er van overtuigd is geraakt dat deze clan er serieus werk van gaat maken, kan de heropening van het danshuis plaats vinden, omdat het gevaar dat andere clans herrie gaan schoppen tot een minimum beperkt is.

F. DE HEROPENING VAN HET UGAI: MBAE NGA WOGO NUYA (VERBODEN HIERNA NOG VARKENSVLEES TE ETEN)

Op de dag die door de *zaga zaga me* is vastgesteld, verzamelen de leden van de clan die in deze kampong wonen zich op een plaats vlak bij het *ugai*. De vrouwen zijn al vroeg naar de tuin geweest om daar de laatste hand te leggen aan het bestand van de nieuwe tuin. De mannen halen de taro uit de tuin bij het eigen huis en kappen een stel bananenbomen om de bananentrossen te kunnen lossen. Deze worden door de mannen naar het terrein bij het *ugai* verzameld. De vrouwen komen uit de tuin met zoete aardappelen, welke niet van de nieuwe opbrengst mogen zijn, maar nog restant van de vorige aanplant is. De mannen brengen ook een paar halfwas varkens naar de *ugai*. Voordat nu de varkens gedood worden graaft de *zaga zaga me* een smal maar diep gat in de grond op het erf voor het *ugai*. In deze kuil doet hij drie soorten "medicijn": het eerste dat de vrede moet bewerkstelligen (*mbode dode*): het tweede dat een goede varkensfok moet garanderen (*bupa dode*: opmerkenswaard is dat hier de term *bupa* gebruikt wordt. *Bupa* is het bamboemesje dat gebruikt wordt bij het slachten van de varkens. Hiermee heeft men een aanduiding dat deze varkens specifiek voor

de slacht bij het eigenlijke grote feest bestemd zijn); het derde dat bescherming van *Emo* moet garanderen (*Emo hoe zatiya dode*: tot *Emo* gericht worden). Nadat deze "medicijn" onderin de kuil gelegd is wordt hier bovenop een paal en een cordeline (*zadohoga*) geplant. Deze paal tezamen met de *zadohoga* draagt de naam *wogo sima* (*wogo*= varken; *sima* is de aoristus van het werkwoord *si-miya* = verzamelen, maar dan een echte "a-horistus" dat wil zeggen onbepaald ten aanzien van persoon, getal, genus verbi; allen ten aanzien van de tijd is er enige begrensdheid, de aoristus speelt in het verleden). Aan deze paal worden de varkens gebonden alvorens ze gepijld worden. Deze *wogo sima* vormt het centrum van het feest rond *ugai*, het is het symbool van het feest. Deki Sondegau verwoordde het in het Indonesisch als volgt: "*Tiang itu namanya wogo sima. Sima itu artinya: pusat pesta/lambang pesta*" (= Die paal heet *wogo sima*. *Sima* betekent verzamelen: het centrum en het symbool van het feest)

Nadat de varkens gepijld zijn worden er afhankelijk van het aantal aanwezigen smoorkuilen gemaakt. De bereiding van het eten verloopt op dezelfde wijze als in het hoofdstuk van "de tuin en het voedsel" sub D beschreven is.

Op de dag van het slachten nemen alleen de mannen deel aan het eten van varkensvlees. De vrouwen mogen op deze dag hier niet van genieten, al krijgen ze wel hun deel taro, de zoete aardappelen en de bananen.

De dag na het slachten van de varkens, nadat men de nacht heeft doorgebracht in het danshuis, is de dag van de vrouwen. Deze dag wordt "*zipu diya*" genoemd, hetgeen een verkorting is van het langere "*wogo zipu diya*". Dit laatste duidt een onderling uitwisselen van vlees aan. Hiermee wordt er een eenheid geschapen tussen de vrouwen van de clanleden welke niet tot de clan van de man gerekend worden maar als een daar buiten gelegen kring welke wel ten nauwste bij en op de clan van de man betrokken is.

De derde dag wordt *Aigi zipu diya* genoemd. De betekenis is letterlijk: steeds naar het draagnet omhangende (*aigi*) met elkaar omgaan (*zipu diya*). Dit verwijst al naar de gebeurtenissen op de vierde dag waarop de bruidsprijzen geregeld worden, of althans afspraken gemaakt worden voor de betaling van de huwelijken die al gesloten zijn of in de afgelopen maanden gepland zijn geworden. Hiermee is het danshuis definitief heropend en blijft het geopend totdat het na de sluitingsplechtigheden vernietigd wordt. In deze tijd welke twee tot drie jaar in beslag kan nemen moeten alle zaken in orde gebracht worden. Vóór dat het sluitingsfeest gehouden wordt, moeten alle vormen van schuld afgelost zijn. Deze tijd is de grote zuiveringstijd waarin de oude verhalen verteld worden in de huizen en gezongen worden in het danshuis. In deze tijd wordt de weg der vaderen opnieuw in herinnering gebracht en opgeroepen om daar nu aan trouw te blijven.

G. HET SLUITINGSFEEST; HOA UGA NUYA (WARE RODE AARDE ETEN)

Wanneer na verloop van tijd er een sfeer geschapen is waarin alle clanleden in rust kunnen leven omdat alle schulden afbetaald zijn bepaalt de *zaga-zaga me* een dag waarop het danshuis definitief gesloten zal worden. 's Avonds voordat de sluitingsplechtigheden plaats zullen vinden komen de mensen al met de op-brengst van de tuin naar het terrein bij het *ugai*. Hier staat een platform opgesteld en daar komen de taro-knollen op te liggen. De groente en de zoete aardappelen komen in de draagnetten aan het danshuis te hangen. De hele nacht is het een drukte van belang in het danshuis omdat er nu ook mensen van buiten de eigen clan van harte welkom zijn. Het is een uiting van de goede verhoudingen die nu weer hersteld zijn. Bij het aanbreken van de nieuwe dag, bij de eerste zonnestralen die de ingang van het danshuis binnendringen gaat de *sono-wi* die de plechtigheid leidt, de *zaga-zaga me*, naar buiten en gaat boven op de nok van het danshuis staan. Hij kijkt hierbij naar het oosten, in de richting van de opkomende zon. Als in trance springt hij op het dak op en neer, als-

of het dak voor hem gelijk is aan de dansvloer in het *ugai*. Luidkeels zingend wordt het oorsprongsverhaal verteld; aan het einde van het oorsprongsverhaal worden dan, als climax, de dorpen die ver weg in het oosten liggen genoemd waarbij telkens als een refrein te horen is dat de stamouders nu daar zijn aangekomen. Men kan hun tocht als ware op de voet volgen van het oosten uit naar de kampong waar het feest gehouden wordt. De mensen die beneden op het plein rond het danshuis staan antwoorden elke keer met een machtig "ea", "het is waar". Op het moment, dat volgens de *sonowi* op het dak, de stamouders in het dorp aankomen, springt hij van het dak af, kapt de verdroogde pluim bladeren van de nokbalk af, houdt de pluim in zijn linkerhand waarmee hij de boog omvat houdt en schiet het grootste varken dood dat aan de *wogo sima*-paal gebonden staat. Dit varken moet in het hart getroffen worden zodat het bloed rijkelijk naar buiten spuit. De pluim van gedroogde bladeren wordt in het bloed gedoopt en tegen de deurposten van het danshuis aangeslagen. Nu pijlen al degenen die varkens aangeleverd hebben hun varkens terwijl de jongemannen en de vrouwen het danshuis afbreken. Dit hout wordt nu gebruikt om de brandstapel te maken waarop de varkens de haren afgeschroeid worden en de stenen heet gemaakt voor gebruik in de smoorkuil (*domo mbeagapa*). Nadat het eten gemeenschappelijk gesmoord is wordt een gedeelte gezamenlijk gegeten terwijl de rest, waaronder het grootste deel van het vlees mee naar huis genomen wordt om daar in de familiekring gegeten te worden. Het hout dat nog van het danshuis over is wordt mee genomen naar de verschillende woningen om daar gebruikt te worden voor de nachtverwarming. Na een dag mag er geen hout meer over zijn dat bij het danshuis gebruikt is.

Bij de sluiting van het danshuis in Bidogai was ik uitgenodigd, maar men had mij gevraagd om de bandrecorder en het fototoestel thuis te laten, zodat ik voor bovenstaande op tijdens de gebeurtenis snel op geschreven notities en op mijn geheugen moest afgaan.

Hetgeen hier weergegeven is met betrekking tot de gebeurtenissen rond het *ugai* is een weergave van dat wat wij gezien heb in Bidogai. Ik meen echter dat het, het verloop van de gebeurtenissen rond het danshuis weergeeft welke van gelding is voor heel Kemandoga en Dugindoga al zal men hier of daar wel kleine variaties aan treffen.

H. EEN POGING TOT INTERPRETATIE EN KORTE DUIDING

Als we het geheel van het gebeuren rond het danshuis overzien, dan dringt zich bij mij het gevoel op dat het uiteindelijk gaat om een terugkeren naar de oorspronkelijke situatie. In die oorspronkelijke situatie kan een verscheidenheid ontdekt worden welke de basis vormt van alle sociale en natuurlijke orde. In het leven zoals dat geleid wordt ziet de Moni een zich steeds verder verwijderen van deze oorspronkelijke situatie, wat een verstoring van de verhoudingen inhoudt en tot chaos leidt.

Het danshuis (dat ruwweg genomen een keer per generatie gebouwd wordt in een clan) kan men dan ook beschouwen als een terugkeren uit de chaos naar de oorsprong: het dansen op de verende dansvloer is als de copulatie waardoor leven ontstaat en de dood als verstoring van orde of leven wordt opgeheven. Door hetgeen Hatipame Bedau vertelde (zie blz. 89) werd mijn aandacht gericht op de mythe van Mbubumbaba en wel op de rol die *dinguname* daarin speelt. Deze kleine rat opent elke keer weer de toekomst voor degenen die hem volgen; hij kruipt in gaten en daardoor houdt hij steeds weer de toekomst en het leven open. Zou dit in dit verband geïnterpreteerd mogen worden in dit verband als een copulatie met de "grondmoeder", met *Maimina* waarvan we allen voor ons leven afhankelijk zijn? De rol van de stenen bij *wangogome*, waarmee op rotsen wordt geslagen en die als het ware de nieuwe vallei openlegt. Kan dat geen zin geven aan de ervaring van het afgeweken zijn van de leefregels der voorvaders? waaruit de wil groeit om terug te keren naar de oorspronkelijke situatie via het danshuis? De ervaring dat men schijnbaar op een dood punt gekomen is; dat men voor een muur van onvruchtbaarheid staat welke alleen door een levengevende daad te stellen kan

ombuigen naar een nieuwe situatie waarin het leven zich weer geborgen weet en zich kan ontplooi-
en?

Is het niet zo dat de sociale orde een georganiseerd geheel is van verschillen en dat juist van deze verschillen de harmonie en het evenwicht afhankelijk zijn? Het opheffen van deze verschillen, waardoor de clan zich onderscheidt van de andere, betekent de verbrokkeling van waarden en hiërarchieën (in de betekenis van “heilige heerschappij”, heilige ordening) en de opheffing van het gevoel voor het verschil tussen goed en kwaad. Dit kan teniet gedaan worden door een zuiverende daad. En dit wijst naar het gebeuren rond het danshuis als cultusplaats; terugkeer naar het begin, de oertoestand wordt weer in herinnering gebracht en present gesteld. Uiteindelijk gaat het ook hier om het leven, hoe kan het leven behouden blijven en zeker gesteld worden voor de clan.

11. ENKELE ZAKEN IN VERBAND MET OORLOG EN OORLOGSVERHOUDINGEN

In dit hoofdstuk wilde ik oorspronkelijk het verloop schetsen van een oorlog. Ik ben hiervan teruggekomen omdat ik van mening ben dat het verloop van een oorlog op zich niet zo interessant is als de redenen waarom een oorlog uitbreekt en hoe de onderlinge verhoudingen daardoor vertroebeld worden. Ik wil dan ook in dit hoofdstuk enkele concrete oorlogsverhoudingen in hun ontwikkeling volgen en aangeven hoe deze situaties ontstaan zijn.

Oorlog is een belangrijk gegeven in het leven der Moni. Het is een zo veelvuldig voorkomend verschijnsel dat er in een officieel rapport letterlijk staat: Het beste is om een pagar (= omheining) om het hele Moni-gebied te zetten en laat ze dan zichzelf maar uitmoorden". Ik hoop dat het duidelijk geworden is in heel het voorafgaande dat ik deze mening niet deel. Toch betekent het wel hoe het leven van de Moni op een buitenstaander afkomt. Naar mijn mening zijn de veelvuldig voorkomende oorlogen, alhoewel er ook in deze een ontwikkeling te bespeuren valt naar een afname van de oorlogvoering, een van de uitingen van de strijd om het bestaan, van de strijd om het behoud van het evenwicht van leven.

Dat hier vaak andere normen, dan in onze maatschappij, worden aangelegd is vanzelfsprekend. Maar ook in onze cultuur vinden "oorlogen" plaats welke echter meestal niet bloedig zijn, maar wel effectief.

A. OORLOG MET ALS OORZAAK EEN GEVAL VAN OVERSPEL (*TUBAGA*).

In het jaar 1970 heeft een man van de stam der Ugunduni, die afkomstig is uit de *Beoga*-vallei een vrouw uitgehuwelijkt aan een Moni die woonachtig is in het dorp *Kudapa*. De bruidsprijs is echter nog niet overhandigd daar de Ugunduni andere eisen stellen aan de schelpen dan de Moni. In 1974 laadt de vrouw de verdenking op zich van *tubaga* bedreven te hebben. Haar echtgenoot meent voldoende bewijzen hiervoor in handen te hebben om maatregelen te kunnen nemen. Hij doodt zijn vrouw door haar de hals af te snijden, haar darmen weg te nemen en weg te werpen en haar de geslachtsdelen weg te snijden. Nu komt hij echter in moeilijkheden omdat de bruidsprijs nog niet door hem betaald is. De familie van de vrouw komt bij hem op bezoek, eist genoegdoening: ofwel een de Ugunduni acceptabele bruidsprijs te betalen, ofwel een leven in ruil te geven voor het leven dat hij eigenmachtig genomen heeft, opdat het levensevenwicht niet verstoord zal blijven. Indien de bruidsprijs geregeld was geweest, zouden deze problemen niet ontstaan zijn. Dan zou het leven van de vrouw haar tegenwicht gevonden hebben in de bruidsprijs die elke gebruikt had kunnen worden om deze vrouw door een andere te vervangen om zo de hoeveelheid leven der Ugunduni stabiel te laten blijven.

De clangenoten van de echtgenoot in *Kudapa* zijn het met de redenering van *Ugunduni* eens en willen de betreffende man aan de *Ugunduni* van de *Beoga* uitleveren. Hier steken echter de *Sani* van de kampong *Sambidi* een spaak in het wiel. Zij verlenen deze man, die bekend staat als een zeer goede krijger, asiel in hun dorp en hij wordt opgenomen in de clan der *Sani*. Tijdens zijn verblijf in de kampong *Sambidi* huwt de vluchteling nog twee vrouwen waaronder een weduwe (*Depa mina*) welke reeds een opgeschoten zoon heeft. De betreffende man krijgt met zijn stiefzoon ruzie om een varken. Men wordt het er niet over eens wie nu eigenlijk de eigenaar van het betreffende varken is, en in zijn woede over het gedrag van zijn stiefvader die hem zijn rechten betwist, pijlt de stiefzoon de man zodanig dat hij aan de verwondingen overlijdt.

De mensen van *Kudapa*, die steeds hopen het geschil met de *Ugunduni* via deze man op te kunnen lossen, beschouwen de man nog steeds als een lid van hun clan en hebben nu een verstoring van evenwicht met de *Sani*, die nu in de schuld staan bij de mensen van *Kudapa*.

Alle onderhandelingen lopen op niets uit en op 3 februari 1975 breekt er een oorlog uit tussen de *Sani* en de mensen van *Kudapa*. De burenen van *Kudapa*, de mensen uit de *Minundoga* sluiten zich bij hen aan daar zij ook nog een appeltje te schillen hadden met de *Sani*. Zij beschouwen zich echter niet als een zelfstandige strijdmacht, maar als een groep die onder de verantwoordelijkheid van de mensen van *Kudapa* mee strijdt. Het resultaat van anderhalve dag vechten is dat er aan de kant van de *Sani* acht doden meer vallen dan aan de kant van de oorlogsbond *Kudapa-Minundoga*. Deze laatste heeft echter onder de gesneuvelde een grote *sonowi* van de *Minundoga* te betreuren.

Het resultaat van de strijd is dat nu de mensen van *Kudapa* naar twee kanten in de schuld zijn komen te staan: naar de *Sani* heeft men een schuld van zeven mensen (acht krijgers min de ene mans die door zijn stiefzoon gedood is), en naar de mensen van *Minundoga* heeft men een schuld van een *sonowi*, welke hoger gewaardeerd wordt dan een gewone krijger.

De *sonowi* van *Kudapa* biedt de mensen van de *Minundoga* drie *indo*-schelpen aan, maar deze weigeren dit aanbod en houden vast aan het oude adagium: mens om mens. Om dat te bereiken pijlen ze op 8 februari 1975 een man van *Kudapa*. Hun doel wordt echter niet bereikt doordat de man niet dodelijk getroffen is en daarmee blijft het evenwicht van leven verstoord.

De *Sani* willen een eind aan de kwestie maken door overeenstemming te bereiken via onderhandelingen, maar dat is nu niet mogelijk, omdat de oorlogsbond *Kudapa-Minundoga* uit elkaar ligt. Ten einde raad willen de *Sani* dan maar de oorlog hervatten opdat de stand gelijk wordt. Indien de gepeijde man van *Kudapa* gestorven zou zijn, zou de oorlogsbond hersteld wezen en zou men door gezamenlijke afbetaling de schuld aan de *Sani* hebben kunnen voldoen. Dit is nu echter niet het geval.

De *sonowi* van *Kudapa* wil nu echter de oorlog met de *Sani* niet hervatten en om een oplossing te vinden geeft hij een *indo*-schelp uit de allerhoogste klasse aan de mensen van *Mbadaimai* op de belofte dat hij twee *indo*-schelpen van een lagere klasse ervoor terug krijgt. Van deze twee mindere *indo*-schelpen wil hij er een aan de *Sani* geven als blijk van goede wil en een aan de mensen van de *Minundoga*, in de hoop dat men nu een betaling zal accepteren. Deze plannen lopen allemaal op niets uit, omdat de hoogst geklasseerde *indo*-schelp welke aan de mensen van *Mbadaimai* gegeven was door de mensen van de kampong *Zoambidi* gestolen wordt. Dit heeft tot gevolg dat er nu nog meer clans bij de kwestie betrokken zijn.

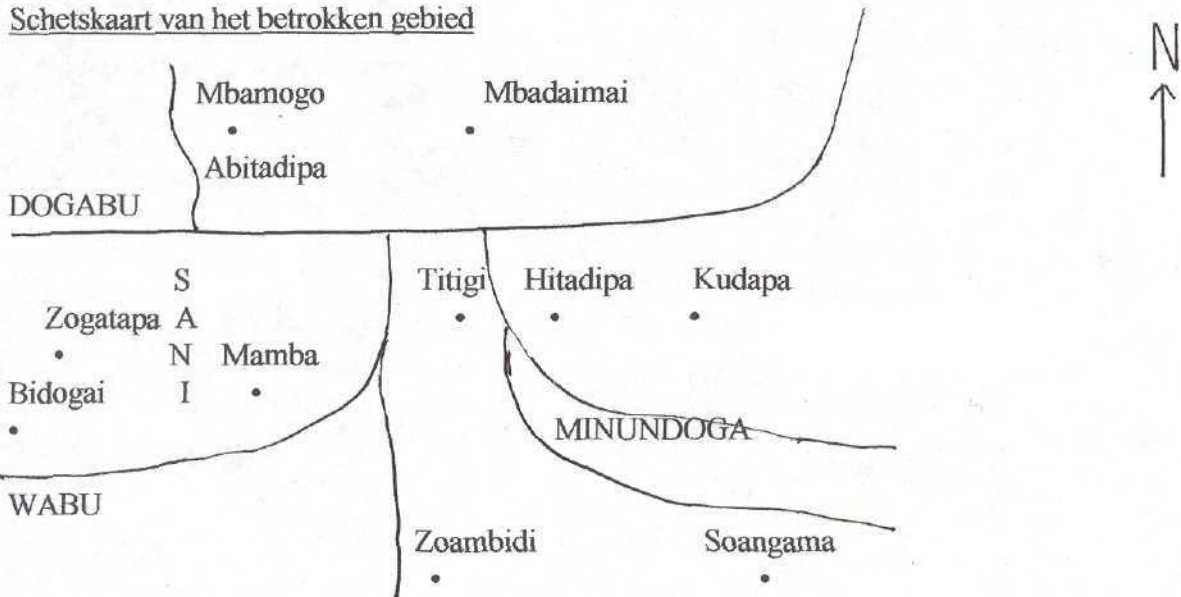
In *Bidogai* was men van mening dat *Zoambidi* dat gedaan had om twee redenen:

1. *Mbadaimai* stond nog in de schuld bij *Zoambidi*. Men heeft de kans schoon gezien om deze oude rekening te vereffenen door de *indo*-schelp te stelen, waardoor men tegelijkertijd moeilijkheden veroorzaakt tussen *Kudapa* en *Mbadaimai*.
2. Bovendien zouden de *Zoani* van de kampong *Zoambidi* door de mensen van de *Minundoga* aan gespoord zijn om deze *indo*-schelp te stelen opdat de mensen van *Kudapa* niet in staat zouden zijn de oorlogsschuld te betalen en men van de *Minundoga* nog steeds in zijn recht zou staan om een mensenleven van *Kudapa* te nemen om het evenwicht te herstellen dat tijdens de oorlog met de *Sani* verstoord is geraakt.

Voor de 17^e februari moeten de mensen van *Kudapa* en van de *Minundoga* tot een vergelijk gekomen zijn daar op 17 februari men mij komt vertellen dat er een schadelijke geest (*tau*) onderweg is van *Kudapa* naar *Zogatapa*. Het is de geest van een man die *minaba* (black magic) gegeten heft en nu op zoek is naar de man die hem dat geleverd heeft. De mensen van *Zogatapa* en *Bidogai* zijn erg op hun hoede en bewaken alle toegangswegen naar hun grondgebied.

Volgens *Deki Sondegau*, de hoofdkatechist van de *Dugindoga*, houdt de *Sani* en *Kudapa-Minundoga* nog indo-schelpen achter de hand maar willen ze die nog niet gebruiken. Tevens hebben de mensen van *Zogatapa*, de *Sondegau*, de zijde van de *Sani* versterkt, en zij zijn het die in feite de *sonowi* van *Minundoga* gedood hebben. dit gerucht zou er op wijzen dat men op wraak zint en dat *Kudapa-Minundoga* eigenlijk een beperkte oorlog wil met *Zogatapa* om eventueel betaling te kunnen eisen van de oorlogsbond *Bidogai-Zogatapa* op dat men deze betaling door zou kunnen geven aan de mensen van *Minundoga*.

Schetskaart van het betrokken gebied



Op 22 februari 1975 hebben de mensen van *Kudapa* als teken van goede wil toch nog een *indo-schelp* aan de *Sani* gegeven. Volgens mijn informatie hield men er echter nog twee achter de hand welke vermoedelijk voor de mensen van de *Minundoga* bestemd zijn.

Uiteindelijk waren bij deze kwestie bijna alle clans van de *Dugindoga* betrokken. Het schiep een sfeer waarbij de angst en het onderlinge wantrouwen hoogtij vierden. Halverwege 1975 gaf *Kudapa-Minundoga* een teken dat men het zat was, doordat men gezamenlijk een danshuis wilde gaan bouwen. De voorbereidingen waren in volle gang om alle kwesties uit de wereld te helpen. Men gaf aan de *Sani* te kennen dat men wel vrede wilde sluiten en dat men daartoe varkens zou gaan fokken en opkopen. Dit voorstel werd door de *Sani* geaccepteerd. De datum van de vredessluiting werd vastgesteld op 29 maart 1976. De plaats was *Mamba*.

Enkele dagen voordat de dag van de vredessluiting aanbrak waren de mensen van *Mamba* druk bezig om het terrein in orde te maken. Men maakte met vereende krachten een stuk grond vlak van ongeveer vijftig bij honderdtwintig meter. Aan de noordzijde van het terrein werd een stelling gebouwd van ongeveer een meter hoogte en zo lang als het veld was. Het bestond uit boomstammen die op deze hoogte bevestigd waren op staanders welke om de tien meter in de grond gezet waren. In de avond voordat de vrede gesloten zou worden brachten degenen die varkens moesten leveren voor de betaling der doden, hun varkens in het donker naar het bos dat vlak bij het terrein gelegen is. Hier verstopten ze de varkens welke alle aan een lange paal gebonden waren.

Op de dag zelf, voordat de zon opkwam was er een groepje van vijf mensen al op het terrein aanwezig. Zij bevonden zich midden op het veld. Twee van hen stonden als standbeelden en de drie an-

deren zaten gehurkt op de grond. Het waren de vertegenwoordigers van de twee oorlogvoerende partijen. Tegen half acht kwamen de eerste groepen mensen die zich allen presenteerden door het veld op te stormen en rond het groepje mannen een rondedans uit te voeren (*waitiya*). Hiermee gaven ze hun visitekaartje af. Nadat zo alle groepen zich tegen tien uur gemeld hadden, werden de varkens, nog steeds aan de stok gebonden, tegen de horizontale balk geplaatst, zodat de stok scheef tegen de horizontale boom stond en de varkens aan de stok hangend min of meer vrij van de grond bleven. In totaal werden er 195 varkens aangevoerd.

De oorlogsaanvoerder van de partij die betalen moest ging daarop in het midden van het veld staan en riep de naam van de vrouw die een bepaald varken de laatste tijd verzorgd had. Hierop gingen vier stevige jongemannen naar het betreffende varken toe en namen de stok waaraan het varken hing op de schouders en brachten het varken naar het midden van het terrein. Dit werd herhaald totdat er drie of vier varkens op een rij aan de stokken midden op het veld door de jongemannen omhoog gehouden werden, zodat iedereen de varkens kon zien en waarderen. Vervolgens liep de oorlogsleider twee keer rond de varkens waarbij hij de tweede keer met een bosje casuarisveren op de varkens sloeg en bij ieder varken afriep voor wie het bestemd was. Degene die het varken moest ontvangen gaf blijk van zijn instemming door luidkeels "wa wa" te roepen. Hierna werd het varken naar hem toegebracht. Dit ging door totdat alle varkens hun bestemming gekregen hadden.

Er dreigde even een kink in de kabel te komen doordat een jongen van twaalf jaar, de zoon van een gevallen krijger, protesteerde dat men hem een te klein varken wilde geven. Men probeerde hem, daar hij toch maar een jongen was met een kleinigheid tevreden te stellen, maar dat werd door hem niet genomen en uiteindelijk kreeg hij het varken waar hij recht op had.

Nadat alle varkens op deze manier verdeeld waren, ging iedereen naar huis. Het varken dat op deze titel verkregen was moest diezelfde dag gedood worden en gegeten; men mocht het niet gebruiken om verder mee te fokken.

Opvallend was dat de varkens door beide partijen verdeeld werden. Met deze plechtigheid, welke op mij een diepe indruk gemaakt heeft, was de bovenstaande kwestie uit de wereld geholpen.

B. OORLOG MET ALS OORZAAK EEN OUDE OORLOGSSCHULD

In 1963 is er een oorlog geweest tussen de *Bedau* en de *Zoani*, waarbij de stand aan slachtoffers niet gelijk gekomen is. Men heeft toen het evenwicht hersteld via betaling: de *Bedau* stonden voor en moesten dus betalen. Door de *Bedau* van *Bidai* werd betaald:

1 *indo*-schelp en 42 andere waardevolle schelpen plus zes varkens.

Door de *Bedau* van *Bidogai* werd betaald:

1 *indo*-schelp (met de naam *puyabaga*) en 4 varkens plus 1 leven.

Later werd de *indo*-schelp *puyabaga* teruggenomen door *Sitiwakigi* en *Kendetagani*, welke beiden tot de *Bedau*-clan behoren.

Deze kwestie werd op 18 oktober 1976 weer opgerakeld door *Piet Bedau* omdat hij een meisje van de *Zoani* als tweede vrouw wil nemen. De *Zoani* hebben daar geen bezwaar tegen op voorwaarde dat hij deze kwestie die nog uit 1963 stamt weer naar boven haalt. In 1976 hebben de *Zoani* een oorlogsverhouding met de *Bedau/Sondegau*: met de mensen van *Zanemba* en met de mensen van *Kobosiga*. Belangrijk is om te weten dat de *Zoani* als clan de rijkste clan van heel de *Dugindoga* is. Iedere ander clan staat daarom op gespannen voet met hen. Op 18 december 1978 hoorde ik het vervolg van het rechtsgeding dat in 1976 gehouden was: Een jongen van de *Zoani* is plotseling verdwenen. Men heeft hem nog gezocht, maar men heeft geen spoor van hem kunnen terugvinden. De *Zoani* beschuldigen nu de *Sondegau* van *Zogatapa* van moord. Elk bewijs hiervoor ontbreekt, maar het wantrouwen is er vanwege het restant van de oorlogsschuld welke reeds uit 1963 dateert.

Deze kwestie wordt nu vermengd met een vrouwenkwestie. Een *Sondegau* heeft een aantal jaren geleden een *Zoani*-meisje getrouwd, dat de *Zoani* nu terug willen hebben omdat er voor haar iemand is die een hoger gekwalificeerde *indo*-schelp wil neerleggen. Om dit te bewerken willen de *Zoani* de *indo*-schelp welke vroeger voor dit meisje betaald is, en welke nu in het bezit is van *Bosko Zoani*, aan de *Sondegau* retourneren. Door de echtgenoot van het meisje, die grote moeilijkheden voorziet, wordt toestemming gegeven en het meisje keert met haar zoontje terug naar de *Zoani*. Dit is helemaal tegen de zin van *Bernardus Sondegau*, een van de opkomende sterren van het *Sondegau-firmament*. Om zijn macht te tonen neemt hij de *indo*-schelp weg uit de *ombo* van degene aan wie de schelp overhandigd is, namelijk uit de *ombo* van de *sonowi Dutadi Sondegau*. In noodweer gaat *Bernardus* op weg om de *indo*-schelp bij de *Zoani* terug te brengen en tegelijkertijd om zijn dreigement uit te voeren dat hij *Filipus Tipagau*, die hem de schelp heeft zien stelen, zou pijnen. Op weg naar het *Zoani-gebied* moet hij de rivier de *Wabu* oversteken die vanwege de enorme regenval zeer veel water bevat en heftige stroom vertoont. Hij probeert toch de rivier te doorwaden en verdrinkt hierbij. Met hem verdwijnt ook de *indo*-schelp *Peagotagi* in het water en wordt tezamen met *Bernardus* door het water meegesleurd. Dit alles gebeurt al op het grondgebied van de *Zoani* die daarom door de *Sondegau* aansprakelijk gesteld worden voor het verlies van twee levens: *Bernardus* en het leven dat door de *indo*-schelp gerepresenteerd wordt. De *Zoani* staan nu dus in de schuld bij de *Sondegau* en er ontstaat een geregelde oorlog tussen deze twee groepen. In de veldslag die volgt worden 45 mensen gepijld. Tot in 1982 is deze kwestie nog slepend en bestaat er tussen de *Zoani* en de *Sondegau* een gewapende vrede waarbij men niet meer de moed op kan brengen om in de buurt van elkaars grondgebied te komen.

Waarom werden de *Sondegau* er door de *Zoani* van verdacht dat zij die *Zoani*-jongen, genaamd *Linus*, vermoord zou hebben? De *Zoani* stonden nog in de schuld bij de *Sondegau* en hadden dat oorlogsslachtoffer nog niet afbetaald. Men verdacht er nu de *Sondegau* van het recht in eigen hand genomen te hebben. toen hierna de *Sondegau* het verlies van *Bernardus* en de *indo*-schelp ook op de rekening van de *Zoani* bijschreef, zou het inlossen van de schulden zo'n adertaling voor de *Zoani* betekenen dat hun aanzien een heel stuk zou dalen. Men had dan maar liever oorlog waarbij de kans bestaat dat het evenwicht in een eerlijke strijd gelijk getrokken zou worden.

Een jongeman, genaamd *Sotagibega Zoani* is door deze hele kwestie zeer sterk naar voren gekomen als de sterkste man de *Zoani*. Hij bezit de schelpen om alle schulden in een keer af te betalen, maar weigert dit te doen. De laatste twee jaar heeft hij daarentegen de bruidsprijs neergelegd voor een tweede en derde vrouw. Dit is van de ander kant een doorn in het oog van de *Sondegau*, bovendien steekt hen nog dat voornoemde *Sotagibega* nog steeds de mogelijkheid heeft om aan zijn verplichtingen tegenover de *Sondegau* te voldoen.

Op het ogenblik is de situatie zo dat de *Zoani* nog de bruidsprijs voor twee *Sondegau*-meisjes moeten neerleggen plus dat er nog een schuld ontstaan is door het verdrinken van *Bernardus* en het verlies van de *indo*-schelp. Sinds de oorlog in 1963 is de schuld van de *Zoani* alleen maar toegenomen. Men kan wel betalen, maar doet dat niet omdat men de *indo*-schelpen in eigen beheer wil houden.

C. STRIJD OM DE GROND

Een aantal jaren geleden heeft *Mezowame Bedau* het initiatief genomen om een oorlog te beginnen. Hij heeft daarbij hulp gekregen van de mensen die in *Tigamasiga* wonen, en zich, omdat ze op de grond van de *Bedau* wonen en tuinen, *Bedau* noemen. In werkelijkheid zijn het *Kobogau* die een twintigtal jaren geleden naar *Tigamasiga* gevlucht zijn en daar bij de *Bedau* asiel verkregen hebben. toen *Mezowame* dus een oorlog begon konden de vluchtelingen in *Tigamasiga* er niet onderuit om hen bij te staan. tijdens de strijd is er een van de *Bedau/Kobogau* gestorven. De *Bedau*, de oorspron-

kelijke, hebben nog steeds de ereschuld niet voldaan die ze tegenover de *Bedau/Kobogau* van *Tigamasiga* hebben, alhoewel ze er wel verschillende keren toe aangespoord zijn. *Mezowame* was in feite het laatste familiehoofd van de *Bedau* in *Bidai*. Bij zijn overlijden liet hij drie zonen na, te weten Thadeus, Paulinus, Hubertus en een dochter welke Pauline genoemd werd.

De *Bedau/Kobogau* hebben nu al verschillende keren geprobeerd om een van de drie zonen te pijlen opdat op deze manier de oude oorlogsschuld vereffend zou zijn. In het begin was bij deze pogingen Thadeus als oudste zoon uitgesloten, want hij zou de grondrecht bezittende persoon worden. Bleven over Paulinus en Hubertus. Hubertus verbleef tot 1980 in *Bidogai* en ging op school, maar hij was aangewezen om gepijld te worden. Hij woont echter nu buiten het bereik van de mensen van *Tigamasiga*. Hoewel deze van de *Bedau* geprobeerd hebben gedaan te krijgen dat men Hubertus in *Bidogai* aan hen zou uitleveren, zijn al deze pogingen mislukt. De *Bedau* van *Bidogai* weigeren om hun clangenoot uit te leveren. Ook Paulinus blijkt een niet zo oppassende jongeman te zijn daar hij zowel in de *Dugindoga* als in de *Kemandoga* een *Tubaga* gepleegd zou hebben. Hiervan is de *tubaga* in de *Kemandoga* het zwaarst wegende daar dit met een Ekagimeisje gebeurde. De *Bedau* van *Bidogai* willen van de *tubaga* aldaar gepleegd geen halszaak maken omdat van de *Bidai*-tak der *Bedau* alleen de drie genoemde broers nog over zijn. Met het uitsterven van deze tak zou de clangrond in *Bidai* zonder vorm van proces door de mensen die in *Tigamasiga* wonen in gebruik genomen worden en als hun grond geclaimd worden.

Paulina is door haar oudste broer, Thadeus, uitgehuwelijkt aan een *Wandegau* van *Susigatapa*. Dit meisje is plotseling, tijdens een dysenterie-epidemie, gestorven. Toen ze stervende was riep ze om haar broers en vooral om Paulinus die haar vroeger als klein meisje verzorgd heeft. Dat roepen om haar broers werd door de familie van haar echtgenoot uitgelegd als een bekanning van een *tubaga*-gebeurtenis. De *Wandegau* zeiden nu dat dit sterven niet wegens ziekte was maar vanwege *tubaga*. De *Wandegau* hebben bij gelegenheid van dit sterven slechts twee varkens geslacht, terwijl Thadeus er vier geslacht heeft. Geen van de wederzijdse familie heeft vingerkootjes afgekapt of oorlelletjes afgesneden als teken van rouw, wat vooral van de zijde der *Wandegau* een duidelijk teken zou zijn dat Pauline een oneervolle dood gestorven is. Om een bewijs voor hun verdenking te verkrijgen hebben de *Wandegau* haar op een stellage gezet en haar aan de weersinvloeden bloot gesteld (men heeft haar niet in een dodenhuisje geplaatst, maar op een plankier). Na twee weken waren er volgens de mensen tekenen van *tubaga* aan het lijk te bespeuren want de geslachtsdelen waren roodgeel geworden.

Volgens *Emozagimada*, een invloedrijke *sonowi* van de clan der *Tipagau*, hebben de *Bedau/Kobogau* van *Tigamasiga* een waardevolle schelp aan de *Wandegau* gegeven om Paulinus nu van een derde geval van *tubaga* te beschuldigen. Dit zou de ergste vorm van *tubaga* geweest zijn die er voor een *Moni* bestaat: gemeenschap houden met je eigen zuster. als deze beschuldiging aanvaard zou worden, dan zou Paulinus de doodstraf niet meer kunnen ontlopen en zou hij gepijld moeten worden, waarmee de oude rekening vereffend zou zijn. Paulinus heeft de uitslag van dit onderzoek niet afgewacht en is naar *Bidogai* gevlucht. Omdat hij zich nu daar bij de *Bedau* ook niet veilig meer voelde heeft hij asiel gezocht op de pastorie in *Bidogai*, waar hij tot nu toe verblijf houdt.

Nadat deze poging mislukt was om de oude rekening te vereffenen hebben de mensen van *Tigamasiga* geprobeerd om een schelp aan de *Bedau* van *Bidogai* te geven opdat deze Hubertus alsnog zouden uitleveren om gepijld te worden. dit werd wederom geweigerd door de *Bedau* van *Bidogai*. Men voegde er echter aan toe dat men wel bereid zou zijn om Paulinus uit te leveren, maar die was nu buiten hun macht daar hij asiel gevonden had op de pastorie en dus onder de bescherming van de pastoor stond. Op de avond nadat deze onderhandelingen hadden plaats gevonden kwam een afge-

zantschap van de kampong Bidogai naar de pastorie om verslag uit te brengen. volgens de verklaring die bij het verslag gegeven werd had men de *Bedau/Kobogau* niet voor het hoofd willen stoten daar men bang was dat deze anders hun rekening zouden presenteren aan de *Bedau* van *Bidogai*. Op deze manier was dat bezworen. Paulinus kon echter zonder gevaar voor de mensen van *Bidogai* gaan staan en gaan waar hij wilde. Men had enkel een spelletje gespeeld met de mensen van *Tigamasiga*. Paulinus was volkomen gerustgesteld door deze verklaring en durft zich vrij te bewegen in de *Dugindoga*.

Begin 1981 realiseerde *Topengedani*, de *sonowi* van de *Bedau/Kobogau*, zich dat de drie zonen van *Mezowame* de laatste echte *Bedau* waren in *Bidai*. Met hun dood zou de grond aan hen vervallen die er gebruik van maken, dat wil zeggen aan de mensen die in *Tigamasiga* wonen. Hierna was ook Thadeus niet meer veilig in zijn eigen gebied. In mei 1981 heeft hij de vlucht moeten nemen toen men hem onder het mom van de oude oorlogsschuld als dreigement een pijl overreikte. In juli 1981 waagde hij zich weer op zijn voorvaderlijke grond, maar na twee dagen probeerde men hem in een hinderlaag te lokken. Daarop vluchtte hij naar Epouto, om daar asiel te zoeken. Via een list is het de pastor ter plaatse gelukt om zijn vrouw en enig zoontje via het missievliegtuig ook naar Epouto vervoerd te krijgen. In september 1981 voegde zich daar zijn jongere broer Hubertus bij hem, daar ook hij bedreigd was. Via de pastor ter plaatse probeert hij nu de rechten op de grond te handhaven, maar de kans is gering dat hij zijn grondrechten zal kunnen behouden. De enige manier om deze grond voor de *Bedau*-clan te behouden is dat de *Bedau* van *Bidogai* een grote oorlog durven te beginnen met de *Bedau/Kobogau* van *Tigamasiga*. Het ziet er naar uit dat Thadeus en Hubertus en Paulinus hun levenszekerheid ergens anders moeten zien te vinden en daar een nieuw bestaan proberen op te bouwen.

In bovenstaande heb ik slechts drie van de vele gevallen die in verband staan met oorlog weergegeven. Ze geven een idee van de gecompliceerdheid die deze kwesties vaak met zich meebrengen en van de sfeer waarin de mensen vaak moeten leven.

12. DE ROL DER GEESTEN BIJ ONGEWONE GEBEURTENISSEN

In alle voorafgaande hoofdstukken is al sprake geweest van de invloed der geesten op het verloop der gebeurtenissen. Of het nu de aanleg van een tuin, de bouw van een huis, het trouwen is, de invloed der geesten is overal bespeurbaar doordat men voor iedere te nemen belangrijke beslissing probeert te achterhalen, via tekens, of de geesten het er mee eens zijn. Het is ondoenlijk om in kort bestek een beeld te schetsen van de geestenwereld omdat dit een zo complex geheel is dat zijn kristallisatie vindt in de kosmologische visie van de Moni. Ik acht mij daarin niet competent. Daarom zal men in dit hoofdstukje geen "filosofie der Moni" mogen verwachten en evenmin "het wereldbeeld der Moni". In het voorafgaande zijn echter wel bouwstenen aangereikt die tot zo'n wereldbeeld kunnen leiden.

In dit hoofdstukje wil ik enkele concrete gebeurtenissen weergeven waarin de plaats en de rol van de geesten een duidelijk gegeven vormt.

A. EEN VOORBEELD VAN MAGIE

Op 18 december 1980 was er een groot rechtsgeding in Bidai tussen de mensen van *Ogeapa* en de mensen van *Pagumagapa*. Beide kampongs liggen in de Kemandoga. Wat was er gebeurd?

In september waren twee jongemannen uit *Pagumagapa* op weg gegaan naar het danshuis dat toen in *Sanepa* pas geopend was. Om in *Sanepa* te komen moest men via *Ogeapa* gaan. Daar het een flinke dagtocht is om van *Pagumagapa* in *Sanepa* te komen waren de jongelui blij dat men in *Ogeapa* hen een paar rauwe *mbadaga* (zoete aardappelen) aanbood. De zoete aardappelen waren nog ongewassen toen ze aan de twee jongemannen overhandigd werden. De jongens hebben ze zelf in de hete as gepoft terwijl er geen mensen van *Ogeapa* in de nabijheid waren. Na de zoete aardappelen gegeten te hebben zijn ze doorgelopen naar *Sanepa* en hebben daar de nacht in het danshuis doorgebracht. De volgende dag zijn ze teruggegaan naar hun eigen kampong. Op weg daarheen werden ze beiden ziek en een van de twee overleed in de buurt van *Bidai*. De andere heeft zich nog naar de eigen kampong kunnen slepen en is daar de volgende dag ook overleden.

Nu beschuldigen de mensen van *Pagumagapa* de mensen van *Ogeapa* ervan dat deze de twee jongens via de knollen vergiftigd zouden hebben. Deze beschuldiging wordt door de mensen van *Ogeapa* verontwaardigd van de hand gewezen. Men ontkent zelfs de mogelijkheid gehad te hebben om de jongens te vergiften: de knollen zijn gerooid in tegenwoordigheid van de jongens zelf en in rauwe toestand aan hen overhandigd, terwijl men bij het poffen van de knollen zelfs niet aanwezig was. Wisten de mensen van *Pagumagapa* dan niet dat vergif (*minaba*) alleen gegeven wordt in reeds bereide groente en/of knollen?

Deze verklaring werd niet aanvaard en de volgende stap van de mensen van *Pagumagapa* was dat men een plechtigheid heeft doen uitvoeren om een geest (*sege* in dit geval) naar *Ogeapa* te sturen.

Nu wil het toeval dat daags nadat deze plechtigheid voltrokken was er een wervelwind was welke zijn startpunt had bij de *Kendeapa* (de pas welke het stroomgebied van de *Kemabu* en de *Dogabu* scheidt) en zijn werk deed tot aan de *Zoabu* (een riviertje tussen *Bidai* en *Ogeapa*). Deze wervelwind heeft een stuk van het dak van de school in *Bidai* de lucht in geblazen.

Voor de beschuldigende partij was dit een duidelijk teken dat in *Ogeapa* de schuldigen gevonden moesten worden. De mensen van *Ogeapa* bleven zich hardnekkig tegen de beschuldigingen verzetten. Ze haalden de volgende redenen aan waarom het niet mogelijk was dat *sege* de moordenaar bij hen zou willen aanwijzen:

Op de eerste plaats is de *sege* die naar *Ogeapa* gestuurd was daar nooit aangekomen. Hij is niet verder gekomen dan de *Zoabu*. Volgens hen moet de moordenaar dan ook gezocht worden tussen de *Kendeapa* en de *Zoabu*.

Ten tweede had de *sege* in de vorm van een wervelwind de meeste schade aangericht in en rond *Bidai* (het dak van de school kapot; veel bananenplanten omgewaaid; een aardverschuiving) en daarom moest daar de verblijfplaats van de moordenaars gezocht worden. Bovendien wordt *minaba* nooit in rouwe etenswaren overhandigd. Hiermee werd de schuld van het overlijden der twee jongens handig in de schoenen van de *Bidai*-bevolking geschoven. De mensen van *Bidai*, die onverwacht in de beklagdenbank kwamen te zitten, verweerden zich door te zeggen dat de *sege* alleen maar even langs gekomen was en alleen maar in de buurt van het vliegveldje daar wat heeft uitgerust, maar vervolgens verder getrokken was in de richting van *Ogeapa*. Waarop *Ogeapa* direct replieerde dat de *sege* daar toch maar nooit aangekomen was.

Alle partijen waren het er over eens dat de *sege* toch een aanwijzing heeft gegeven over de verblijfplaats van de moordenaars van de twee jongens. Men besloot om twee dingen na te gaan: Op de eerste plaats moest nagegaan worden of er na de wervelstorm iemand uit het gebied rond *Bidai* vertrokken was naar een ander gebied. Op de tweede plaats wilde men weten of er tijdens de wervelwind soms iemand uit *Ogeapa* aan de *Bidai*-kant van de *Zoabu* een tuin in bewerking had. Volgens de algemene opvatting moest in een van deze twee categorieën de moordenaar gezocht worden.

Na enkele dagen overleggen kwam men er achter dat er tijdens de wervelstorm een man die asiel gevonden had in *Ogeapa* zijn tuin aan de *Bidai*-kant van de *Zoabu* in bewerking had. Toen deze man opgeroepen werd bekende hij vlot dat hij de jongens via een bepaald soort *minaba* om het leven had gebracht daar zij bij een vorige doortocht door *Ogeapa* suikerriet uit zijn tuin gestolen hadden. Deze man moest een zware vergoeding geven aan de mensen van *Pagumagapa* en werd vervolgens uit *Ogeapa* verjaagd, zijn asiel werd vernietigd.

B. SOMMIGE GEESTEN WENSEN "BETAALD" TE WORDEN VOOR HUN GIFTEN

Emozagimada is een *sonowi* die sinds 1974 sterk in belangrijkheid is toegenomen. Hij is niet alleen van betekenis voor zijn eigen clan maar ook voor een veel groter verband. Hij heeft zich weten op te werken tot de officiële vertegenwoordiger van het bestuur in het gebied rond *Bidai*. Hiernaast kreeg hij ook steeds meer betekenis voor de afhandeling van zaken die zuiver in het adattelijke vlak lagen. Voordat zijn invloed zich begon uit te strekken tot andere clans had hij al vier vrouwen getrouwd zonder hulp van derden. Dit wijst erop dat hij in de ogen van de *Moni* een zeer rijk man was en als zodanig een goede basis gelegd had om als *sonowi* erkend te gaan worden. Sinds 1974 heeft hij zijn varkensbestand tot ongeveer 200 stuks weten op te voeren, hetgeen een voor de *Moni* zeer groot aantal is. Tevens heeft hij na 1974 nog drie vrouwen getrouwd zodat hij in 1978 zeven vrouwen had welke voor hem in de tuin werkten, kinderen baarden en zo zijn leven "veilig" stelden. Hij bleek in de rechtsgedingen een verstandig man te zijn die de aandacht hoofdzakelijk op het algemeen welzijn gericht had, waarbij hij ook zijn eigen rijkdom voor een gedeelte elke keer opnieuw inzette om de vrede zo goed mogelijk te handhaven. Hij droeg bij in de oorlogsschulden van andere clans, wat een toppunt van altruïsme is.

Op 26 december 1978 was hij op weg van *Bidai* naar zijn huis, dat op een drie kwartier lopen van *Bidai* gelegen was. Onderweg werd hij plotseling ziek: hij kreeg hoge koorts en werd erg draaierig in zijn hoofd. In deze toestand zag hij een groep mensen die hem achterna zaten en hem uiteindelijk te pakken kregen. Deze groep deden hem in een grote *ombo* (draagnet; in een *ombo* worden kleine kinderen en overledenen vervoerd). Na hevige worsteling kon hij weer uit het draagnet komen en rende terug naar *Bidai* om in de pastorie veiligheid te zoeken. Daar er in *Bidai* geen polikliniek van

de gezondheidsdienst is, heeft de pastor hem onderzocht maar kon niet achterhalen waar de koorts vandaan kwam. Om toch maar het zekere voor het onzekere te nemen heb ik hem een injectie met antibiotica gegeven en heeft hij een kalmeringstablet gekregen. In de tussentijd was de pastorie vol met mensen gestroomd die bezorgd kwamen informeren wat er aan de hand was. Na ongeveer een uur is *Emozagimada* naar de hut dichtbij de pastorie vervoerd, waar over het algemeen de gasten en doortrekkende reizigers een onderdak vinden. De meeste mensen volgden hem daarheen. Een paar *sonowi* van mindere rang waren echter in de pastorie gebleven. Een van hen begon te vertellen dat vier jaar geleden, dat wil zeggen in 1974, *Emozagimada* door een *Kinipamina* (kini = vochtig koud; pa = plaats; mina = vrouw) een vrouwelijke geest, bezocht was en dat deze geest hem gezegd heeft dat ze na vier jaar weer bij hem zou komen. Volgens de spreker was dat dan nu gebeurd. Dat hij ziek geworden was lag eigenlijk aan *Emozagimada* zelf, want hij heeft zeven vrouwen en zeer veel varkens, zijn tuinen doen het goed en al zijn kinderen zijn in leven gebleven. Nu zal die *Kinipamina* wel teruggekomen zijn om datgene wat ze gegeven heeft weer bij hem weg te halen (de hand die geeft neemt ook terug). Als de medicijnen die *Emozagimada* gekregen had niet zouden helpen, dan ging men 's middags maar vast beginnen met de varkens te pijken (en een paar van zijn vrouwen) om *Kinipamina* terug te betalen en zo het leven van *Emozagimada* te redden. De anderen *sonowi* gaven als antwoord op dit voorstel; "*Miga dode hene*", dat wil zeggen: "*Jij hebt ware taal gesproken*".

Na verloop van enkele uren was de koorts van *Emozagimada* gezakt en liep hij weer wat rond. We hebben hem echter toch nog vijf dagen in de buurt gehouden om de kuur antibiotica af te maken. Na verloop van de behandeling ging hij weer opgewekt naar huis, schijnbaar genezen.

Na verloop van anderhalve week echter kwam het bericht door dat *Emozagimada* verdwenen was. Er werd een grote zoekactie op touw gezet en na drie dagen vond men hem vlak bij de plek waar hij de onverwachte ziekteaanval gehad heeft, dood in een riviertje. Onderzoek wees uit dat hij niet vermoord was. De verklaring die toen bij de mensen naar voren kwam was dat uiteindelijk *Kinipamina* hem toch in haar draagnet gedaan heeft. Dit vond een bevestiging in het gegeven dat hij juist in het water teruggevonden werd, vlak bij een drassig stuk grond, de plaats waar de *Kinipamina* traditioneel gelokaliseerd wordt.

Emozagimada werd na drie weken in de stam van een holle boom, die vlak bij zijn huis stond, begraven. Sindsdien is zijn erf verlaten.

In de nabespreking welke volgde op de begrafenis werd naar voren gebracht dat *Emozagimada* een goed man geweest was, een man die algemene belangen boven alles gesteld had. Hij had echter een grote fout gemaakt; hij had aan *Kinipamina* minstens een deel van wat hij via haar hulp verkregen had aan haar terug moeten geven. Omdat hij andere zaken belangrijker geacht had dan *Kinipamina* heeft zij haar hand naar hem uitgestoken als vervanging van al datgene wat hij van haar gekregen had. Uiteindelijk heeft hij niet aan de macht van *Kinipamina* kunnen ontkomen. Men betreurde het dat men toch niet zelf het initiatief genomen had toen hij ziek in de pastorie lag om zijn varkens en minstens drie van zijn vrouwen te doden. Hiermee zou hij zeker gered zijn geworden.

C. VERDRINKING

Op 19 maart 1975 was een vrouw van *Sanepa* genaamd Paulina Migau, op weg van *Bidai* naar haar eigen kampong. Zij had de polikliniek in *Bidai* bezocht welke door de pastor ter plaatse bediend wordt. Toen zij de *Kemabu* via de rotanbrug over wilde steken, viel ze van de brug af en verdronk in het snel stromende water. Nu behoort de *Kemabu* nog tot het grondgebied van de kampong *Ogeapa* en de geesten van die kampong hebben dan ook de macht over deze rivier. Dat een jonge vrouw zo maar verdrinkt is een onmogelijkheid in de gedachtenwereld van een *Moni*. Er moet een of andere oorzaak voor te vinden zijn. De voor de hand liggende conclusie die de mensen van *Sanepa* trokken

was dat een van de geesten der mensen van *Ogeapa* dit verdrinkingsgeval veroorzaakt heeft. De algemene opinie is dat de mensen verantwoordelijk zijn voor wat er op hun grondgebied gebeurt. In dit geval hadden ze dus hun eigen geesten in de hand moeten houden en aan hen geven wat hen toekomt opdat de geesten geen mensenvlees zullen gaan eten. Door de schuld van *Ogeapa* is het evenwicht van leven tussen *Ogeapa* en *Sanepa* verstoord en waren de mensen van *Ogeapa* dus verantwoordelijk voor de dood van Paulina Migau. In het rechtsgeding dat hierop volgde bekende *Ogeapa* schuldig te zijn aan de ontstemdheid van de geest doordat men iets gedaan had waardoor de geest niet tevreden over hen was. Men heeft uiteindelijk een meisje aan de mensen van *Sanepa* overgedragen zonder bruidsprijs te betalen. Het *Ogeapa*-meisje werd aan de echtgenoot van Paulina Migau gegeven als vervanging van Paulina.

D. EIGEN VERANTWOORDELIJKHEID AFGESCHOVEN OP DE GEESTEN.

In 1978 heerste er in de *Biandoga*, een vallei ten noorden van de *Kemandoga*, een gevaarlijke epidemie waaraan reeds vele mensen gestorven waren. Uit de berichten die ik verkreeg leek het om een besmettelijke ziekte te gaan welke snel om zich heen greep en een snelle dood ten gevolge had.

Ten tijde van deze epidemie namen de mannen van *Sanepa* het besluit om gezamenlijk naar het noorden te trekken om daar een bepaalde boombast te halen die de vrouwen nodig hebben voor het maken van hun *sabo* (schaamschortje). Toen ik daar van hoorde vroeg ik of men even langs wilde komen. Een groep van ongeveer twintig mannen kwamen op de pastorie en ik legde hen daar uit wat er in de *Biandoga* aan de hand was en bezwoer hen niet tot in de *Biandoga* te gaan omdat het gevaar bestond dat men dan de ziekte die daar heerste ook naar de *Kemandoga* zou overbrengen. Men verklaarde het te begrijpen en beloofde niet naar de *Biandoga* door te stoten.

De groep mannen ging op weg om de boombast te zoeken op een plek die ongeveer een dag lopen van de *Biandoga* verwijderd ligt en waar men gewoonlijk deze boombast in voldoende hoeveelheden aantreft. Nu bleek dat de bedoelde boombast deze keer niet voldoende was om iedereen zijn deel te geven. Zou men nu zonder voldoende boombast terugkeren naar *Sanepa* dan zouden de vrouwen hen belachelijk maken. Om dat risico niet te lopen ging men toch verder in de richting van de *Biandoga*. De gevolgen bleven niet uit, de ziekte werd meegebracht naar *Sanepa* en heeft daar verschillende slachtoffers geëist. Om niet de verantwoordelijkheid voor deze sterfgevallen te hoeven dragen werd het verhaal verteld dat men in de *Biandoga* de *sege* van de *Biandogani* (mensen van de *Biandoga*) ontmoet heeft, een afschuwelijk wezen met twee ogen aan de voorkant en twee ogen aan de achterkant van het hoofd, ogen die licht gaven als zaklantaarns. Dit verhaal werd met zo'n overtuiging verteld dat men er zelf in is gaan geloven. Tegelijkertijd met dit verhaal deed een ander verhaal de ronde; namelijk dat de *Biandogani* zwarte magie zouden voltrokken hebben om de mensen van de *Kemandoga* te vernietigen. De mannen van *Sanepa* hebben hierna lang gepraat om een oorlog te beginnen. Uiteindelijk is dat echter niet doorgegaan.

13. ENKELE MYTHEN

In dit laatste afsluitende hoofdstukje wil ik geen uitgebreide mythologie geven. Mijn bedoeling is om slechts enkele belangrijke mythen hier in vertaling weer te geven opdat men een idee kan krijgen van hoe de achtergronden van het leven der *Moni* zijn. In de mythen komen de drijfveren van een stam en het zelfverstaan van die stam naar voren. Het zou een uitgebreide studie vragen om nader op de mythen in te gaan om zodoende te achterhalen wat voor onbewuste gegevens over het zelfverstaan van de *Moni* hierin gevonden kunnen worden.

A. SITUGUMINA

Heel vroeger was er in de Dugindoga, op een plaats waar nu de *Soadebu* stroomt, een kleine waterbron. Het water was helder en koud en sinds mensenheugenis laafden de bewoners der omliggende streken er hun dorst.

Op zekere dag echter steeg het water in de bron, enkele vrouwen die water aan het halen waren, schrokken hevig en renden weg, luid het wonderlijke nieuws rondstrooiend. Mannen die er van hoorden, wilden er meer van weten, overwonnen hun aanvankelijke angst en gingen naar de bron.

Groot was hun verbazing toen zij, bij de bron komend het water borrelend uit de diepte naar boven zagen komen. Zij stonden sprakeloos toen uit het midden van de bron na enige tijd een kind te voorschijn kwam. Het kind dat op het water naar boven kwam drijven was een jongetje. Verheugd namen de mannen het kind in hun midden en droegen het naar hun dorp. Het jongetje voelde zich direct bij deze mensen thuis, het liep direct en sprak hun taal en deed alles zoals een volwassen mens het doet. Het groeide zeer snel en na enkele jaren was het al volwassen.

De leiders van de kampong staken de koppen bij elkaar en zochten een vrouw voor dit kind, dat verheugd was dat men zoveel belangstelling voor hem had en hem zelfs een vrouw wilde geven. Na enige tijd hadden de mannen een knap meisje voor hem gevonden en daar trouwde hij mee. Dit meisje, dat nu zijn vrouw geworden was schonk hem in het verloop van een tiental jaren vijf zonen en een dochter. De dochter werd *Situgumina* (vagina-adat-vrouw) genoemd en de op een na jongste, haar broer, heette *Bondegekimegame* (*bondege* = bovenweg; *ki(ta)* = weg, pad; *mega* = aoristus van komen; *me* = mens, man; de man die de bondege weg gekomen is) De vader, het jongetje dat uit het water gekomen was, had een eigen dorp gesticht dat hij *Miyagambidi* noemde. Allen werkte mee aan de kampong: de jongens maakten grote, uitgestrekte taro-tuinen en *Situgumina* zorgde voor de maaltijden.

Nadat de kampong en de tuinen klaar waren, besloten de broeders en het zusje om op jacht te gaan in een wildrijke streek (de bossen zijn namelijk zeer uitgestrekt in deze bergstreken en ze zijn praktisch onbewoond).

Zo trokken de jongens en *Situgumina* op zekere dag er op uit naar een ander jachtterrein waar koeskoes en varkens hun magen zouden vullen. De draagnetten waren volgestopt met taro, een stelletje hongerige en magere honden renden keffend om hen heen. Zo vertrokken ze en kozen na enige tijd als plaats om een bivak (*kitai*) te bouwen een open, heideachtig met hoog struikgewas begroeid terrein. Heel in de verte was een bosje van echte bomen met slechts een boom die er boven uitstak. Deze boom was van de *Sibo*-soort (*si* = vagina; *bo* = boom, hout).

Na een dag werken was het bivak een echt mooie hut geworden. De jongens gingen het bos in om wild te verschalken. *Situgumina* bleef alleen thuis om voor het vuur te zorgen. Maar dit was gemakkelijker gezegd dan gedaan; het brandhout moest van ver gehaald worden. Hoe ze ook hakte en hakte met haar stenen bijl *iwi*, haar voorraad werd niet groter en van een goede vracht brandhout

was geen sprake. In arre moede besloot ze naar de boom te gaan die daar heel in de verte eenzaam boven de andere uitstak en ze trachtte deze te bewerken. Bij de boom gekomen was ze moe, rustte wat uit en nam de situatie eens op, want het omhakken van een grote boom met een stenen bijl is geen kleinigheid. Er stak op manshoogte een grote laaghangende tak uit. Ze besloot deze maar eerst af te kappen. Met goede moed nam ze haar bijl en sloeg die krachtig in de tak waar deze uit stam kwam. Op het moment van de slag gebeurde er echter iets zonderlings: De hele boom begon vrese-lijk te trillen, te schudden en er ontstond een geruis in de bladeren dat weldra aangroeide tot storm. Takken braken af en vielen naar beneden, bladeren vlogen door de lucht. Maar dat niet alleen, de storm die uit de *Sibo* kwam zette zich voort in de hele omgeving. Aan de strakblauwe hemel ontstonden in enkele minuten grote donkere wolken. Een felle bliksemflits doorkliefde de lucht, een enorme donderslag wekte alles wat nog in de rust van net daarvoor mocht verkeren. Regen stroomde met bakken vol uit de hemel.

Situgumina stond verschrikt onder de *Sibo*. Ze sloeg haar armen om haar hoofd en wachtte met dichte ogen op wat er gebeuren zou. *Sibo* waaide verschrikkelijk. Verder weg hoorde ze in het bos bomen kraken en omvallen. Overal ontstonden plassen en beekjes. Beekjes stroomden samen tot rivieren. In enkele minuten tijds werd de hele streek geteisterd door het ergste onweer dat ooit gewoed had. Hun hut was al onmiddellijk door een windstoot met de grond gelijk gemaakt, maar ook op andere plaatsen waar dorpen (*alleen waar mensen zijn*) waren, werden bomen ontworteld en hutten omver gegooid. Er ontstonden rivieren die de tuinen wegspoelden en mensen in hun wilde stroom mee sleurden. Na een half uur bedaarde de storm. *Sibo* was uitgeraasd. De donkere wolken verdwenen, de hemel werd weer blauw, de regen hield op en het landschap lag daar weer rustig, onbewogen in de verzengende zonnestrallen. *Situgumina* keek om zich heen. In de verte hoorde ze het ruisen van water. Maar toen ze opkeek naar *Sibo* had deze al haar bladeren die niet door de storm waren afgerukt in kaurieschelpen veranderd. In haar stoutste dromen had ze wel eens van een draagnet vol kaurieschelpen gedroomd, maar een boom vol.

Voorzichtig pakte ze enige schelpen die eerst bladeren waren, beet, trok ze van de tak en bekeek ze. Ja hoor, het waren echte, oude kaurieschelpen. Er hingen er zoveel, dat het gewon buiten haar verstand omging de waarde ervan in goederen om te zetten. Gretig plukte ze tot de *ombo* (draagnet) vol was, doch hakken tegen de boom durfde ze niet meer!

Ze pakte een afgebroken tak en stak die in de grond. daar hing ze de eerste *ombo* aan en vulde onmiddellijk de andere draagnetten totdat die tak omhoog onder de last van de vol geladen draagnetten. Al haar draagnetten waren afgeladen vol gedaan. Inmiddels waren de jongens van de jacht thuisgekomen. Van het huis stonden alleen nog vier hoekpalen en een paar planken. Er was geen vuur meer in. Ze waren boos. De oudste liep naar buiten en zocht naar *Situgumina*. Maar ze was er niet. Nu kwamen ze allemaal naar buiten en riepen haar.

Heel in de verte konden ze de boom *Sibo* zien en vandaar kwam antwoord. "Kom thuis en maak vuur!" riep de oudste. "Waar blijft ons brandhout?" riep de tweede. "Jij bent een slechte zuster, je zorgt niet voor je broers" schreeuwde de derde. "Wat deed je met ons huis?" riep de vierde.

Situgumina zette haar handen aan de mond en riep met hoge stem: "Ik kan niet komen, ik heb menstruatie (*boge* = eerste menstruatie)" "Blijf dan maar waar je bent", riep er een. "Bouw je eigen huis dan maar", riep een ander boos en allen gingen misnoegd naar binnen en zochten kwaad wat sprokkelhout om toch nog wat zoete aardappelen te kunnen poffen. Maar *Bondegekimegame*, haar jongste broer, kreeg medelijden met haar en besloot haar te helpen met het bouwen van een menstruatiehuisje (*boge ijage*). Hij pakte zijn draagnet en ging naar haar toe. Dichtbij de boom gekomen zag hij onmiddellijk de grote verandering aan de boom. De bladeren waren weg, zodat hij er kaal uitzag. In

de plaats van bladeren zag hij een soort eikels aan de takken. *Situgumina* verzamelde wat takken en boomschors voor haar menstratiehutje. "Kom", zei hij, "laten we naar het bos gaan om beter hout en meer schors te zoeken voor je hutje". "is niet nodig", antwoordde *Situgumina*. En op de plaats waar ze de stokken en de bladeren en de boomschors neergelegd had verrees haar hut.

"Zie je de kaurieschelpen, de boom hangt vol", sprak ze tot de verbaasde *Bondegekimegame*. En *Bondegekimegame*, die van de ene sprakeloosheid in de ander viel, zag nu dat de zwarte eikels, die hij zoëven gezien had, geen eikels waren maar kaurieschelpen. "Pak ze maar", lachte *Situgumina*. *Bondegekimegame*, liet zich dit geen twee keer zeggen en in de kortste tijd was zijn draagnet ook vol schelpen. Nu gingen ze de hut in.

Situgumina nam wat sprokkelhout en *Bondegekimegame* trok met een rotan wat vonkjes uit een droge tak. Het boombastpluis rookte al en hij wilde het vuur nu groter maken. Maar *Situgumina* zei hem: "Leg het midden in de hut waar het vuur moet branden". En terwijl *Bondegekimegame* het handje vol pluis verplaatste sloeg er al een vlam uit en toen hij er takjes op gelegd had laaide het ineens op. *Situgumina* had door haar wonderkracht het vuur gemaakt. Ze poften wat taro waarna *Bondegekimegame* zich naar huis spoedde om het heuglijke nieuwe aan zijn broers te gaan vertellen.

Begerig als ze waren om kaurieschelpen op zo'n gemakkelijke wijze te verkrijgen, lieten ze zich het verhaal geen twee maal vertellen. Ze stapten direct op om dit wonder te gaan zien. Bij *Sibo* aangekomen konden ze hun ogen niet geloven. *Situgumina* stond lachend in de opening van haar menstratiehutje. "Pluk ze maar", zei ze, "Er is genoeg".

Na enkele dagen kwam *Situgumina* weer thuis bij de anderen. Van verre zag ze al de toestand waarin de hut verkeerde. Hout was ver weg en de jongens hadden het druk met jagen, zodat er nog niets aan de hut gedaan was. Maar allen hadden de draagnetten vol met kaurieschelpen en ze besloten daarom zo vlug mogelijk naar hun dorp terug te gaan. Thuis gekomen verborgen ze hun kaurieschelpen opdat niemand in de verleiding zou komen ervan te stelen.

Op een dag zei *Situgumina*: "Waarom zijn onze hutten zo klein?" Ze stond naast een mannenhut (*nduni*). Ze wees er naar en toen stond er zodra ze het huis aangeraakt had een huis, geen gewoon huis, maar een groot huis met een mannen- en vrouwenvertrek (*bagui*). Hierin leefden zij in volledige harmonie samen. Het dagelijkse leven ging gewoon door: *Situgumina* zorgde voor het hout en de zoete aardappelen en de jongens jaagden en zorgden zo voor vlees.

Na enige tijd stierven er mensen in het dorp. Als er mensen sterven is dit een bewijs dat er kwade geesten aan het werk zijn. Om deze geesten tevreden te stellen moeten er varkens geslacht worden en varkens kosten kaurieschelpen. Zo kwam het dat de aanvankelijk boordevolle draagnetten leger en leger werden. De voorraad kaurieschelpen slonk zienderogen. Er was niets aan te doen: er stierven nog meer mensen en nog steeds moest er voor elke zieke die dood ging een varken gepijld worden opdat de kwade geest het bloed van het gedode varken zou nemen en daardoor zijn vraatzucht onder de mensen een tijdje gestild zou zijn.

Op een gegeven dag was *Situgumina* haar duurste en mooiste schelp kwijt. Deze schelp had ze de naam *Sombai* gegeven. Ze treurde dagen lang: uit alle kaurieschelpen had ze deze uitgezocht om voor altijd te bewaren. Iedereen zocht ijverig mee, want allen waren bedroefd als *Situgumina* bedroefd was. Tot haar grote ontsteltenis vond haar jongste broer de kostbare schelp in het schelpentasje (*ombou*) verstopt in de *mbuda* (het huidje waarin de schelpen tegen krassen bewaard worden) van haar oudste broer. Haar oudste broer had haar schelp gestolen!

Dit was een ernstige zaak, zo ernstig dat er een grote twist ontstond. Niet met woorden, maar met gedachten. Stelen is niet goed, maar is soms ook de schuld van degene die laat stelen. Maar een

oudste broer die de lievelingsschelp van zijn jongere zus neemt, maakt zich schuldig aan een ernstig vergrijp. Voor het eerst is de adat van de Moni-stam was een vrouw zo bedroefd dat ze zich het eindkootje van haar pink (*mugu hane*) strak afbond en met een scherpe steen afsneed (*hanendugu-hane zambaiya*). Sindsdien is het de gewoonte geworden om kootjes af te hakken wanneer vrouwen bedroefd zijn.

Maar haar droefheid was groter en steeds duidelijker werd het haar dat ze moest vertrekken, ver weg van de stam waar broers en zusters elkaar bestelen. Op een morgen pakte ze haar draagnet en haar resterende schelpen en kralen en sprak: "Oudste broer heeft me verlegen gemaakt. Ik ga nu naar het westen. De kaurieschelpen van *Sibo* neem ik mee". Daarop verliet ze het huis en begon haar tocht naar het westen, Ze liep alleen, recht toe recht aan naar waar nu het *Paniai-meer* is. Dit meer was toen nog maar een kleine plas water. Maar toen *Situgumina* haar voet in de waterplas zette, werd het plotseling groter. Het water kwam uit de grond van de plas zelf en aan alle kanten ontstonden nu wellen. In een halve dag tijds had het *Paniai-meer* zijn huidige grootte. *Situgumina* echter liep verder naar het westen. Nooit zagen we haar weer.

(Bij de Moni's van *Kugapa* kent deze mythe nog een vervolg. Daarin wordt nog verhaald dat *Situgumina* nog beloofd had om haar stam niet te vergeten en via witte mensen de kaurieschelpen die ze nu meegenomen heeft weer aan de Moni's zou doen terugbezorgen. Bij dit deel van de mythe heb ik echter mijn vragen in verband met de authenticiteit. Is het geen toevoegsel nadat men de blanken heeft zien komen welke allerlei ongekende spullen met zich meebrachten?)

B. OGAKENDO, PEABEGA, NDUGUNAMBO

Ogakendo, Peabega en Ndugunambo zijn er altijd, al slapen ze wel. Vroeger hebben ze eens volgens de adat een speciale plechtigheden gedaan (*hazi diya go*) waardoor de Bedau en de Sondegau tot eenheid werden evenals de Tigau en de Nambagani, welke van het ene uiteinde van het dal al dansend naar het andere liepen. Ook de Miagoni danste, de mensen van Suyau en Tapani en Yegeseni werden ook één en kwamen ook dansend bij elkaar. Zo werden ook de clans Dugau, Hondai, Zoani, Sani, Tipagau, Katemau tot een eenheid gevormd en allen dansten dat het een lieve lust was van vreugde.

Ogakendo zei: "Ah, mijn clans (*tuma*), Amakani-e. Jullie moeten goed luisteren naar wat ik zeg en er naar handelen". Hij zong met luide stem en het klonk alsof er een aardverschuiving plaatsvond. De echo van zijn stem klonk tot in Abutadipa. "Zoals ik nu zing, zo moeten jullie ook zingen. Verander daar niets aan", zei *Ogakendo*. Voordat men weer overging tot het dansen deed men allemaal eerst *Ogakendo* na. Alle aanwezigen versierden zich toen met *kemambo* (tabakstasje dat onder de linker oksel gedragen wordt), met rotan en men droeg *ngosaga's* (peniskoker) welke heel lang waren. Rond hun hals versierden ze zich met kettingen van raintanden en aan hun draagnetten werden varkensstaartjes gehangen. Maar de mensen wilde *Ogakendo* niet precies nadoen en begonnen zelf liederen te maken. "Bedau, Sondegau, Zoani, Sani, Tipagau doet dat niet! Doe precies zoals ik het voorgedaan heb!", zei *Ogakendo*. "Ik heb jullie liederen geleerd waarbij jullie kunnen dansen, leer het dan ook zo en niet anders aan de anderen; doe het hen voor, opdat de anderen ook luisteren".

Al zingende gingen de familieleden van *Ogakendo* vertelde hen dat het zo goed was omdat men precies deed zoals hij het voorgedaan had. De mensen die zichzelf versierd hadden volgden *Ogakendo* echter niet, maar maakten eigen liederen, wat ze van *Ogakendo* geleerd hadden deden ze niet. In plaats daarvan zeiden ze tegen hem: "De macht die jij bezit wordt in het vuur gegooid. Breng

het naar de heuvel en plant daar maar *hazebosamaga* opdat wij daar dansen, snel maar, breng het daarheen". Dat zei men tegen *Ogakendo* en men luisterde niet meer naar zijn bevelen. Ze dansten en ze zongen terwijl zij ook van de berg afdaalden. Zij weigerden echter naar hem te luisteren en maakten toch eigen liederen, zoals:

De stenen van de Dogabu worden verpulverd,
de stenen van de Wabu worden als eerste verpulverd.
De stenen van de Bogabu worden eerst verpulverd.
Er zijn alleen draagnetten.

Toen *Ogakendo* dit lied hoorde werd hij kwaad en kon zich niet meer in bedwang houden. Hij klom snel naar Mbamogo. Daar kwam hij *Peabega* en *Ndugunambo* tegen. Hij zei tot hen: "Ik wil niet meer daar beneden zijn, wat moet ik daar nog doen". "Daar beneden dansen ze", zeiden *Peabega* en *Ndugunambo*, "Geef hun straks nu maar schelpen en varkens en slagstanden, want ze zullen het zeker aan je vergoeden. Zeg daarom niet dat je dat niet wilt". "Oudere broer", zei *Ogakendo*, "ik wil niet meer, want ze hebben tegen me gezegd dat ik de *hazi diya* maar boven op de berg moet doen". De andere twee begonnen aan zijn hoofd te zeuren, maar hij wilde niet meer naar hen luisteren. Daarom klommen ze maar tot de kampong Maudimba. Daar maakte *Ogakendo* een huis met een dak. Als de anderen het zien, is het als een *udi* (meertje/vennetje op de berg), maar als *Ogakendo* er zelf naar kijkt ziet hij een huid dat heel mooi is. Daar leeft hij voor altijd. Daar werden zijn kinderen geboren en gebeurd wat gewoonlijk in een gezin gebeurt.

Na verloop van tijd zakte de woede van *Ogakendo* wat en op een dag zei hij tot zijn broers: "Gaat naar beneden, want daar beneden willen ze oorlogsschulden afbetalen. Breng daarom schelpen naar beneden om hen te helpen want het gaat om oorlogsdoden". De twee broers gingen vlug naar beneden. Degene die beneden aan de voet van de berg verzameld waren zagen niet wat het was. Voor hen was het als een miezelregen die vergezeld ging met een vreemd geluid. Men vroeg zich af wat, het wel kon wezen en wat voor gevolgen dit kon hebben. Hier werd diep over nagedacht. Er waren er die bang waren en naar huis gingen; er waren er die vluchtten, want volgens hen kon dit niets goeds betekenen.

De broers van *Ogakendo* die naar beneden gingen terwijl ze zongen, werden door de mannen gezien als een miezelregen. Daarom vluchtten velen weg. De broers dachten echter: "Waarom vluchten ze alsof we kwade geesten zijn?". Teleurgesteld keerden ze op hun schreden terug en klommen de berg weer op. Boven angekommen vroeg *Ogakendo* hen: "Waarom komen jullie nu alweer terug? Jullie hebben toch schelpen en varkens naar beneden gebracht!" Hij kreeg tot antwoord dat de mensen dachten dat zij kwade geesten waren en daarom gevlucht waren; er bleef hen niets anders over dan om naar huis terug te keren. *Ogakendo* dacht even na en mompelde wat binnensmonds. Uiteindelijk keek hij zijn oudste dochter aan en zei: "Jij, dochter die het eerste geboren bent, wordt zwanger!" Op dat moment baarde de dochter een kind. *Ogakendo* vroeg of de baby een jongen of een meisje was. Het was een zoon. *Ogakendo* vroeg daarop of men het kind wilde optillen opdat hij het kon zien. De dochter beurde het kind op en gaf het de naam *Simbai-sombai*. Het jongetje had een zeer waardevolle schelp in de hand welke door *Ogakendo* in een blad gewikkeld werd. Hij wilde dat deze schelp naar de mensen gebracht werd. "Wees niet bang, want ik ben er", zei hij tot hen, "Breng de schelp naar beneden en kom dan terug". De broers van *Ogakendo* namen het kind op de schouder en gingen op pad.

Een man die afkomstig was van Kiditapa was aan het werk in de tuin. Nadat al het werk gedaan was, ging hij naar huis en onderweg kapte hij brandhout in Kodengaga waar hij samen met zijn hond bleef slapen. Toen hij vlak bij een hut was begon het te regenen, een echte miezelregen en ijskoud. Om zich te beschermen tegen de regen en de kou ging hij het huis in.

Ondertussen kwamen de broers van *Ogakendo* met het kleine kind daar ook aan. De hond hoorde buiten een geluid vlak bij het bordje met mbodepuzi (een bananensoort). De miezelregen hield op en het kleine kind kwam het huis binnen. De man die in het huis was nam het kind op en legde het op een slaapmat en wat bladeren. Gewoonlijk heeft een klein kind de handen gebald. Hij onderzocht de vuistjes en vond in de handjes een pakje bladeren. "Wat heeft dat nu weer te betekenen?". Hij maakte het pakje open en vond de schelp met de naam *Dugidagamome*. Deze schelp is er nog steeds en is op het ogenblik in bezit van Matuwabomba die woont in de buurt van Mbamogo.

De schelp werd van het kind afgenomen en in het draagnet gedaan, De man dacht dat het kind uit het bosje Mbodepuzi gekomen was en daarom mogen de mensen van die plek deze banaan niet eten.

De broers van *Ogakendo* klommen weer tegen de Soadi-berg op totdat men bij Udimba kwam. Daar werd van alles verzameld, grote en kleine dingen, grote en kleine clans, grote en kleine beesten.

De oudste dochter van *Ogakendo* ging naar beneden totdat ze bij Unutadipa gekomen was. In de taal van *Ogakendo* heet het Ukebe-dakebe wat inhoudt dat er daar geen moeilijkheden zijn want daar is volop te eten. Zij bleef daar een tijdje en verzamelde allerlei soorten eten, knollen, groenten en vlees. Haar jongere broer werd haar achterna gezonden. Hij ontmoette zijn zus halverwege de helling en zij vroeg hem of hij haar wilde helpen met het zware draagnet naar boven te brengen. Maar hij wilde niet en zij moest daarom het draagnet zelf naar boven dragen. Dat deed ze dan maar en voorovergebogen sleepte ze het draagnet de berg op. De jongen had haar voorop laten gaan en zag nu het achterwerk van zijn zus. Hij kon zich toen niet meer bedwingen en had gemeenschap met haar. Nadat ze boven gekomen waren overviel hij zijn zus weer en hield nog een keer gemeenschap. Het meisje kreunde: Wat is mijn jongere broer zwaar en wat heeft hij grote 'kloten'. Deze woorden werden door de vader gehoord die naar buiten kwam met in zijn handen een stenen bijl en een stenen mes benevens een stuk hout van de dugi-boom. De jongen vluchtte om zich in veiligheid te brengen voor zijn vader en hier uit kwam de clan Meziwini voort.

Het zweet van de twee die gemeenschap hielden werd tot een grote rivier welke *Sunibugadu* heet en het water van deze rivier is als een witte wolk. De rivier is er nog steeds, maar de berg is verdwenen en is tot een bergvennetje geworden, Het water van de twee toen ze gemeenschap hielden werd tot een grote rivier.

Ogakendo schaamde zich diep over het gebeuren en wilde niet meer op die plek blijven wonen. Hij klom nog hoger totdat hij in Soadipa kwam waar hij een zeer mooi huis bouwde.

Het meisje dat bang geworden was omdat ze begreep dat ze eigenlijk doodgeschoten zou moeten worden vluchtte naar Unutadipa. De naam van het meisje was *Umabu*.

C. PEABEGA

Peabega zat op een dag alsmaar te zeuren aan het hoofd van *Ogakendo* om naar een andere plaats te verhuizen, want hij was het al lang zat op de plaats waar ze toen woonden. Eerst wilde *Peabega* niet alleen een nieuwe woonplaats zoeken, maar omdat *Ogakendo* alsmaar bleef weigeren om een nieuwe woning te bouwen, ging *Peabega* uiteindelijk maar alleen op zoek naar een goede plek. Hij besteeg de berg naar Peudimba (of Zando). Hier was hij echter niet zo tevreden over de kwaliteit van de grond. Hij ging op zoek naar betere grond voor zijn tuin en hij nam en taro- en een suikerrietstek

met zich mee en plantte die in Matugapa. Daar hier de grond niet voldoende uitgebreid was plantte hij ook een taro- en een suikerrietstek op de grond van de mensen die in Putigangama woonden en op de grond van de mensen van Debambadano, Ungau, Mbododepa. Nadat hij zo al zijn taro- en suikerrietstekken geplant had ging hij terug naar de plek waar hij zijn eigen huis gebouwd had. Daar verbleef hij lange tijd.

Op zekere dag overleed er een man te Mbadaimai. De mensen van de kampong waren verbaasd dat een zo sterke man zo onverwacht dood ging. Vanuit Mbadaimai zagen de mensen een teken (*bi*) boven de kampong Ungau. Dit teken betekende dat *Peabega* de man gedood had, maar dat wisten ze toen nog niet. Dit teken verscheen elke keer wanneer *Peabega* iemand gedood had. *Peabega* was aan het rondgaan. Waar hij de taro en het suikerriet gepland had ging hij de vruchten plukken, hij trok de taro en het suikerriet uit en at het rauw op. Een stek liet hij echter staan. Nadat hij de taro en het suikerriet rauw gegeten had doodde hij elke keer een mens. Dat deed hij in Wabingau, en ook in Tausiga doodde hij iemand en at de taro en het suikerriet rauw op. Dat gebeurde ook in Mbagogo. Dat ging zo door tot in de kampong Mando en overal verscheen het teken (*bi*) dat *Peabega* een mens gedood had. De taro en het suikerriet dat hij overal geplant had werd groot en oogstrijp en hij ging nu overal deze twee voedingsmiddelen eten, maar overal plantte hij weer nieuwe stekken. Overal waar hij rauwe taro en suikerriet gegeten had stierven er mensen. In Dadipa kreeg men dat in de gaten en begon men erover na te denken. Men was bang dat op deze manier *Peabega* wel eens alle mensen zou kunnen doden en de mensen dus op zouden raken/uit zouden sterven. Ze probeerden er achter te komen waarom *Peabega* zoveel mensen doodde, maar de oplossing/het antwoord vonden ze niet en daarom besloten ze om te proberen *Peabega* zelf maar te doden. Men ging op zoek naar hem en na lang zoeken vond men hem. Omdat ze met heel veel mensen op zoek gegaan waren konden ze hem omsingelen en insluiten. Deze mensen waren van de clans Udigau, Mbudau, Bedau, Sondégau, Sani, Tipagau, Tapani en Jegeseni.

Terwijl de mensen *Peabega* omsingeld hadden dreigde er een van hen dood te gaan en de mensen werden nog veel kwader op *Peabega*. Ze zeiden tot hem: "Wanneer deze man dood gaat, weten we wie het gedaan heeft. Als het *bi*-teken verschijnt hoef jij niet meer te denken dat wij niet weten wie hem vermoord of gepijld heeft." De man die aan het dood gaan was, was een sonowi en de mensen maakten zich alvast klaar om te gaan vechten.

Nadat deze sonowi overleden was hield men *Peabega* omsingeld. Dat was een vijftig meter lager op de helling dan waar de sonowi gestorven was. *Peabega* zat op een boomtak en iedereen hield hem goed in de gaten. Opeens verscheen het *bi*-teken boven de boom waarin *Peabega* zat en de mensen begonnen allemaal hun pijlen op hem af te schieten om hem te doden. *Peabega* voelde echter niets van hun pijlen; hij zei zelfs: "Waarom slaan jullie me eigenlijk met twijgen, jullie moeten me niet slaan met *botapu* (splinters)." Van links en rechts, van voor en van achteren pijlde men hem, maar ofschoon de pijlen hem wel raakten wilde hij niet dood en bleef maar steeds ademhalen. Ze sloegen hem daarna uit de boom en onder afschuwelijke slagen dreven ze hem naar de heuvel Kedabotapa, waar men hem uiteindelijk wilde bijzetten. Maar ofschoon men hem op een ongelooflijke manier met stokken op zijn kop sloeg wilde hij maar niet dood gaan. *Peabega* zei maar steeds: "Sla me niet met wat twijgjes of een paar *botapu*, dat helpt toch niets, op die manier kan ik niet dood gaan. Neem maar een *bupa* (bamboemesje) en snij mijn tong er maar uit." Deze raad van *Peabega* volgden de mensen op en men greep hem vast, trok zijn tong naar buiten en sneed die af. Dat bleek de manier om hem dood te krijgen, want nu ging *Peabega* eindelijk dood. De mensen waren tevreden gesteld en gingen ieder weer zijns weegs, iedereen naar zijn eigen kampong.

De twee zussen van *Peabega* wisten niets van datgene wat gebeurd was en verbleven te Mandoga. Toen de mensen *Peabega* aan het pijlen waren en uiteindelijk doodden door hem de tong uit te snijden waren zij in de tuin, waarin alles groeide, aan het werken. Dat was in Unutadipa. Na het tuinwerk gedaan te hebben gingen ze naar huis. De twee zussen heten *Umabu* en *Kiukadi*.

Op weg naar huis kwamen ze ook voorbij de heuvel waar de mensen *Peabega* gepijld hadden. Ze zagen dat daar heel veel mensen bij elkaar waren geweest. Even verder kwamen ze een paar mensen tegen en aan hen vroegen ze wat er daar gebeurd was. Deze mensen zeiden tegen hen dat men hun broer had gedood en dat ze het lijk hadden neergelegd op de plek waar men gewoonlijk even uitrust om op adem te komen. De mensen van de clans Sizau, Tapani, Jegeseni, Ondau hadden hem gedood en men was al weer naar de eigen kampong terug gekeerd.

Daarom gingen de twee meisjes naar boven en kwamen in de kampong Sanepa. Daar vroegen ze aan de menigte die daar verzameld was wat er nu eigenlijk gebeurd was. Hier vertelde men de twee zusjes dat *Peabega* al veel mensen vermoord had, niet alleen van deze kampong, maar ook van een heleboel andere kampongs. Daarom had men hem gedood. De twee meisjes vroegen waar men hun broer achtergelaten had. De mensen gaven echter niet direct antwoord maar zeiden: "Hij zei tegen ons dat als wij hem doden hij niet dood zou gaan. Wij moesten hem daarom de tong maar uitsnijden, zei hij. Dat hebben we toen maar gedaan en hij ging dood. We hebben hem toen maar in de boom gezet en hem daar achter gelaten." De meisjes vroegen waar dat was en de plek werd hen aangewezen. De meisjes zeiden "Amakani e" tot de mensen die daar aanwezig waren.

De mensen hadden de sonowi die gestorven was meegenomen naar Sanepa en daarom waren er daar veel mensen bij elkaar. Men vertelde de meisjes ook het verhaal van de sonowi en dat deze nu dood in de hut lag. De meisjes waren daar zeer verbaasd over, maar uit eerbied voor de dode gooiden ze alle eten dat ze bij zicht hadden in het rond en begonnen te huilen vanwege de dode in de kampong. Men zei hen dat men hen mee wilde nemen naar het huis waar de dode opgebaard lag, maar zij wilden eerst hun overleden broer zien. Nu vertelde men hen eindelijk dat men hem te *Kedabotapa* had achtergelaten. De meisjes gingen erheen en toen zij bij de plek kwamen waar *Peabega* in de boom gezet was, namen ze *zadohoga* en wilden ze gaan zingen om hun broer weer tot leven te wekken. Ze keken omhoog en zagen dat *Peabega* al aan het verrotten was en dat zijn tanden al te zien waren. Ze namen het *zado*-blad en begonnen te zingen:

" Je zus *Umabu* is er.
 Je zus *Kiukadi* is hier.
 Waarom heb je ons vergeten?
 Wat moeten we nu doen?
 God, wat zit ik in de put.
 Met deze *zadohoga* wil ik je opwekken."

Terwijl ze aan het zingen waren vielen de pijlen, de zeer vele pijlen waarmee men hem geprobeerd had te doden zomaar op de grond. Vervolgens kwam *Peabega* weer tot leven. Hij zei tot *Umabu* en *Kiukadi*: "Mijn zussen, omdat de mensen mij met twijgen geslagen hebben en omdat ze mij met *botapu* geslagen hebben; omdat ze mij met twijgen en *botapu* geprikt hebben, ben ik hier gaan slapen." Maar in werkelijkheid had men hem gedood, maar omdat hij weer tot leven gekomen was dacht hij dat hij slechts geslapen had. De mensen hadden hem met pijlen geschoten, maar hij was er vast van overtuigd dat men hem slechts met twijgen geslagen had.

Peabega klom uit de boom, stak een sigaret (*taugia*) aan en haalde de rook diep naar binnen en was weer gezond. De twee meisjes zeiden: "Laten we maar gaan lopen." Hij zei: "Nee, want ze hebben mij geslagen en geprobeerd met twijgen te doden, ga daarom niet naar de mensen daar, laten we maar naar de grote weg daar gaan."

Ze gingen naar Abutadipa. Daar zei *Peabega*: "We volgen deze rivier". Ze volgde de rivier naar boven, alsmat omhoog tot aan Anamigi. Daar kwamen ze bij de rivier de Anabu uit. Deze rivier volgde men totdat men helemaal boven was. Daar zat *Ogakendo*. Hij had daar en toen gezien dat men zijn jongere broer gedood had, maar ook waarom men dat gedaan had. Toen ze gedrieën daar aankwamen zei *Ogakendo*: "Ben jij *Peabega* of ben jij iemand anders?" Ze liepen toen maar door en kwamen bij de kampong Sanogai. De twee meisjes hadden hun broer niet bij kunnen houden en kwamen achterop. *Peabega* wachtte boven op hen vlak bij een bergmeertje (*udi*). Toen de meisjes eindelijk ook boven gekomen waren zei *Peabega* tot hen: "Meisjes, weest niet bang, jullie gaan het water in, want dat water is geen echt water, maar een huis, daar spring er maar in". In dat water woonde een oude man die op dat moment tegen zijn familie zei: "Ga eens buiten kijken, want ik hoor voetstappen." Zijn familie ging kijken en men zag de twee meisjes. De meisjes werden bij de oude man gebracht die tegen hen zei: "Waar zijn jullie broers?" De meisjes antwoordden: "Ze zijn daar boven, of ze wat later komen, dat weten we niet."

D. UDAU EN SANI

Vroeger, in de tijd van mijn voorouders, waren er twee broers die voor altijd leven hebben. Op een dag zei hun vader tegen hen: "Ga hout kappen en maak daar brandhout van, want ik zal varkensvlees of kuskusvlees meebrengen." De twee jongens moesten dus brandhout klaarmaken en tevens moesten ze bladeren klaar maken die men nodig zou hebben om het vlees te smoren.

Midden op de dag bracht de vader een mensen-lijk mee. Het was geen varkensvlees of kuskusvlees en hij had zijn kinderen beduvel. Hij verstopte het lijk op de plek waar hij gewoonlijk zijn spullen verstopte waarvan hij niet wilde dat anderen wisten dat hij ze had. De vader bracht dus het lijk en de kinderen hadden alles reeds klaargemaakt om het eten te kunnen klaarmaken: de smoorkuil was gegraven, het brandhout was gekapt en de bladeren waren geplukt. Toen de vader niet op kwam dagen zeiden de kinderen tegen elkaar: "Verdorie nu is er al meer dan een uur voorbij en nog steeds is er niets te zien. Laten we maar gaan kijken op de plek waar vader gewoonlijk zijn spullen verstopt." Ze gingen naar die plek toe en zagen daar het lijk dat vader gebracht had, liggen. De tanden van het lijk waren al te zien.

Ze holden terug naar de plek waar ze alles klaargemaakt hadden om het eten te smoren. Ze zeiden: "Laten we met zijn tweeën deze bijl kapot maken, opdat vader denkt dat wij de bijl kapot geslagen hebben." Dat zeiden ze omdat ze vreselijk bang waren voor het lijk en ze niet wisten wat hun vader met het lijk van plan was. Na dat gedaan te hebben vluchtten ze. De vader was nog niet teruggekomen.

De twee jongens volgden de Dogabu stroomafwaarts totdat ze bij de clan Dugazau kwamen. Daar vlak bij woonde ook de clan Bomeau. Daar bleven ze overnachten en maakten daar een kleine tuin en plantten daar taro. Ze verbleven daar totdat de taro uitgegroeid was. Omdat in het begin de tarostek niet wilde groeien dachten ze diep na en probeerden zich te herinneren hoe hun vader de taro verzorgde. Ze herinnerden zich dat hun vader altijd water naar de taro-stekken bracht via een gootje, en zo deden zij nu ook opdat de tarostek zou groeien.

De mensen van wie de grond was zeiden tot hen: "Jullie hebben helemaal geen rechten op deze grond. Wie heeft jullie het recht gegeven om het water te gebruiken? Jullie hebben ook geen recht

op de kampong hier. De mensen die hier wonen hebben er recht op. Julie moeten niet net doen alsof het water van Sambidi of van Kobabu of de Anabu is." De mensen die daar oorspronkelijk woonden waren kwaad op hen.

De broers begonnen te huilen. De oudste heette *Mugumagubega* en de jongste heette *Kiwadebega*. Een van hen daalde verder de Dogabu af, maar de ander bleef op die plek wonen. De oudste volgde de Dogabu tot hij in de Demandoga kwam. Daar ontmoette hij twee mensen die erg vriendelijk voor hem waren. Hij bleef daar en zijn nakomelingen vormden een grote clan. Na verloop van tijd ging hij daar weer weg en hij volgde de Ayabu en al de mensen die nu bij hem hoorden volgden hem voor altijd.

(De verteller voegt er aan toe: Van toen af aan tot nu toe ben ik er, ik kom daar vandaan.)

De jongste broer ging op een dag naar de rivier de Uyabugunda. Hij volgde deze rivier totdat hij bij een rustplaats kwam. *Kudagubega* kwam daar ook aan maar de mensen die daar woonden wilden hem doden. *Kudagubega* en een kwade geest genaamd *Ngimamina* wilde men doden. *Ngimamina* was werkelijk een erg kwade geest. Zij gaf allerlei zaken aan *Kudagubega*, zoals varkens, schelpen, pijlen.

Hij keerde terug naar zijn eigen kampong, met alles wat hij in die andere kampong gekregen had. De boze geest was te laat, maar ze had nog steeds het plan niet laten varen om hem te doden. Wanneer de vader overlijdt, gaat men naar zijn kinderen, als de oudere broer overlijdt, dan gaat men naar de moeder. Dit gebeurde ook met de boze geest. De boze geest volgde deze familie en zocht geen andere families, daar keek hij niet naar om.

Op zekere dag ging de boze geest de buik van de jongen binnen en de andere mensen zeiden tot hem: "Jij hebt een boze geest in je." Veel mensen waren bang geworden. "Laten we hem doden", zeiden ze daarom. Maar andere mensen waren het daar niet mee eens: "Probeer hem niet te doden, want onze handen kunnen hem toch niet doden vanwege de geest die in hem is." De anderen zeiden daarop: "Als dat het geval is, ga dan moeder *Wagamina* roepen, opdat zij hem doodt; als wij hem doden zal hij straks nog leven." Daarom riepen de Ngedau en Bagau naar moeder *Wagamina*. Deze liet zich echter niet roepen en daarom renden ze naar beneden. De boze geest was echter een vriendin geworden van de man in wiens buik ze zat en ze maakte hem erg rijk en ze waakt dat *Wagamina* niet geroepen kon worden.

Er kwam een man langs die *Kudagubega* vertelde dat de mensen hem wilden doden. *Kudagubega* sliep maar de boze geest wist alles al van te voren en vroeg aan de man die naar beneden kwam of hij het soms was die *Kudagubega* wilde doden. Dit vertelde ze door aan *Kudagubega*. Moeder *Wagamina* had zich uiteindelijk toch laten roepen en was naar de hut gekomen waar *Kudagubega* tijdelijk verbleef. Zij ging de hut bij een hoek binnen en had iets in de hand genomen om hem te doden. De boze geest nam echter datgene wat ze in de hand had van haar af en bracht het naar de rustplaats waar ze het verborg. *Wagamina* was haar achterna gelopen en werd gedood en *Kudagubega* volgde de rivier Iwidu. Hij vluchtte van zijn eigen kampong.

Maar op de plaats waar hij probeerde een nieuw leven te beginnen werd hij door de mensen niet ontvangen. Men was zeer vijandig tegenover hem en uiteindelijk doodde men hem met gewone pijlen. Vele mensen verzamelden zich in de kampong Moendoga en Zawandoga en nadat men hem gedood had wierp men hem in de kali Moeabu. Ze zeiden dat ze op een andere keer ook anderen zouden doden. Bedoeld werd *Metugani* en *Wogotugani*, de zonen van *Kudagubega*.

Omdat de vader door de vele mensen gedood was, werden de twee kinderen in een draagnet gelegd en door enige mensen naar Pewesiga, gedragen tot aan de kampong waar de clan Ondau woont. Ook daar liet de boze geest de kinderen niet met rust en ook hier werden de mensen bang. De kinderen

werden nu weggebracht naar de kampong Saitagipa en Kudimba. vandaar stamt de clan Sani en deze clan groeide erg snel, zodat men zich naar andere plaatsen moest verspreiden. Een plaats waar ze een nieuwe woonplaats zochten heet Wogaidode, wat ook de naam is van een man die daar twee zonen had, namelijk *Kepegebega* en *Mezingini*. Nadat de oude man *Wogaidode* gestorven was kregen de kinderen ook weer kinderen, welke *Wamugudode* en *Henamugudode* heetten. Deze twee groeiden uit tot de clan Udau welke er nog steeds is.

NAWOORD:

We zijn aan het einde van de kennismakingsreis gekomen. Ik heb geprobeerd een goede gids te zijn en u de belangrijkste aspecten van het leven der Moni te laten zien.

Zoals bij elke eerste kennismaking, roept zo'n ontmoeting in de regel meer vragen op dan er beantwoord worden. Ik ben mij ervan bewust dat er nog vele aspecten in het leven der Moni zijn welke slechts door een betere gids dan hem die u in dit boekje heeft mogen begeleiden zouden kunnen worden verklaard. Deze gids had slechts de bedoeling om u het leven van elke dag te laten zien en om slechts hier en daar naar de achtergronden van dat dagelijkse handelen te verwijzen.

De hoop van uw gids is dat u niet blijft steken in datgene wat voor onze ogen vreemd en eigenaardig is, maar dat u de Moni hebt ervaren als mensen, die op hun manier en in hun omgeving, met de mogelijkheden, hoe beperkt ook naar ons gevoel, die zij tot hun beschikking hebben gekregen worstelen met dezelfde vragen waarmee ook wij bezig zijn: Wat is de zin van het leven? Hoe kunnen we het leven consolideren en elkaar de mogelijkheid geven om dat leven te bestendigen? Dat hierbij de aandacht allereerst op zichzelf gericht is, is niet onbegrijpelijk. Dat hierbij de clan een grote rol speelt is hoop ik duidelijk geworden, omdat men in de strijd om het bestaan niet alleen kan staan, maar in afhankelijkheid van elkaar deze strijd moet voeren.

De strijd om het bestaan, welke op de eerste plaats gevoerd wordt in de strijd om het voedsel, wordt echter op een dieper niveau gevoerd in zoverre de Moni dat leven gezeurd ziet in het handhaven van het levensevenwicht tussen de verschillende clans. De poging om dat evenwicht te handhaven bepaald voor een groot deel het maatschappelijk gedrag. Op deze, hun manier, hebben zij geprobeerd een adequaat antwoord te geven op de vragen die in het leven aan hen gesteld worden.

Moge de uiteindelijke motivatie die de Moni drijft om antwoorden te zoeken op de hem gestelde vragen, die grotendeels ook aan ons gestelde vragen zijn, ons motiveren om ook op zoek te gaan naar adequate antwoorden op de aan ons gerichte vragen in het maatschappelijke leven, antwoorden die de mogelijkheden die wij hebben ook zo optimaal mogelijk uitbuiten. Alleen dan heeft een confrontatie van culturen zin en vormt het een verrijking van de beide partners in de ontmoeting en wordt het geen vlucht weg uit de eigen cultuur, maar iets dat de eigen cultuur kan verrijken en helderder maken.

Voorwoord	1
1. Het land waar de Moni leeft	2
A. Verspreidingsgebied	2
B. Topografische aantekeningen	2
C. Algemene situatie	4
2. De woonomgeving van de Moni	6
3. De woning der Moni	9
A. Voorbereiding van de bouw	9
B. De eigenlijke bouw	11
C. Het in gebruik nemen van het huis	15
D. Betekenis van de woning	17
4. De tuin en het voedsel	19
A. Voorbereiding van de tuinaanleg	19
B. De eigenlijke tuinaanleg	22
C. De oogst	25
D. De voedselbereiding	26
5. De Moni, zijn afkomst en zijn verhouding tot andere stammen	33
A. De Mbubumbaba-mythe	33
B. Duiding van de Mbubumbaba-mythe	35
C. Betekenis van de mythe voor de verhouding tussen de stammen	37
6. De levensloop van de Moni	40
A. Kebawa	40
B. Biabaga (baby, peuter)	43
C. Embaga (kind)	44
D. Hoe me/mina (volwassene)	48
E. Hidaga me (overledene)	49
F. Tone (geest)	51
7. Verwantschapsrelaties en -terminologie	55
A. Achtergronden	55
B. Verwantschapsterminologie	57
8. Het huwelijk	61
A. Beperkingen in de keuze der levenspartner	62
1. Vanwege geboort	62
2. Vanwege afstamming	63
3. Vanwege de tuingrond	64
4. Vanwege voedselverboden	65

B. De keuze der levenspartner	66
1. Door de ouders van de jongeman	66
2. Door de jongeman zelf	68
3. Door het meisje	70
C. De bruidsprijs	71
D. Man-vrouw verhouding in het huwelijk	76
1. De mens voortgebracht door de aarde	76
2. In de <i>indo</i> -schelp worden tuin en vrouw één	77
9. De rol van de plaatselijke clanleider: de sonowi	83
A. De basis van het <i>sonowi-schap</i>	83
B. Noodzakelijke persoonlijke eigenschappen voor een <i>sonowi</i>	85
C. De vorm van het leiderschap	86
D. Gevolgen van het sonowi zijn voor de sonowi zelf	87
10. Het danshuis	90
A. Aanleiding tot het oprichten van een <i>ugai</i> (danshuis)	90
B. Voorbereiding van de bouw	92
C. De bouw van het <i>ugai</i>	93
D. De opening van het danshuis	94
E. De tijd tussen opening en heropening	96
F. De heropening van het <i>ugai</i> : <i>mbae nga wogo nuya</i> (verboden hierna nog varkensvlees te eten)	96
G. Het sluitingsfeest; <i>hoa uga nuya</i> (ware rode aarde eten)	97
H. Een poging tot interpretatie en korte duiding	98
11. Enkele zaken in verband met oorlog en oorlogsverhoudingen	100
A. Oorlog met als oorzaak een geval van overspel (<i>tubaga</i>)	100
B. Oorlog met als oorzaak een oude oorlogsschuld	103
C. Strijd om de grond	104
12. De rol der geesten bij ongewone gebeurtenissen	107
A. Een voorbeeld van magie	107
B. Sommige geesten wensen "betaald" te worden voor hun giften	108
C. Verdrinking	110
D. Eigen verantwoordelijkheid afgeschoven op de geesten	110
13. Enkele mythen	111
A. Situgumina	111
B. Ogakendo, Peabega, Ndugunambo	114
C. Peabega	116
D. Udau en Sani	119
Nawoord	122