

PAPUAS





I. Feestelijke ommevaart van het bruidspaar

PAPOEA'S
VAN
WAROPEN

DOOR

Dr G. J. HELD
HOOGLEERAAR TE BATAVIA



LEIDEN
E. J. BRILL
1947

INHOUD

	Pag.
VOORREDE	XI
INLEIDING	I
Cultureele en geographische omgeving	I
Historische gegevens	I4
Aantal, uiterlijk voorkomen der Waropeners	21
Algemeene indruk van de gedragingen der Waropeners	32
Dorpsleven	38
EERSTE HOOFDSTUK	
SOCIALE ORGANISATIE	44
Tweedeeling in de classificatie	44
Verdeeling en rangorde der clans	46
Ruma, familietak	53
Clan, familietak en huwelijksstelsel	58
Onvolkomen enkelzijdigheid	60
Standen	64
Hoofden	67
Eeretitels der serabawa	79
TWEEDE HOOFDSTUK	
HUWELIJK	84
Het sexueele leven	84
De huwelijkskern	92
Huwelijkssluiting	104
Huwelijkskeuze	112
DERDE HOOFDSTUK	
SAIRA: HET RITUEEL VOOR HET LEVEN	125
De cyclus van initiatieceremoniën	125
Zwangerschapsritueel	127
Geboorte en naar buiten brengen van het kind	133
Haarknippen en aanbrengen der eerste beenringen	139
Terugkeer van een groote reis	140

	Pag.
Neusdoorboringsfeest	141
Naamgeving, tandenvijlen en tatouage	149
Dama, jongelingshuis	151
Desintegratie van het ritueel	158

VIERDE HOOFDSTUK

MUNABA, HET RITUEEL VOOR DE DOOD	162
Opvatting van de dood. Lijkbezorging	162
Erfrecht	172
Rouwgebruiken	175
Munaba	178
Serakokoi	184

VIJFDE HOOFDSTUK

RAAK EN HANDEL	192
Raaktochten	192
Functie van de raak	207
Verhalen over de raak	219
Handelstochten	222

ZESDE HOOFDSTUK

SACRAAL EN PROFAAN	226
Het begrip sacraal	226
Aiwo	231
Eed, Wichelen	235
Ghasaiwin	237
Ziekte	245
Booze magie	249
Sacrale en profane dieren	254

ZEVENDE HOOFDSTUK

MYTHOLOGIE	259
De mythe	259
Het Opperwezen	269
De goddelijke bedrieger	273
Aimeri en zijn strijd met de slang Roponggai	276
De hemelvogel Manieghasi en de mythe van Serakokoi	280
Aighei	286

INHOUD

VII

	Pag.
Auo	288
De primaire incest	289
De verborgen vader	293
Initiatie	298
Het begin van de mythische tijd	305
Het einde van de mythische tijd	307
De terugkeer van de mythische tijd	310

ACHTSTE HOOFDSTUK

MATERIEELE CULTUUR	312
Technisch kunnen. Arbeidsorganisatie	312
Huizen	314
Pruwen	323
Kennis der natuur	329
Vischvangst	332
Sagobewerking	336
Andere voedings- en genotmiddelen	340
Jacht en varkensteelt	342
Vlechten en touwslaan	344
Muziek en spel	345
Vuurmaken. Armbanden. Oorringen	350
WOORDENLIJST	361
REGISTER	363

LIJST VAN TEEKENINGEN

Tatouagefiguren	26, 27
Clangroepering	48
Schetskaart van Nubuai	57
Stuk van het zwaard van de zwaardvisch en krabbepootje gebruikt voor het toebrengen van erotische krabben	86
Zitplank voor den initiandus	145
Damasura, feestkam	152
Patu, kroon voor initiandi	154
Dama, jongelingshuis	157
Kinderlijkje bijgezet in bamboe	169
Wapens van sagobladnerf	187
Pijlkoker en vogelpijltje	198
Bevestiging van hoogkoord	198
Pijlpunten	199
Slavenblokken	203
Aiwo, amuletten	235
Uitleggerbevestiging	324
Prauwdoorsnede met uitleggerbe- vestiging	325

Dak en huisje van reisprauw	327
Rekenstokje voor het bepalen van dagen	321
Ghafa, houten drijver voor har- poeneerlijn	333
Aiwo, amulet voor de vischvangst	336
Lepel van been	339
Gereedschap voor het maken van sagokoekjes	339
Varkensval	343
RattenvaI	343
Ouderwetsche fluit	346
Mbumbu, tol	347
Speelgoed voor het vangen van kreeftjes	348
Boor	350
Touwfiguren	352
Snijwerk	359
Kaart van de Geevink-baai na p.	372

LIJST VAN FOTO'S

- | | |
|---|--|
| 1. Feestelijke ommevaart van het
bruidspaar. | 26, 27. Trotsche bezitters van oud aar-
dewerk. |
| 2. Het vloedbosch. | 28. Moderne lijkst. |
| 3. Dorpsstraat in Weinami | 29. Banden van celluloid en schein, oor-
ringen en neusversiersel. |
| 4. Maarten Ruma Warami. | 30. Beschaamd zitten bruid en bruide-
gom op de ina. |
| 5. Het albino-kind is bang voor de
camera. | 31. Rondroeiën van een nieuwe prauw. |
| 6, 7. Dedui Ruma Erari en zijn vrouw. | 32. De initiandus op de rug van zijn
moedersbroer (links), de tabaks-
prauw (midden), de tabaksmorgen-
ster (rechts). |
| 8. Jozef Ruma Waratanoi. | 33. Het ophalen van de wikkelbladeren
voor de ceremonieele sagokoeken. |
| 9. Hanna Ruma Waratanoi. | 34. De rij van dansende mannen (Moor-
eilanden). |
| 10. Man uit Nubuai. | 35. De moedersbroer legt de eerste been-
ringen aan. |
| 11. De oudste Waropener. | 36, 37. Rouwdracht. |
| 12. Muda Ruma Gharami. | 38. De doode wordt naar de bijzetplaats
gebracht. |
| 13. Kindertypen. | 39. Rouwende vrouwen. |
| 14. Mosaba met waardevolle kralen. | 40. Waardevol oud bord stukgeslagen
bij rouw. |
| 15. De tatouage is voor de helft gereed. | 41. Uitzetten van triomftakken bij het
wegbrengen van de schedel. |
| 16. Haardracht. | |
| 17. Ouderwetsch voorhuis. | |
| 18. De clan Apeinawo (Nubuai). | |
| 19, 20, 21. Kindertypen. | |
| 22. Jonge mannen van Nubuai. | |
| 23. Adori Ruma Pedei. | |
| 24. Gharori Ruma Erari en zijn oudste
broer. | |
| 25. Ume-i Ruma Sawaki (links).
Munamberi Ruma Nuwuri (rechts). | |

42. Het schedelhuisje.
43. Getooid voor de *munaba*.
44. De rij der danseressen.
45. Vrouwen van de Moor-eilanden.
46. De trommelaar.
47. Danstooi op de Moor-eilanden.
48. Raakbeschildering.
49. Boogschieten.
50. Voorstevan van de reisprauw.
51. Sagospoelen.
52. Kuriserai en zijn varken Tarumeni.
53. De *sema* Notaperei en Notarerei dooden Motibai, de vrouw van Kuriserai.
54. De *sema* Notaperei en Notarerei.
55. De *sema* Nafaidoserai en zijn vrouw Bituraki.
56. De omheinde prauw met triomftakken.
57. Opvoering van de mythe van Roponggai door lieden van Roon.
58. School in Napan.
59. Kerkeraad van Napan.
60. De dorpsstraat in Ambumi.
61. Het bivak in Nubuai.
62. Weg van Napan naar Weinami.
63. Langzaam gaan de huizen terug naar het water.
64. Haardracht.
65. Spelevarende meisjes in *sanduprau*.
66. Visschen met de sero.
67. Fuikvormig uitbouwsel van de sero.
68. Het kloppen van de sago.
69. Draagtasschen vol sago staan gereed.
70. Een groote toemang sago.
71. Staande en zittende kloppen.
72. Het dorp Nubuai bij laag water.
73. De hangende tuinen van Nubuai.
74. Het „soeten” bij het vlaggespel.
75. Voetbalspel in de modder.
76. Vuurboren.
77. Kerkuitgang in Napan.

VOORREDE

Het onderzoek van de Waropenstam, waarbij de ethnografische gegevens voor dit geschrift zijn bijeen gebracht, geschiedde in opdracht van het Nederlandsch Bijbel Genootschap te Amsterdam. De Directeur van het Departement van Onderwijs en Eeredienst vergunde mij de bewerking van het verzamelde materiaal voort te zetten ook na mijn overgang in 's Lands dienst. Ik moge hiervoor op deze plaats mijn beleefde dank betuigen.

Voorts dank ik allen zonder wier medewerking de totstandkoming van het werk onmogelijk zou zijn geweest: de ambtenaren van het Binnenlandsch Bestuur, in het bijzonder den Assistent-Resident van Manokwari, voorts de Officieren der Gouvernementsmarine, en de Zendelingen van de Utrechtsche Zendings Vereeniging, wier medearbeider ik gedurende eenige jaren heb mogen zijn. Bij het maken van de kaart hielp dr A. N. J. Thomassen à Thuessink van der Hoop mij. Ik breng hem daarvoor mijn welgemeende dank.

Het zal sommigen interesseeren, waarom juist de Waropenstam als object werd gekozen, terwijl toch het terrein der Utrechtsche Zendings Vereeniging, waar het Nederlandsch Bijbel Genootschap mij had geplaatst, ruimte voor onderzoek bood ook overal elders in Noord Nieuw-Guinea. Er was echter weinig reden voor ons om ons te wagen aan een onderzoek van veraf wonende of onbekende Binnenlandstammen. Men vergeete niet, dat het reizen in het afgelegen Binnenland niet zoo zeer gevaarlijk, als wel uiterst kostbaar is. Het telkens overbrengen van onze kleine expeditie (bestaande uit mijn vrouw en mijzelf met eenige bedienden) van Manokwari, de plaats onzer vestiging, naar het Waropengebied, bracht weinig onkosten met zich mede, omdat wij telkens de Gouvernementsmarine bereid vonden de tocht naar Waropen's modderkust met ons te ondernemen.

In andere streken in Noord Nieuw-Guinea, welke nog makkelijker bereikbaar geweest zouden zijn, en tevens aanlokkelijker door het schoon der natuur, zooals de Noemfoorsch-Biaksche eilandenwereld, bleek al spoedig dat de nog zoo jonge Christenen uit de Heidenen moeite hadden onze interesse in hun ritueel en mythen als een Zendingsbelang te begrijpen.

Daarom achtten wij het beter ons onderzoek aan te vangen onder de eenige toen nog Heidensche kuststam in Noord Nieuw-Guinea: die der Waropeners.

Bij de eerste bezoeken ter kennismaking schrikte ons het sombere vloëdbosch met zijn vele ongemakken wel eenigszins af, maar in de vriendelijkheid en belangstelling der Waropeners zelf zagen wij een belofte. Deze belofte hebben de Waropeners gehouden. De herinnering aan veel teleurstelling en ongemak, aan ziekte en tegenslag is verbleekt, doch blijvend is de herinnering aan de vreugde van het onderzoek. Dat is de herinnering aan de spelevarende jeugd in de avondrust. Aan het rumoer der feesten. Aan het tumult van bruiloften. Aan de intimiteit van heel het kampongedoe, met zijn wiebelige huizen, zijn wrakke prauwen en vroolijke menschen. Het is niet de idylle van den gelukkigen natuurmensch, die wij hiermee oproepen. Die idylle bestaat niet in de werkelijkheid. Het is slechts het napeinzen van iemand, die vele goede vrienden heeft gevonden en weer heeft moeten achterlaten.

Het noemen van hun aller namen heeft geen zin. De namen van vele informanten vermelden wij in een bundel Waropenische teksten met vertaling. Eenige van hen zullen op de volgende bladzijden aan het woord komen. Slechts maak ik een uitzondering voor mijn helpers in Nubuai, Adori Ruma Pedei en Dusi Ruma Sawaki, en in Napan, Maarten Ruma Warami. Vooral de eerste stond mij bij met nimmer verflauwende ijver. Hij hielp mij als het onderzoek zijn vaart verloor en die perioden van moedeloosheid en tegenzin in het kampongbestaan optreden, welke ook andere ethnografen welbekend zijn.

Ook mijn Noemfoorsche schrijver Cornelis Rumsajor heeft mij altijd trouw geholpen. Wie meent, dat er in de Papoesche stam weinig aanleg steekt, overwege, dat de meeste figuren in deze ethnografie door hem zijn geteekend.

Mijn vrouw, die ook op andere wijze aan de uitgave een werkzaam aandeel heeft gehad, heeft mij steeds begeleid. Daardoor werd niet alleen het verblijf in de kampong veel lichter, maar ook het contact met de bevolking vrijer, hetgeen weer een belangrijke vergemakkelijking van het onderzoek met zich meebracht. Veel voldoening gaf ook onze eenvoudige medische hulpverlening aan de kampongbevolking, waarvan mijn vrouw de leiding had.

Een uitvoerige uiteenzetting van de wijze waarop ik het onderzoek heb opgevat, is overbodig. Wie het werk inziet, bespeurt de leemten en tekortkomingen zonder moeite. Een menschelijke cultuur te beschrijven in al haar aspecten is vrijwel altijd een taak die het vermogen van één man te boven gaat; vooral als die man nog eerst zijn leering moet trekken uit al die mis-

slagen welke hij bij zijn eerste onderzoek op een zoo moeilijk terrein als Nieuw-Guinea niet heeft kunnen vermijden.

Ik heb getracht niet slechts een doorsnede te geven van de War. cultuur zooals zij functioneerde op het moment der waarneming, maar ook eenig perspectief te verkrijgen in de cultuurbeschrijving door te speuren naar historische tendenties, welke de cultureele ontwikkeling helpen bepalen. Want als men aanneemt, dat er een functioneele samenhang bestaat in een cultuur op elk moment harer gang in de geschiedenis, volgt, dat die gang ook in een zekere richting bepaald is. Een cultuur bestaat maar niet uit een aantal cultuurelementen, die op een bepaald moment in functioneel verband worden verbonden. De verschuiving in de cultuur zelf, de wisselende groepeerings der cultuurelementen zelf, geschiedt niet bij toeval, maar wordt bepaald door zekere oorzaken en richt zich naar zekere tendenties. Ik heb getracht de gevolgen van sommige dezer oorzaken en de richting van sommige dezer tendenties te ontdekken.

Uit mijn uiteenzettingen moge blijken, dat ik mij heb willen richten op een wijze van cultuurbeschouwing welke door professor J. P. B. de Josselin de Jong is ontwikkeld in zijn colleges aan de Leidsche Universiteit. Door vijandelijk geweld is thans het contact tusschen hem en zijn leerlingen hier in Indië verbroken. Ons is het nog vergund over de menschelijke cultuur in vrijheid te spreken en te denken. De wetenschappelijke vrijheid is voor ons bevochten door de allerbesten onder ons. Zij het ons gegeven te voldoen aan de verplichtingen, die het bezit van dit kostelijke cultuurgoed ons op de schouders legt.

Tenslotte moge ik nogmaals mijn warme dank betuigen aan het Nederlandsch Bijbel Genootschap, dat mij volledig heeft vrij gelaten in mijn arbeid. Moge de practijk van Zending en Bestuur het nut van het door 's Genootschaps afgevaardigde gedane werk uitwijzen. De belangstellende lezer zij voorts verwezen naar een Grammatica en een Woordenlijst van het Waropensch, welke het Kon. Bat. Gen. voor Kunsten en Wetenschappen in 1942 als eerste en tweede stuk van deel LXXVII zijner Verhandelingen heeft willen uitgeven. Ook wordt de uitgave van een verzameling Waropensche teksten met vertaling voorbereid.

Het was voorjaar 1942, toen ik het bovenstaande schreef. De schaduw van het Japansch geweld viel dreigend over Indonesië. Onder steeds moeilijker omstandigheden trachtten de uitgevers Nix te Bandoeng het werk nog door de pers te helpen. Onze inspanning werd niet met succes bekroond.

Dan volgen de lange jaren van gevangenschap. Velen van ons vonden de dood. Veler arbeid ging teloor. En dat ook dit werk niet in de chaos verloren ging, dank ik in de eerste plaats aan de volharding van mijn vrouw. Het manuscript behoorde tot de twintig kilogram aardse goederen, die zij uit de eindeloze ellende der Japansche vrouwenkampen mocht overhouden. Mevrouw E. Roberts-Visser nam de zorg op zich voor een ander deel van het manuscript. Mevrouw T. Holstvoogd-Hoorn was telkens weer bereid mede te werken, wanaer het er om ging de speurzinnigheid der Japanners om de tuin te leiden. Wat deze dames daarmede waagden, besseffen al onze medegevangenen, die weten, wat de Japanners dachten van beschreven en getypte papieren, die zij in beslag konden nemen.

Toen het manuscript uiteindelijk toch nog dreigde verloren te zullen gaan in de vlammen die de ongelukkige stad Bandoeng in de laatste maanden van het jaar 1945 gedeeltelijk verwoestten, was het Mr. G. K. Khouw, die het met moeite redde. Zonder zijn medewerking en die van mijn collega Dr Tjan Tjoe Siem en zijne Familie zou niet alleen dit deel, maar ook de rest van mijn boeken en papieren zijn verdwenen. Ik betuig hier aan allen mijn dank.

Nu zooveel zich zooveel moeite hebben willen getroosten voor dit verslag mijner werkzaamheden op Nieuw-Guinea, wenschte ik thans na vijf jaar te meer nog eens verschillende punten op het terrein nader te kunnen onderzoeken. Ik heb echter gemeend in de gegeven omstandigheden niet beter te kunnen doen dan het werk aanbieden zooals het vijf jaar geleden was geschreven.

Het zij mij vergund één opmerking nog eenigszins te accentueeren. Ik schreef namelijk op p. 21, dat ik, om praktische redenen, mij beperkte tot een beschrijving van de cultuur der niet-gekerstende Waropeners. Ik had gehoopt na verloop van tijd nog eens de gelegenheid te zullen vinden om mij te zetten aan een beschrijving van de problemen welke zich voordoen in een cultuur die zich open heeft gesteld voor de invloeden van de moderne tijd. De *histoire contemporaine* van 1940 is voor vele Papoea's van thans het einde hunner prae-historie.

Ik herhaal hier nogmaals, dat mijn beschrijving van de Waropensche cultuur van 1940 niet bedoeld is als een soort van sociale archaeologie. Voor mij is de War. cultuur van toentertijd niet de waarlijk „primitieve”, enig studieobject van den ethnoloog, die zich met „natuurvolkeren” bezig houdt. Het ging mij eenvoudig om een beschrijving eener minder gecompliceerde menschelijke beschavingsvorm, wel verschillend van, maar allerminst onge-lijksoortig aan welke andere menschelijke cultuur ter wereld ook. Moge mijn

beschrijving dienstbaar zijn aan de onderzoekers die (naar ik hoop) in de naaste toekomst de *Papoea's van thans* zullen bestudeeren.

Tenslotte moge ik mijn erkentelijkheid uitspreken voor de voortijdig afgebroken arbeid van de Heeren Nix te Bandoeng. Ik hoop, dat hun uitgeversbedrijf spoedig weer tot nieuwe bloei zal komen. Tot mijn vreugde vond ik de Uitgevers E. J. Brill N.V. bereid de zorg voor de uitgave op zich te nemen, waarvan zij zich, ondanks de vele moeilijkheden, in een recordtijd hebben gekweten. Een bijzonder woord van dank richt ik tot den cliché-maker, die zijn uiterste krachten had te beproeven op het foto-materiaal, dat eenige jaren onder de grond is bewaard gebleven.

En hiermede draag ik dit verslag over aan mijn eerste opdrachtgever, het Nederlandsch Bijbel Genootschap te Amsterdam, dat mij ook in het laatste stadium van deze lange weg met raad en daad heeft willen bijstaan.

INLEIDING

CULTUREELE EN GEOGRAPHISCHE OMGEVING

In de Geelvink-baai kunnen drie cultuuruitstralingscentra onderscheiden worden. In de eerste plaats de cultuur van de Noemfoorsch-Biaksche groep die door de bezetting van de uiterste Noordwest punt bij Manokwari (Mansinam en Doreh-baai) en van de eilanden Noemfoor en Biak en meer Zuidwaarts van het eiland Roemberpon en ten deele van Roon, de strategische punten van deze baai in beslag heeft genomen ¹⁾.

Achter deze eerste linie ligt in de tweede plaats aan de Zuid-West-kust van de Geelvink-baai het centrum van de Wandamensch-Windessische groep. En in de derde plaats aan de Oostkust dat van de Waropensche.

De invloed van de Noemfoorsch-Biaksche groep doet zich in Westelijke richting langs Manokwari aan de Noordkust van de Vogelkop tot in het Sorongsche gelden. Langs de Westkust van de Geelvink-baai in Zuidwaartsche richting vindt men enkele nederzettingen van verschillende stammen, die uit het Binnenland van de Vogelkop van hun hooge bergen naar de kust afdaalden. Dan volgt als tweede cultuurcentrum de Wandamen-baai, waarbij ook Windessi en voor een ander deel het eiland Roon gerekend dient te worden, waarvan invloed uitstraalt over de landengte heen tot ver in het Bintoenische, in de Maccluer-golf.

Van de Wandamen-baai in Oostelijke richting voortgaande vinden we eerst in de eigenlijke zak van de Geelvink-baai weer zwakke groepjes van Binnenlandstammen en dan bij de Haarlem- en Mooreilanden, welke een eigen taal hebben, nederzettingen van de Waropenstam. Dit gebied van de Haarlem- en Mooreilanden benevens de drie Waropensche nederzettingen Napan, Weinami en Makimi ligt als een kleine cultureele oase aan de langgerekte, eenzame Oostkust van de Geelvink-baai, want verder gaande in

¹⁾ Wij volgen in het algemeen de spelling der aardrijkskundige namen gegeven in de Atlas van Tropisch Nederland, uitgegeven door het Kon. Ned. Aardr. Gen. in samenwerking met den Top. dienst (1938), niet zoozeer, omdat de daar gebezigde schrijfwijze bijzonder rationeel kan heeten, maar omdat dit blijkbaar de modernste, min of meer officieele spelling voorstelt. Voor de Waropensche plaatsnamen sluiten wij ons aan bij de door ons voor het War. gebezigde spelling. Zie Grammatica van het Waropensch, Verh. Kon. Bat. Gen., deel LXXVII, p. 10. Dus: *Nubuai*, maar: *Koeroedoe*.

Noord-Oostelijke richting vindt men eerst na het kleine eilandje Naoe een meer geconcentreerde bevolking, n.l. die der Waropeners, van wie men achter elkaar diverse, vrij groote kampongs aantreft.

De ring wordt gesloten door een binnenlandbevolking, welke woont langs verschillende rivieren op het kustgedeelte bij het eiland Koeroedoe. Midden in de ring die we op deze wijze trekken, beginnende bij Biak over Noemfoor langs Manokwari naar Wandamen en vandaar over de Mooreilanden via het eiland Naoe Oostelijk en dan langs het eiland Koeroedoe weer naar de Padeaido-eilanden, ligt het groote eiland Japen.

Het is moeilijk om uit de nu beschikbare gegevens de positie van de Japen-bevolking op te maken. Ongetwijfeld heeft Japen invloed ondergaan van de drie uitstralingscentra, die zoeven zijn genoemd, dus in Noord-Japen van Noemfoorsch-Biaksche zijde en in Zuid-West-Japen van Wandamensch-Windessische zijde, terwijl de vrij dicht bevolkte Zuidkust, met Seroei en de Ambai-eilanden als middelpunt, druk verkeer heeft met de Waropenkustbevolking, waardoor beide groepen elkaar wederkeerig beïnvloeden. Toch kan men niet zeggen, dat de bevolking van Japen cultureel in de drie genoemde groepen opgelost kan worden. Daarvoor zijn de talen van Japen te verschillend. Ds. F. Slump onderscheidt in Japen minstens tien verschillende dialecten of talen, waaronder ook een zoogenaamde Binnenlandtaal. Voorshands dienen we dus naast de drie beter te onderscheiden cultuurprovincies: de Noemfoorsch-Biaksche, de Wandamensch-Windessische en de Waropensche, nog ruimte over te houden voor een Japensche groep, hoewel deze zich nu nog niet duidelijk laat onderscheiden anders dan geografisch.

Hierboven is reeds sprake geweest van z.g. Binnenlandstammen. Daaronder worden verstaan een aantal stammen, die geen Austronesische talen spreken, maar de z.g. Papoea-talen, met welke verwarrende benaming men alle niet-Austronesische talen in Nieuw-Guinea pleegt aan te duiden. De benaming „Binnenlandtalen” of „Binnenlandstammen” is eenigszins verwarrend, omdat de sprekers van de z.g. Papoea-talen ook groote kuststrooken in de Geelvink-baai bewonen, voorzover die niet bezet zijn door de drie bovengenoemde groepen. Overigens hebben deze sprekers van Papoea-talen het Binnenland bezet en zijn zij, tenminste in de Geelvink-baai, in zeemanschap verre de mindere van de sprekers der Austronesische talen, die we kortweg „kustbevolking” zullen blijven noemen.

In het dagelijksch leven kan men de Binnenlanders gemakkelijk van de kustbevolking onderscheiden, omdat de Binnenlanders zich voelen, en ook behandeld worden, als onbeschaafde bergbewoners, menschen uit het Achterland. Soms bestaat er zelfs een directe suzeriniteitsverhouding

tusschen Kustbewoners en Binnenlanders. De Noemforen gebruiken het woord voor Binnenlander ook in de zin van *niet-Noemfoor*, *boerenkinkel*, en duiden dus met de term *Faksi* ook wel de Waropeners aan, zooals de Waropeners onder het Waropensch woord *Ghoa* niet alleen de binnenlandbevolking, welke geen Austronesische taal spreekt, verstaan, maar evengoed de lieden van een andere stam, bijv. de Windessiërs. Weliswaar wil de Waropensche mythologie ons doen gelooven, dat de Waropenstam voor de helft uit Binnenlanders is samengesteld en voor de andere helft uit kustmensen, maar men heeft hier niet te doen met historisch betrouwbare data. De mythologie verwerkt slechts de tegenstelling Kustbewoner-Binnenlander in het mythisch wereldbeeld, dat wij beneden nader zullen bespreken. Daarmee zij echter niet ontkend, dat er in de Waropenstam ook een Binnenlandsche inslag te constateeren zou zijn.

In cultureel opzicht is deze niet-zeevarende groep van landbouwers, die in de achting van Noemforen, Windessiërs of Waropeners bestaat uit onbeschaafde bergmensen, gemakkelijk te onderkennen. Somatologische verschillen tusschen Binnenlanders en Kustbevolking bieden weinig houvast, zoolang de deskundigen het over het bestaan van zulke verschillen niet eens zijn. De niet-deskundige meent in het dagelijksch leven dikwijls een onderscheid te kunnen zien tusschen een Binnenlandtype en het Kusttype.

In cultureel opzicht staat in elk geval vast, dat de Binnenlanders meer invloed ondergaan van de kustbewoners dan omgekeerd de kustbewoners van de Binnenlanders. Meestal leeren in het verkeer wel de Binnenlanders de Austronesische kusttaal, maar zelden de kustbewoners de Papoea-Binnenlandtaal. Er is dus in het algemeen eerder sprake van cultuuruitstraling van de kust het Binnenland in dan omgekeerd.

Evenwel, onze kennis van de Binnenlandstammen is nog uiterst summier. De streken achter de Waropenkust in de Oost-Geelvink-baai zijn in 1923 bezocht door den hulpbestuurder E. Latumeten, in 1934 nogmaals door Detiger en Bierdrager, en in 1938 door J. van Eecloud¹⁾. Uiteraard leverden deze exploraties geen uitvoerig ethnographisch materiaal op, evenmin als militaire bezetting rondom de Anggimeren, waarover wij gegevens te danken hebben aan Luitenant V. J. E. van Arcken²⁾ en den Officier van Gezondheid K. F. Hordijk³⁾. De relatie tusschen kust- en binnenlandstammen kan dus voorloopig nog niet worden bepaald.

De Waropener zelf verdeelt de menschen in twee soorten. De eerste is

¹⁾ Tijdschrift „Nieuw-Guinea”, 4e Jaargang, p. 24. ²⁾ Zie hierover het verzamelwerk Nieuw-Guinee, onder redactie van W. C. Klein, deel I, p. 93, 94; deel III, p. 1075, en de daar opgegeven literatuur. ³⁾ Tijdschrift „Nieuw-Guinea”, 2e Jaargang, p. 241; 3e Jaargang, p. 370.

die van *nunggu wano*, ware menschen. Dat zijn de clangenooten en in meer uitgebreide zin ook de dorps- en stamgenooten; en in zeer uitgebreide zin ook wel de menschen van andere kuststammen. *Nunggu wano* is ook de vertaling van het woord Papoea, een woord, dat in de ooren der kustmensen een ietwat onaangename klank heeft. Naast de *nunggu wano* worden onderscheiden de *nunggu wetero* (*wetero* beteekent „zoo maar, zonder meer, apart”), onderverdeeld in *Ghoa*, Binnenlanders en *Ande*, menschen van niet-Papoesche origine, dus Amboneezen, Chineezen, Europeanen, enz. Soms spreekt men dan nog wel van *Ande boma*, kleine *Ande*, of *Ande bava*, groote *Ande*, waarmee men dan op verschillen in rang en stand duidt. Een *Ande boma* is bijv. een rondtrekkend Chineesch marskramer. Al deze termen zijn dus (evenzoo goed als het woord *Ghoa* met zijn bijbeteekenis van „boerenkinkel”) tegelijk waardeeringsuitdrukkingen. In het begin wilde men bijv. niet uitleggen, wat het woord *wano* eigenlijk beteekende. „*Wano*,” zoo zei men, „beteekent „kreekje” en *nunggu wano* zijn dus de Papoea’s die aan de kreekjes wonen”. Tegenover de *nunggu wano*, de echte menschen, zijn dus de *nunggu wetero*, de aparte, vreemde menschen, zooveel als: de Barbaren. In de dagelijksche omgang gebruikt men gewoonlijk een plaatsaanduiding met de toevoeging *-ukigha*, menschen van, bijv. *Mansinam-ukigha*, de Mansinammers, *Makim-ukigha*, de Makimiërs, enz.

De Noemfoorsch-Biaksche groep sluit als het ware de Geelvinkbaai in het Noorden af, zoodat daar alle Indonesische invloeden uit het Westen, vooral van de sultanaten Tidore en Ternate werden opgevangen. In Oostelijke richting passeert de prauwvaart gemeenlijk de Mamberamo-monding niet, zoodat het contact met het land ten Oosten van de Mamberamo gering is. Het Binnenland schrikte de kustbewoners af door zijn hooge bergen (Vogelkop) of door zijn uitgestrekte moerassen (Oostkust der Geelvinkbaai). Alleen met het achterland bij Napan schijnt wat meer contact te hebben bestaan. Zoo vormt de Geelvink-baai voor de kustbewoners een vrij gesloten cultuurgebied met een poort naar het Noord-Westen.

Voor de Waropeners is het gebied in de richting van het eiland Koeroedoe het achterland. Er is in de Geelvink-baai een vrij sterke cultuuruitstraling van de Noemfoorsch-Biaksche bevolking, die zich op haar beurt ook weer richt naar het Westen, vanwaar uit zij cultureele en politieke invloeden ondergaat. De Biaksche invloed komt in Waropen Kai vooral via de Padeaido-eilanden en Japen’s Noordkust, langs het eiland Koeroedoe. Deze invloed is historisch constateerbaar, o.a. in de verspreiding van de leer omtrent een komenden wereldheiland, voorafgegaan door een *konoor*, welke leer via Koeroedoe in de Waropen doordrong. Ook verder

is er in de mythologie duidelijk Biaksche invloed waarneembaar, bijv. in de bekende mythe van Manarmakri. Ook aan de Waropeners zelf is deze samenhang niet ontgaan, want volgens hun mythologie ontleenen zij hun adat aan de Noemforen, waarheen de oerbevolking van de moederkampong aan de Woisimi uitweek, toen zij door de slang Ropongai bijna werd uitgeroeid.

Ook van de Wandamensch-Windessische groep gingen invloeden uit op de Waropeners, zij het waarschijnlijk minder sterk dan van de Noemforen. De geografische afstand tusschen de Wandamen-baai en de Haarlem- en Moor-eilanden is vrij groot. Welke weg de prauwvaart van de Wandamen-baai naar Japen volgt, is mij niet bekend, maar die van de Haarlem- en Moor-eilanden volgde de Oostkust van de Geelvink-baai om daarna bij het eiland Naoe of bij de kaap van Paradoi over te steken naar Japen, dikwijls eerst via de vooruitgeschoven Ambai-eilanden. Prauwverkeer van Windessiërs en Rooners met de Haarlem-eilanden heeft er stellig altijd bestaan. Bij J. L. van Hasselt vinden we melding gemaakt van een prauwreis van Manokwari naar Roon en vandaar waarschijnlijk via de Aoeri-eilanden naar Mios Noem, ten Westen van Japen¹⁾. Waarschijnlijk hebben Wandameners dikwijls deze route gevolgd bij hun reizen naar Japen of anders via Oransbari, Noemfoor, Mios Noem.

Het contact dat bestond via de Haarlem- en Moor-eilanden met de Wandamen-baai, was vrij intensief, omdat merkwaardigerwijze in de zak van deze baai de kampong ligt, die de Waropeners beschouwen als hun oorsprongskampong. Deze kampong, het huidige Ambumi, lag vroeger aan de rivier Woisimi, waar men op de meeste kaarten een kampong Aropen of een streek Waropen vindt aangegeven.

In cultureel opzicht vertoonen de door ons genoemde kustgroepen in de Geelvink-baai onderling zooveel trekken van overeenkomst, dat men de Geelvink-baai, voorzover het gaat om het door deze kustgroepen bezette gebied, één cultuurdistrict zou kunnen noemen, waarin dan elke kustgroep als een afzonderlijke cultuurprovincie onderscheiden kan worden. Of het eiland Japen als een vierde cultuurprovincie genoemd zou mogen worden, blijft een open vraag.

Deze drie cultuurprovincies vertoonen onderling veel trekken van overeenkomst; de verwantschapsgroepen zijn de *ruma*, die bij de Waropeners nog strikt unilateraal zijn; verschillende standen zijn bezig op te komen; de godsdienst is niet meer die van de clan met totaal initiatie-ceremonieel;

¹⁾ J. L. van Hasselt, Gedenkboek van een 25-jarig zendelingsleven op Nieuw-Guinea, p. 124.

coöperatie der paarsgewijs geschakelde clans, die wij bij de Waropeners zullen ontmoeten, troffen wij ook aan bij de Noemforen, waar zij nog duidelijker ritueel van karakter is dan bij de Waropeners. Zoo zijn er ook in kleding, behuizing, bewapening, sierkunst en scheepsbouw treffende trekken van overeenkomst. Maar er zijn ook wel verschillen, waarbij het Waropen Kai gebied, in overeenstemming met zijn geografisch meer geïsoleerde positie, ouderwetscher is dan het Napansche. Waropen Kai handhaaft een huwelijksstelsel, dat passen kan in een circulerend clansysteem, terwijl de andere twee kustgroepen bloedverwanten-exogamie kennen, die overigens ook daar nog steeds bij groeps-exogamie aansluit. Dan is er bij de Noemforen een stamdeeling in vier *er*, die even duidelijk wijst op een clanvierdeeling als de Tobeloreesche deeling in vier *hoana*, die dr Rassers in zijn college op de Oegstgeestsche Zendingsschool wel terecht met oude clans in verband bracht. Shamanisme, dat ons uit de Noemfoorsch-Biaksche streken bekend is en dat zoo interessant is wegens de relatie met de clan en de clan-voorouders, valt in de Waropenstreek minder op. De voorouderbeelden en nekteunen, die we elders in de Geelvink-baai zoo vaak vinden, zijn in het Waropen Kai gebied weer veel minder algemeen. Er is dus in de Geelvink-baai naast eenheid ook verscheidenheid tusschen de kustgroepen. De Geelvink-baai is daardoor een interessant studieterrein, omdat men hier, waar samenvattend onderzoek van grootere terreinen veel moeilijker is dan bijvoorbeeld in Australië¹⁾, naast het synchronisch, ook eenige ruimte houdt voor het diachronisch en vergelijkend onderzoek.

De vraag of wij nu in ruimer verband de Waropensche cultuur Melanesisch of Indonesisch moeten noemen, is moeilijk te beantwoorden. Professor J. C. van Eerde meende, dat men in Nederlandsch-Nieuw-Guinea bij de Mamberamo een grens kan trekken tusschen Melanesische en Indonesische beschavingsgebieden²⁾. Hoewel de Mamberamo inderdaad, voor de Waropeners meer nog dan voor de Biakkers, een grens beteekent, is de afgrenzing toch niet zoo eenvoudig te bepalen. De verspreiding van de heilige fluit biedt ons in elk geval niet, zooals professor van Eerde dacht, een bruikbaar criterium, omdat dit voorwerp ook bij de Binnenlandgroepen aan de Oostkust van de Geelvink-baai voorkomt.

¹⁾ „Survey work is of great value in Australia, where the general principles of the social organization, totemism, magic and economic life and of the languages are similar all over the continent, but this is not so in the islands to the northeast of Australia where Papuan, Melanesian and Polynesian languages, forms of social order and religion are all found”. A. P. Elkin, *Oceania*, Vol. VIII, p. 313. ²⁾ J. C. van Eerde, *Indonesische en Melanesische beschavingsgebieden op Nieuw-Guinee*, Tijdschr. Kon. Ned. Aardr. Gen., Deel XXXVIII, p. 823 s.g.

Professor J. P. B. de Josselin de Jong, die overigens opmerkt, dat „het karakteriseeren van een cultuurtype, het omgrenzen van een cultuurdistrict of -kring een hachelijke onderneming (is)”¹⁾, beschouwt als „structureele kern van tal van Oud-Indonesische beschavingsvormen” hetzelfde clanstelsel, waarbij ook de Waropensche huwelijksregeling past²⁾. Omdat dit systeem, dat wij, aansluitende bij de terminologie van professor de Josselin de Jong, kortweg het circuleerende systeem zullen noemen, ook in Melanesië door hem werd geconstateerd, zullen we de beperking tot het Indonesische beschavingsgebied in dit geval wel moeten opvatten als gegeven door het kader van de oratie, waarin zij voorkomt.

In het algemeen schijnt de godsdienst uit bijvoorbeeld het gebied om de Huon-golf, zooals wij die leeren kennen uit de beschrijvingen van de voor taal- en cultuurstudie zoo verdienstelijke zendelingen der Neuendettelsauer Mission³⁾, dichter aan te sluiten bij het clanritueel, of elders in Melanesië zich meer te ontwikkelen in de richting van het genootschapswezen, dat bij ons in Oost-Nieuw-Guinea gevonden is. Maar veelal zijn de gegevens over Nederlandsch Nieuw-Guinea te schaarsch om een eenigszins betrouwbaar overzicht mogelijk te maken⁴⁾.

Ook de taal biedt weinig houvast. Er bestaat tusschen het Wandamensch-Windessisch en het Noemfoorsch-Biaksch een groote overeenkomst. Het Waropensch met zijn twee dialecten: het Napansch en het Waropen Kaisch, verschilt aanzienlijk van deze beide talen, direct al in de phonologische structuur, vooral t.a.v. het Biaksch. Naast allerlei Noemfoorsche combinaties van twee of zelfs van drie medeklinkers in verschillende posities staat in het Waropensch als meest ingewikkelde klank de oraal-nasaal (mb, nd en ngg). Medeklinker-combinaties kent het Waropensch verder in het geheel niet. Een aantal kenmerken, die dr. N. Adriani opstelt voor de groep

¹⁾ J. P. B. de Josselin de Jong, *De Maleische Archipel als ethnologisch studieveld*, p. 4. ²⁾ id., p. 6. ³⁾ In R. Neuhauss, *Deutsch-Neu-Guinea*, deel III.

⁴⁾ Er is een tijd geweest, waarin onderschatting van de Nederlandsche exploratie gepaard ging aan overschatting van de prestaties onzer Oostelijke naburen. Door de groeiende belangstelling voor Nederlandsch Nieuw-Guinea, waaraan de „Nieuw-Guinea Studiekring van het Molukken-Instituut” en het „Nieuw-Guinea Comité” krachtige leiding geven (o.a. door publicatie van het Tijdschrift „Nieuw-Guinea” en het drie-deelig verzamelwerk „Nieuw-Guinee”, onder redactie van dr. W. C. Klein), is duidelijk geworden, dat wij met de exploratie van Nieuw-Guinea wel degelijk iets hebben gepresteerd, en dat wij met de op ons gebiedsdeel bereikte resultaten in velerlei opzicht vrijelijk voor het forum der internationale critiek kunnen verschijnen. Het is echter buiten kijf, dat wij op het gebied der ethnographische exploratie, overigens niet alleen in Nieuw-Guinea, ten achter zijn. Zie A. P. Elkin, *Anthropological Research in Australia and the Western Pacific, 1927-1937*, in *Oceania*, Vol. VIII, p. 306.

der Zuid-Halmaherasche talen, waarbij hij het Noemfoorsch indeelt, gaan voor het Waropensch niet op ¹⁾). In verschillende opzichten, bijv. ten aanzien van de eenvoud der morphologische structuur, lijkt het Waropensch op de Melanesische talen. Het mist ook de uit Indonesische talen zoo bekende affixen. Er is echter zoo min van de andere Zuid-Halmaherasche als van de Melanesische talen veel bekend, zoodat niet met zekerheid kan worden vastgesteld, of het Waropensch bij de Indonesische dan wel bij de Melanesische talen gerekend dient te worden.

Culturen zoo min als talen en rassen zijn dus in Nederlandsch Nieuw-Guinea voldoende bestudeerd om een beslist antwoord te kunnen geven op de (overigens altijd ietwat netelige) vraag: Melanesisch of Indonesisch?

Na deze globale aanduiding der cultuurprovincies dienen wij thans eerst het Waropen-gebied geografisch nader te bepalen. Behalve de kampong Ambumi in de Wandamen-baai, waarover hierboven reeds even gesproken is, vindt men dan verder een honderd mijlen Oostelijk tegenover de Haartem- en Moor-eilanden op de vaste wal de drie kampongs Makimi, Napan en Weinami en vervolgens een 60 mijl Noordelijker de kampongs Waren, Sanggé, Paradoi, Mambui, Nubuai, Woinui, Riséi-Saiati, Wonti en Sasora. Beoosten Wonti lag tot 1939 een kampong Demba, die was opgericht als politiepост, maar sedert dien weer is verlaten ²⁾). De kampongs aan de Barapasirivier zijn dus niet meer Waropensch.

De naam Waropen wordt ook bij de administratieve indeeling gebruikt. Dan bedoelt men met Boven- en Beneden-Waropen twee districten aan de Oostkust van de Geelvink-baai, vallende onder de onderafdeeling Seroei, van de Wapoga tot aan de Mamberamo, waaronder dus ook bevolkingselementen vallen, die tot de Binnenlandstammen behooren, zooals de lieden aan de Barapasi en de Kerema-rivier. Het administratieve district Waropen is dus eenerzijds grooter dan het stamgebied der Waropensch kusterbevolking en anderzijds kleiner, omdat de drie kampongs Napan, Weinami en Makimi, benevens de kampong Ambumi in de Wandamen-baai administratief vallen onder de onderafdeeling Manokwari.

Wanneer verder in deze ethnografie sprake is van Waropeners, dan is daarmee bedoeld de kustbevolking, welke de hierboven opgesomde kampongs bewoont. Moet er onderscheid worden gemaakt tusschen het stuk ten Oosten en het stuk ten Westen van de Wapoga dan noem ik het Oostelijke

¹⁾ Een indeeling, welke wordt overgenomen door dr. S. J. Esser op de nieuwe talenkaart in de „Atlas van Tropisch Nederland”, uitgegeven door het Kon. Aardr. Gen. in samenwerking met den Top. Dienst (1938), Nr. 9 b. ²⁾ De kampong Sasora is niet direct in het onderzoek betrokken geweest, omdat eerst uit een latere mededeeling van ds. ten Haaf bleek, dat ook deze kampong Waropensch is.

Waropen Kai en het Westelijke het Napansche. De naam Waropen Kai wordt ook door de Waropeners zelf gebruikt als zij de kuststreek van Waren Oostwaarts willen aanduiden. Wat wij noemden het Napansche, wordt door de Waropeners gewoonlijk aangeduid met de naam Makimi. Napan is echter beter bekend en op de kaarten te vinden, ook omdat daar een Bestuursassistent is geplaatst. Dat de kampong aan de Woisimi in de Wandamen-baai Waropensch was schijnt reeds P. van der Crab in 1871 te hebben gehoord, al noemt hij veel kampongs Waropensch, die in werkelijkheid Wandamensch-Windessisch zijn ¹⁾. Deze kampong aan de Woisimi, die veel relaties onderhoudt met de kampongs Makimi, Weinami en Napan, is dus een belangrijke schakel tusschen de Wandamensche en de Waropensche cultuur.

Wanneer men het woongebied der Waropeners nagaat, blijkt, dat zij zich uitsluitend gevestigd hebben in de mangroven- of vloedboschgebieden. Dit is te meer opvallend, omdat de andere kuststammen zich bij voorkeur schijnen te vestigen op wat professor H. J. Lam noemt het zandstrand. Over de flora van beide gebieden schrijft prof. Lam: „*zandstrand* (bodemporeus en sterk doorlaatbaar, met veel zout en veel kalk) Hier groeien de gewone strandassociaties, waarvan de meeste leden door zeestroomen verspreid worden en daardoor een groot gebied bewonen; *Pes-caprae*-associatie en *Barringtonia*-associatie, hier en daar met *tjemara's* (*Casuarina equisetifolia*);

mangrove- of vloedbosschen (bako-bako, *Rhizophoraceeën*, etc. en *Nipa*-associatie), op lage modderige kusten en riviermonden onder den invloed van de getijden (bodemplecht toegankelijk voor lucht, verzadigd met zout of brak water met veel kalk). Voor de verspreiding van de soorten van dit plantengezelschap geldt hetzelfde als voor die van het vorige” ²⁾.

Het is moeilijk te zeggen, of de Waropeners naar de vloedbosschen zijn teruggedrongen, omdat zij in de vele krekken en geulen een veilige wijkplaats vonden voor hun aanvallers, dan wel of zij daar juist een gemakkelijke uitvalsbasis gezocht hebben tegen hun nabuurstammen, waarbij zij tevens vrije toegang hadden tot de sagorijke zoetwatermoerassen achter de vloedbosschen. Een feit is in elk geval, dat zij overal het zandstrand vermijden en zich daar eerst, en dan nog met een zekere tegenzin, vestigen onder dwang der Overheid. Dat is bijvoorbeeld het geval in het Napansche en in Ambumi. De kampong Ambumi lag vroeger aan de Woisimi en schuift ook nu weer

¹⁾ P. J. B. C. Robidé van der Aa, Reizen naar Ned.-Nieuw-Guinea ondernomen in de jaren 1871, '72, '75, '76, door P. van der Crab, e.a., p. 97. ²⁾ In Klein, Nieuw-Guinee, deel I, p. 189.

langzamerhand zeewaarts. De kampong Napan lag vroeger aan de geul tusschen Nusariwe en de vaste wal. De sagocomplexen aan de kust tusschen Waren en Napan dienden als ravitailleeringsbasis voor de prauwvaarders, waardoor het mogelijk was lange tijd buiten de eigen kampong rond te zwerven en de geheele kuststrook onveilig te maken.

Over de landbouw schrijft K. van der Veer: „De Waropenkust tegenover Japen is vrij dicht bevolkt, maar de bodem van het vloedbosch is uiterst onvruchtbaar en bijna nergens is zoet water te verkrijgen, dan op 10 km van de kust. Sagoweer, bereid uit den nipalpalm, vervangt hier dikwijls het drinkwater. Lombok-rawit (*Capsicum frutescens* L.), die men als toespis bij de vischvoeding niet missen wil, wordt geteeld op hangende tuintjes, die men op palen boven het water heeft aangelegd. Sago wordt gewonnen buiten de brakwaterzone, maar van eigenlijken landbouw is geen sprake”¹⁾.

Het vloedbosch maakt dus eigenlijke landbouw onmogelijk en beperkt de voedselvoorziening vrijwel uitsluitend tot vischvangst en sagobewerking. Daardoor was men gedwongen tot een vrij levendig verkeer met andere stammen, die allerlei producten leverden, waar de Waropeners niet aan konden komen. De gewoonte, dat broers hun gehuwde zusters moeten helpen bij het sagokloppen, maakt, dat er telkens menschen van de eene kampong in de andere zitten, menschen van Waropen Kai in Napan of op Japen tot in Ansoes toe. Als huisindustrie ontwikkelde zich voor de vrouwen het vlechten, dat weer tot export aanleiding gaf. Voor de levering van de zoozeer gewaardeerde schelpen armbanden, van kapmessen en velerlei toko-artikelen zijn de Waropeners van andere stammen afhankelijk.

De roode aarde, die gebruikt wordt voor de pottenbakkerij, is in de Waropen niet te vinden, zoodat deze techniek hier onbekend is gebleven en dus het aardewerk (sagovormen, kookpotten, enz.) moet worden ingevoerd, meestal van Japen. Met de Binnenlanders had men vroeger vooral vrij druk contact, omdat men, aldus mijn informanten, toen de zeer begeerde tabak daarvan betrok, later ook Paradijsvogels. Sedert de tabak door de toko wordt geleverd en de Paradijsvogel niet meer verhandeld wordt, betreft men vooral gevlochten matten van de Barapasi en ook wel tuinproducten van de Binnenlandmensen. Trommels werden vooral uit de Mooreilanden betrokken, waar de bevolking ook nu nog zeer bedreven is in het timmeren. Misschien heeft het vloedbosch weer niet de geschikte boomsoorten voor het maken van trommels.

Nipalpalm groeit in het mangrovegebied zoo overvloedig, dat de bevolking

¹⁾ Bij Klein, Nieuw-Guinee, deel II, p. 495.

zonder eenige moeite over onbeperkte hoeveelheden van uit deze palm gewonnen palmwijn kan beschikken. Vandaar dat dronkenschap in deze streken aan de orde van de dag, of liever van de nacht is. Elke avond gaan een paar prauwtjes de bamboekokers met het gegiste nat halen, ter distributie aan de velen, die feitelijk habitueel dronkaards zijn. Over de invloeden van deze drank op het fysiek kan ik niet oordeelen, maar oppervlakkig beschouwd schijnt de nadeelige invloed niet bijzonder groot te zijn. Verruwing der goede omgangsvormen kan echter bij zoo druk drankgebruik niet uitblijven en de strijd, die de zending tegen dit volksmisbruik aanbond, is volkomen op zijn plaats. Het is waar, dat er tegelijkertijd schaarschte is aan goed drinkwater, maar dat het eerst 10 km. van de nederzettingen af te vinden is, berust toch wel op een overdreven informatie.

Zoolang wij in de Waropen woonden, werd ook ons drinkwater per prauw aangevoerd. De vindplaats ligt voor Nubuai een eind achter de kampong Mambui, een afstand van naar ruwe schatting toch niet meer dan een drie of vier mijl. Maar het blijft altijd bezwaarlijk, dat alle drinkwater in bamboekokers moet worden aangevoerd, waarbij men dan nog moet wachten tot het afgaand getij bijna dood is, anders krijgt men brak water. En gronderig van smaak en troebel van kleur is het ook dan nog. Bovendien was het vroeger zoo gemakkelijk de argelooze waterhalende vrouwen en kinderen allerlei lagen te leggen. Daarom lescht de Waropener vaak zijn dorst met sagoweer en ook wel met gewoon rivierwater.

Bijzonder aantrekkelijk is het vloedbosch voor den reiziger niet. Het zandstrand met zijn kleurschakeering van blauwe zee, via een witte schuimstrook overgaand in helder geel zand tegen een achtergrond van groen gebladerte maakt een vriendelijke indruk en schijnt den zeevaarder tot landen uit te noodigen. De egale vloedboschkust daarentegen, die links en rechts als een smal groen lint naar de horizon verdwijnt, omspoeld door modderig, ondoorzichtig water, dat kolkend en wielend met de getijstroom nu eens naar zee dan weer naar land wordt gezogen, lijkt onherbergzaam en gesloten. De lage modderkust maakt het voor schepen met een diepgang van nog geen twee meter al onmogelijk de breede geulen, waaraan de kampongs gelegen zijn, binnen te varen, tenzij de kapitein terdege bekend is met de smalle vaargeul, die door de telkens wisselende zeestroom in de verraderlijke modderbanken is uitgesleten. Bij eenigszins ongunstig weer staat er op de modderbanken een hooge zee, die het opvaren onmogelijk maakt, en die ook de prauwvaart lam slaat. En is men eenmaal de brandingsgolven gepasseerd dan lokt nog het stille, snel-voortschietende water, omzoomd door een wirwar van rhizophoren, niet tot verder varen. In de smallere krekken en geulen glijdt het water rimpeloos voort, overdekt met slierten grijsbruin vuil als

met een versleten looper. Hier en daar steken doode boomen, ontschorst en wit gebrand door de felle zon, boven het water hun grillig gevormde takken uit, die geheimzinnig sidderen onder de druk van de getijstroom.

Bij laag water loopt het vloedbosch droog. Dan blijft er een taaie, sterk riekende modderlaag over, waaruit het drabbig water klokkend wordt weggezogen, wat in de diepe stilte even duidelijk hoorbaar is als het geritsel, gekrabbel en geschuifel van de millioenen krabben en schelpdieren, waarvan verschillende soorten door de vrouwen gezocht worden om tot voedsel te dienen. Langs de breedere geulen heeft de bevolking een strook mangrovebosch weggekapt en op de vrij gekomen modderstrook zet men zijn huizen op palen, zóó hoog, dat zij juist vrij blijven van water bij het twee à drie meter groote verschil der getijden. Onder de huizen vormen in de loop der jaren de leege schalen van opgegeten schelpdieren schelpenheuvels, die op de duur een vrij harde bodem vormen. Ook op deze verharde bodem dient men echter zeer voorzichtig te loopen, omdat de verrotte stompen van door paalworm aangeboorde oude palen de onbeschermd voet ernstig kunnen kwetsen. En achter het huis ligt dan weer de taaie modder, waarin men nu eens tot aan de enkel, dan weer tot boven de knie wegzinkt. Op verschillende plaatsen kan de bevolking nog schelpenbergen aanwijzen, die de plaats van vroegere kampongs bepalen.

Aanvankelijk had ik gemeend een betrekkelijk geringe intensiteit der malaria op de creditzijde van het vloedbosch te kunnen stellen, omdat wij persoonlijk in het Waropengebied steeds vrij bleven en er ook zelden muggen zagen, en ook, omdat er bij de dagelijksche drukbezochte obatuitdeeling veel minder koortslidders schenen te komen dan wij elders gewoon waren aan te treffen. Dr. H. de Rook deelt echter mede, dat de malaria ook aan de Waropenkust veel voorkomt ¹⁾, zoodat wij hoogstens mogen aannemen, dat de Waropeners min of meer ongevoelig zijn geworden voor deze ziekte. Maar dan blijft er op hygiënisch gebied nog over het niet te onderschatten voordeel van de grondige kampongreiniging door de getijden, twee keer per etmaal.

Het vloedbosch heeft ook zijn eigen charme. Het water met zijn kronkelende kreekjes ligt als een grillige spiegel en weerkaatst de zonnestrallen, die met de donkergroene bladeren een flonkerend spel van licht en schaduw spelen. In de breede geulen, waaraan de kampongs gelegen zijn, drijft het spiegelbeeld van wolken, vooral bij avond en morgen in steeds wisselende kleuren. Het water is dan rood in allerlei schakeeringen zooals de lucht rood is. De huizen, waaruit rook opkrinkelt, worden zwarte silhouetten op

¹⁾ In Klein, Nieuw-Guinee, deel III, p. 837.

spichtige pootjes, zoodat zij inderdaad, zooals de mythe zegt, doen denken aan een duizendpoot.

Het vloedbosch is een krachtige streep tusschen lucht en water. Over het gladde water schuiven donkere prauwen, waarin vrouwen terugkeeren uit het sagobosch, of jonge menschen, die speelsch elkander nazitten, onder gelach en getinkel van witte armbanden aan de donkere armen der meisjes. Het vloedbosch heeft veel kleuren en veel Zondagsrustige helderheid. Ook de Waropener ziet deze schoonheid, al uit hij die meestal niet in lyrische ontboezemingen, maar in een tevreden geneurie van de bekende mythische gezangen. Een enkele maal is het mij overkomen, dat iemand ongevraagd opmerkte, dat hij de kleuren van de ondergaande zon bewonderde.

Ook bij nacht heeft het water zijn eigen leven. Dan varen de visschers met walmende flambouwen door de duisternis, een beeld, dat ook in de mythologie is verwerkt in de mythe van de fakkel-ooring. In de nachtelijke stilte weerklinkt het getjoemp van de visschen, die telkens uit het water opspringen en het geruisch van de stroom langs de palen onder het huis. De wrakke huizen kraken. Voor den Waropener is de nacht de zwerftijd van geesten en soeangi's. Met maannachten slingert het licht witte linten over het water. De meisjes zitten in het open binnenhuis en zingen huwelijksliederen. De jongens roepen kwinkslagen, waarop de meisjes met geichel of met verontwaardiging antwoorden.

En bij donkere avonden kan het water lichten. Een kind zit voor het huis en gooit stokjes in het water. Waar het stokje neerkomt, ontstaan zilveren kringen. Een man roeit langs het huis en telkens als hij rustig zijn riem door het water haalt, deinen er metalen rimpels om zijn prauw.

Dan kan er bandjir zijn, als het water met heele bossen riet en boomen uit het binnenland terugkomt, en die tegen de huizen perst, zoodat ze scheef gaan hangen. De bandjir is in de mythologie zoowel als in het dagelijksch leven een graag besproken onderwerp. Men is bevreesd voor een catastrophale vloed, die eens de ondergang van de wereld zal brengen.

Zoo is het water een levend element geworden, bevolkt met mythische monsters en vage fantasiebeelden. Het water brengt visch en kreeften, het draagt de prauwen, maar het wiegt ook allerlei geheimen. Het sagobosch daarentegen is verder weg, afgelegen en vanwege de vele muggen een onaangename verblijfplaats. Daar zit men niet langer dan strikt noodzakelijk is en dan laat men er nog liefst de vrouwen werken aan de sagobereiding. De arbeidsverdeeling, de leefwijze en stellig ook het denken der Waropeners worden voor een niet gering gedeelte beïnvloed door het milieu, waarin zij wonen.

Klimaatverschillen hebben geen buitengewoon groote invloed op de Waro-

pensche cultuur. Er is zeer weinig landbouw, zoodat het er weinig toe doet, of het veel of weinig regent. Bij regen gaat men slechts noodgedwongen buitenshuis. En aangezien de regenval hoog is, zijn er heel wat dagen, waarop „de hemel de menschen verhindert” (*doragha iora nuo*). De regen speelde een groote rol in het oude slavenvangen, want de aanvallende partij viel het liefst aan onder dekking van een flinke bui, waardoor niet alleen de aanvallers lang onzichtbaar blijven, maar ook de aangevallenen bij hun vuurtjes binnen zitten, terwijl hun prauwen volgeregend zijn, zoodat het ontsnappen moeilijker wordt.

Er is overigens een niet zoo duidelijk verschil tusschen Oost- en Westmoesson als elders in Indië. Voor het prauwverkeer tusschen Waropen Kai en het Napansche is het begin van de Oostmoesson de meest geschikte tijd. Zoowel in de Oost- als in de Westmoesson komen periodes voor, waarin de prauwvaart door krachtige winden geheel onderbroken is. Bij oversteken, bijv. van Waropen Kai naar Japen of van Napan naar de Mooreilanden, maken de prauwen altijd gebruik van de zee- en landwinden, waarbij verder met maan- en waterstand wordt rekening gehouden ¹⁾.

HISTORISCHE GEGEVENS

De Waropeners hebben weinig voorwerpen, die ons iets over hun historische relaties mededeelen. Men vindt er de bekende Papoea-bijl, die gekenmerkt is door de ovale of lensvormige dwarsdoorsnede ²⁾. Deze steenen bijl is echter in het Waropengebied reeds zeldzaam geworden, hoewel hij vroeger veel algemeener geweest moet zijn en ook als strijdbijl is gebruikt. Dat zien wij nu nog in de gaba-gaba modellen, die gebruikt worden bij het Serakokoi-ritueel ³⁾.

Waarschijnlijk betrokken de Waropeners reeds lang hun kapmessen, pijlen en harpoenpunten van de Biakkers, die zich op het smeden hebben toegelegd en nog steeds als reizende smeden door de Geelvinkbaai trekken. Steenen zijn er in de vloedbosschen ook niet veel te vinden, terwijl men bovendien nog in de vele schelpen een makkelijk verkrijgbaar snij- en krabmateriaal heeft. Been wordt nog wel gebruikt als heft voor messen, een enkele maal ook als lepel en de beentjes van de vleermuis als naainaald. Ook bamboemessen, lansen en pijlen, zijn nog steeds in gebruik. Metalen draagt men graag, even zoo goed allerlei waardelooze toko-snuisterijen als de zeer hoog geschatte, platte zilveren polsringen, die ook de mannen bij andere stammen

¹⁾ Zie over het klimaat. dr. C. Braak, in Klein, Nieuw Guinee, deel I, p. 164, speciaal p. 169 s.q. ²⁾ Zie dr. A. Thomassen à Thuessink van der Hoop in Stapel, Geschiedenis van Ned. Indië, Deel I, p. 50. ³⁾ Zie beneden, p. 186.

zoo gaarne dragen. Ook koperen voet- en vingerringen zijn in gebruik. En voorts verdienen nog vermelding diverse soorten kralen, en het oude porcelein (*rewanggu*), voorwerpen, die in de geheele Geelvink-baai als min of meer ceremonieele ruilmiddelen hoogelijk gewaardeerd worden.

Langs welke wegen deze voorwerpen de Waropenkust hebben bereikt, kunnen wij niet uitmaken, maar naar alle waarschijnlijkheid hebben Noemforen en Wandameners als intermediair bij de verbreiding gefunctionneerd. Er heeft ook wel rechtstreeksch contact bestaan tusschen de Waropeners en de Moluksche eilandenwereld; er zijn bijv. vlaggen, die naar men beweert, althans in hun snit, uit Tidore afkomstig zijn; er is een mythe, die ons vertelt, dat de befaamde kapitein Amos (die voor de eerste zendelingen een goede bekende is geweest) door den broer van den goddelijken bedrieger naar de Waropen werd geleid, maar bijzonder druk kan dit verkeer toch niet geweest zijn (TEKSTEN, 49) ¹). De animo om de gevaarlijke en beruchte Waropeners in hun vloedbosschen op te zoeken is niet groot geweest.

Op het heilige eiland Nusa Riwe vlak bij Napan bevinden zich eenige grotten of hollen, die volgens de bevolking tot woonplaats dienden aan de menschen uit de mythische oertijd. Deze grotten liggen een klein eindje van de kust verwijderd en leverden bij onderzoek weinig bijzonderheden op. Sporen van teekeningen of van menschelijk verblijf werden niet ontdekt. Bij een van de hollen liggen evenwel resten van een skelet, een schedel en eenige andere skeletdeelen. De bevolking vermijdt deze plaatsen en slechts weinigen zijn er ooit geweest. De grot, waar het skelet ligt, zou volgens mijn informanten nog niet zoo bijzonder lang geleden ontdekt zijn door een vrouw. De beenderen liggen gewoon open en bloot op de grond en zijn misschien niet zoo bijzonder oud, zoodat wij wellicht te doen hebben met het stoffelijk overschot van een ongelukkige, die op de een of andere wijze op deze betrekkelijk eenzame plaats door de dood is overvallen.

De historische gegevens over de Papoea's zijn spaarzaam en vertellen eigenlijk nog meer over de ideeën der reizigers, die de Papoea's bezochten, dan over de Papoea's zelf ²). De eerste maal, dat de naam Aropen genoemd wordt, is bij de tocht, die Jacob Weyland in 1705 met de Geelvink, de Kraanvogel en de Nova Guinea op last der Regeering maakte. Weyland zeilde tusschen Biak en Japen door, bereikte op 28 April de Noordoosthoek

¹) Ik verwijs hier naar een nog niet gepubliceerde verzameling Waropensche teksten.

²) De meeste gegevens ontleenen wij aan Kolonel A. Haga, Nederlandsch Nieuw-Guinea en de Papoesche eilanden, Historische bijdrage ± 1500-1883, 2 deelen; hieronder verder geciteerd als Haga, Ned. Nieuw-Guinea, en aan A. Wichmann, Entdeckungsgeschichte von Neu-Guinea (tot 1902), Nova Guinea. Vol. I en II; hieronder geciteerd als Wichmann, Nova Guinea.

van Japen en op 17 Mei het Oostelijkste punt der reis ¹⁾). Dicht bij dit punt vermeldt men een negorij, gelegen in de landstreek Kaaij, waaruit men twee inlanders meenam, die met vier bewoners van Japen, welke ook aan boord waren, in onmin bleken te leven ²⁾). Deze Papoea's zijn te Batavia aangebracht, drie van hen zijn naar Holland getrokken, van wie er twee in 1710 terugkwamen en in Banda burgerrecht verkregen. Of deze menschen uit Japen of uit de Waropen kwamen, vermeldt de historie niet ³⁾).

Veeten tusschen Japeners en Waropeners bestonden er nog tot voor zeer kort. Weyland noemt nog een negorij „Erropang”, waarin men, aldus Haga, „gemakkelijk Aropen herkent, die op den 30sten Mei werd bereikt en welker inwoners „d'onse niet dorsten staan”, maar met de prauwen de vlucht namen” ⁴⁾). Tot eind Juni voer men verder door de Geelvink-baai.

Het oordeel over de bewoners van de Geelvink-baai was niet bijzonder gunstig. Men noemde hen „onnaak en onhandelbaar puur wild en boosaardig volk” ⁵⁾). „Wat het rapport”, aldus Haga, „overigens van de bevolking zegt is niet van veel belang. Bijna overal vond men menschen of sporen van bewoning en de bevolking scheen het dichtste te zijn in de nabijheid van Geelvink's Oosthoek. Beide sexen waren nagenoegzaam moedernaakt, „en hare schamelheden alleen met eenig boomgewasch bedekt”. De wapens waren pijl en boog, assegaaien en een plomp soort van parangs of kapmessen van ijzer. De houten woningen waren hoog boven den grond gebouwd” ⁶⁾).

Vijf jaren later vinden we de naam van deze landstreek weer in een memorie van overdracht van Claasz, waarin de invloedssfeer van Tidore wordt aangegeven en o.a. melding wordt gemaakt van een kustplaats Roppon ⁷⁾). Verschillende streken aan de Westkust der Geelvink-baai zijn duidelijk herkenbaar, Arraffak en Wandamin kunnen moeilijk iets anders zijn dan de Arfak en de Wandamenstreek. Helaas slaagt ook Haga er niet in verschillende andere namen thuis te brengen en daarom weten we niet

¹⁾ Het doel van de reis was de Oosthoek van de Geelvink-baai. Haga veronderstelt, dat Weyland tot aan de Mamberamo is gevaren. Echter gaat de nu bekende Waropen-Kaistreek niet verder dan Koeroedoe, zoodat men dan moet aannemen, dat of Weyland niet aan de Mamberamo is geweest, of wel, dat het Waropensch district vroeger veel verder Noordelijk liep dan nu. Het is ook mogelijk, dat de Waropeners op reis waren, want zij werden *opgevischt*. Haga, Ned. Nieuw-Guinea, deel I, p. 166.
²⁾ Haga, Ned. Nieuw-Guinea, deel I p. 167. ³⁾ Haga, Ned. Nieuw-Guinea, deel I, p. 175. ⁴⁾ Haga, Ned. Nieuw-Guinea, deel I, p. 167. ⁵⁾ Haga, Ned. Nieuw-Guinea, deel I, p. 165. ⁶⁾ Haga, Ned. Nieuw-Guinea, deel I, p. 174. De mededeeling van A. Thomassen à Thuessink van der Hoop, dat „de Papoea's van Nieuw-Guinee, vóór de komst der Europeanen nog in het geheel geen metalen werktuigen (kenden)”, is in haar algemeenheid blijkbaar niet geheel juist. Bij Stapel, Geschiedenis van Ned. Indië, deel I, p. 49. ⁷⁾ Haga, Ned. Nieuw-Guinea, deel I, p. 193.



2. Het vloedbosch



3. Dorpsstraat in Weinami



4. Maarten Ruma Warami



5. Het albino-kind is bang voor de camera

of Roppon (welken naam ook Haga in verband brengt met, zooals hij het noemt, Aropen) op de kampong aan de Woisimi slaat, dan wel op het gebied bij Napan. Dan zouden we uit dit bericht kunnen opmaken, dat de Waropensche kampong aan de Woisimi daar reeds in 1710 een zekere vermaardheid bezat.

Na dit eerste contact zinkt de Waropenstam weer voor vele jaren terug in de vergetelheid. Er zijn wel expedities gepasseerd, bijv. een Engelsche expeditie van 1840¹⁾. Japen is bezocht, bijv. in 1850 en in 1869. Maar van Waropen is eerst weer sprake in 1871, als van der Crab een reis maakt o.a. naar Ansoes op Japen, waar oneenigheid met de Waropeners bleek te bestaan, en vandaar naar Napan, blijkbaar niet het Napan dat ons bekend is, maar een gelijknamige kampong op het schiereiland Jauer, een eindweegs Zuid-Westelijk dus²⁾. Vandaar ging de reis via Roon naar Wassior in de Wandamen-baai, en van deze plaats geeft van der Crab op, dat zij Waropensch is. Hoewel, zooals Haga opmerkt, dit bericht onjuist is, kan men er moeilijk iets anders uit afleiden dan dat de kampong aan de Woisimi nog al van zich deed spreken. Hoe zou men anders de bekendheid van de naam Waropen kunnen verklaren?

In 1873 heeft de natuuronderzoeker A. B. Meyer een tocht gemaakt langs de Oostkust der Geelvink-baai, „door Meyer Kai, door andere Aropen genoemd”³⁾.

Dan hooren we in 1879 weer van vijandschap tusschen Japeners en Waropeners, namelijk op de reis van den controleur J. van Oldenburg, aan wien wordt meegedeeld, dat „mannen van Aropen in een nachtelijken aanval getracht hadden het wapenbord te rooven, 't geen evenwel niet gelukt was”⁴⁾.

Eerst in 1881 is het gebied der Waropeners voor het eerst bezocht, de mogelijkheid van een bezoek door Weyland en zijn menschen in 1705 dan buiten beschouwing gelaten⁵⁾. Het bezoek gold de kampongs bij Napan en werd gebracht door den reeds genoemden controleur van Oldenburg en door den Luitenant ter Zee 1ste klasse M. A. Medenbach⁶⁾. Zij bezoeken vanuit het dorp Ansoes op Japen de Oostkust der Geelvink-baai en zien de dorpen Wajunami, Painan en Making. „Toen men den 5den April die kust in 't gezicht kreeg, vertoonde zij zich als laag, met rizophoren dicht be-

¹⁾ Haga, Ned. Nieuw-Guinea, deel II, p. 74. ²⁾ Haga, Ned. Nieuw-Guinea, deel II, p. 213 s.g. ³⁾ Haga, Ned. Nieuw-Guinea, deel II, p. 258. Over de betrouwbaarheid van Meyer laat Wichmann zich niet bepaald gunstig uit, Nova Guinea, Vol. II, Ire Partie, p. 167. ⁴⁾ Haga, Ned. Nieuw-Guinea, deel II, p. 365. ⁵⁾ Haga, Ned. Nieuw-Guinea, deel I, p. 167. ⁶⁾ Haga, Ned. Nieuw-Guinea, deel II, p. 393.

groeid moerasland, met een menigte inhammen, welke men meende voor riviermonden te moeten houden.

„In den namiddag zag men eenige prauwtjes, en het gelukte met de opvarenden in vriendschappelijke aanraking te komen. Dit had men zeker te danken aan den van Dorei meegenomen tolk, die de taal der Wandammers, welke door deze Papoea's gesproken werd, verstond. Het bleek, dat zij tot den stam van Aropen behoorden, eene kampong bewoonden, die Wajoe Nami genoemd werd, en handel dreven met de Wandammers, met wie ze in uiterlijk voorkomen overeenstemmen. Die Wandammers schenen hier eene zekere suprematie uit te oefenen, althans zij hadden kort geleden een hunner tot korano aangesteld, welk hoofd zich evenwel, tijdens het bezoek der Batavia, op het eiland Moor bevond.

„De huizen, meest boven het water gebouwd, leverden niets bijzonders op. De inboorlingen verzekerden, dat zij in rust en vrede met hunne naburen leefden en dat ook de rooverijen van het volk van Jappen in de laatste jaren minder voorkwamen.

„Op een eenigszins hoog strand, bij den mond eener rivier, werd alsnu een wapenbord geplaatst, tot groote vreugde der bevolking, die ijverig meehielp. De commandant der Batavia bepaalde de ligging op 135° 48' O. L. en 3° Z. B.

„Een Nederlandsche vlag werd bij het wapenbord geplaatst en eenige geschenken werden aan de bevolking uitgedeeld, waarop de reis den 6den April werd voortgezet”.

Het bericht, dat de Waropeners Wandamensch verstonden, bewijst, dat er ook in die tijd al vrij veel contact tusschen beide gebieden bestond, hetgeen nog eens nader wordt bevestigd door de mededeeling betreffende een aanstelling tot korano, hoewel men hieruit niet mag concludeeren tot een suprematie van de Wandameners ¹⁾.

Zes jaar later werd door A. G. Ellis en F. S. A. de Clercq dezelfde plaats nog eens bezocht. Men vond er Makimi (12 huizen) en Wainami (11 huizen) ²⁾. „Es bildete nach den von de Clercq eingezogenen Erkundigungen zugleich die Südgrenze der Landschaft Waropen. Als weitere Ortschaften von S. nach N. einander folgend, wurden ihm genannt: Makimi, Wainami, Waren, Sanggei, Woju, Pareirori, Nuwoai (der Ort ist bekannter unter dem Namen Kai-, aanteekening van Wichmann), Risei, Wóti und Wapori. Am 7. ging die „Java“ zwischen der kleinen Insel Náu und dem Dorfe Warèn vor Anker. Nachdem die Untersuchung der Küste bis zum 11. fortgesetzt worden war, wurde die Insel Aberé (Kurudu) aufgesucht”.

¹⁾ Zie beneden p. 82. ²⁾ Wichmann, Nova Guinea, Vol. II, 2e p., p. 429.

In de kampongnamen, die hier worden opgesomd, herkent men gemakkelijk de nu bestaande kampongs, zoodat we veilig mogen aannemen, dat in de laatste 60 jaren in de kampongverdeeling van het district Waropen Kai niet veel wijziging is gekomen. In de kampong Wapori vinden wij misschien terug de naam Kaipuri, letterlijk Achter-Kai, waarmee men dikwijls de streek bij Koeroedoe aanduidt. Misschien wel de kampong Sasora. Van de kampongs in de Wandamenbaai wordt echter geen melding gemaakt.

Het district Waropen Kai werd in 1888 voor het eerst bezocht en wel door F. S. A. de Clercq. Op het eerste gezicht kan het ietwat bevreemding wekken, dat het toch zoo nabij gelegen Japen, van waaruit men de bergen op de vaste wal zien kan, zooveel eerder werd bezocht dan de volkrijke Waropen-streek, maar men dient niet te vergeten, dat de kampongs aan het zandstrand op zee al van veraf te zien zijn, terwijl aan de egale mangrovekust de aanwezigheid zelfs van groote kampongs alleen wordt verraden door een paar prauwtjes van visscherslieden. De Clercq bezoekt het dorp Nubuai, dat hij, waarschijnlijk naar de voornaamste clan, volgens de gewoonte van die tijd aanduidt met de naam Kai. Hij telt er vijftig huizen ¹⁾.

De eerste aanrakingen, die de Woisimi kampongs met het Gouvernement kregen, waren niet van aangename aard. Reeds in 1889 kregen zij namelijk hun deel in de tuchtiging, die aan de bevolking van de Wandamen-baai werd toebedacht. Het blijkt niet, of zij dit deel in de tuchtiging verdiend hadden, dan wel, of hun kampongs in brand werden gestoken, omdat de leiders van de strafexpeditie niet wisten, dat zij hier weer met een andere Papoeastam te doen hadden ²⁾.

Bepaald vreedzaam waren de Waropeners echter in het algemeen niet, want L. A. van Oosterzee, naar ik meen de eerste controleur van de permanente Bestuursvestiging op Noord-Nieuw-Guinea, bevindt in 1899, dat de inboorlingen aan de mond van de Mamberamo te lijden hebben van overvallen van lieden uit het landschap Waropen ³⁾. In 1903 brachten A. Wichmann en J. W. van Nouhuys weer een bezoek aan Napan ⁴⁾.

De aanrakingen met de Waropenstam werden allengs frequente. Als men ook in die dagen de tijd had genomen de archiefstukken, memoeries van overgave enzovoorts te ordenen, zouden wij allicht van meer bezoeken kunnen melding maken. De zendelingen, die zich reeds in 1867, dus tien-

¹⁾ Wichmann, Nova Guinea, Vol. II, 2e p., p. 463. ²⁾ Een hongri-tocht op Nieuw-Guinea een halve eeuw geleden (Anoniem). Tijdschrift „Nieuw-Guinea”, 4e jaargang, p. 152. ³⁾ Wichmann, Nova Guinea, Vol. II, 2e p., p. 704. ⁴⁾ A. Wichmann, Bericht über eine im Jahre 1903 ausgeführte Reise nach Neu-Guinea, Nova Guinea, Vol. IV, p. 138.

tallen jaren voor er van eenige daadwerkelijke Bestuursinvloed sprake was, tijdelijk gevestigd hadden in Jauer, op Roon en op Mioswaar, hebben stellig ook wel eenig contact gehad met de Waropeners. De menschen van Ambumi vertelden mij, dat zij zich tot den zendeling A. van Balen gewend hadden om een goeroe te verkrijgen, maar dat deze de plaatsing van een goeroe had overgedragen aan zijn opvolger D. B. Starrenburg. In 1906 zijn dus de Waropen kampongs in de Wandamen-baai overgegaan naar het Christendom; daarna kregen zij meer aanrakingen met het Bestuur, dat dorps-
hoofden aanstelde en de heele kampong van de Woisimi weg heeft gehaald (TEKSTEN, 181). Wanneer de kampongs Napan, Weinami en Makimi tot het Christendom zijn overgegaan, kan ik niet precies meedeelen, maar waarschijnlijk is dit ook geschied tijdens de arbeidsperiode van Zendeling Starrenburg, die zoo vriendelijk is geweest mij een kort woordenlijstje van het Waropensch ter hand te stellen, waarschijnlijk de eerste proeve van bewerking van deze taal¹⁾.

Het Waropen Kai gebied is eerst tijdens de militaire exploratie geheel bezocht. „Door Kapitein Ten Klooster en de Luitenant ter Zee Doorman en Stroeve werden alle rivieren en kreek (van het kustgebied tusschen Wapoga en Apauwer) binnengevaren en in kaart gebracht, zoodat thans een volledig beeld is verkregen van de Mamberamo-delta en ook de zoo beruchte Waropenkust (waar men natuurlijk weder met de zeeroovers is slaags geweest) is opgenomen”²⁾.

„Aan de Oostkust van de Geelvink-baai en meer in het bijzonder in Waropen treft men verscheidene grootere dorpen aan zooals Waren (30 groote huizen), Kai-Noeboeai, Wonti (minstens 165 volwassenen) en Satora. De dorpen aan de Barapasi R. tellen gezamenlijk ruim 200 volwassenen. Toch is de streek in haar geheel slecht bevolkt evenals die aan de Zuidkust van de Geelvink-baai”³⁾.

Uit dit bericht blijkt, dat de Waropeners als agressief bekend stonden. In de Waropensche verhalen wordt ook meer dan eens verteld over de strafexpedities met het vaartuig de „Pionier”, of zooals zij het noemen „Foineri” (TEKSTEN, 181, 185, 186). In een dagboek van het jaar 1913, dat mij in handen viel, las ik, dat de kampong Nubuai in het jaar 1913 door een tuchtigingsexpeditie is afgebrand. Uit de aanstellingsakten, die de Waropeners zorgvuldig bewaren, blijkt, dat in 1918 de eerste dorps-
hoofden door het Bestuur zijn aangesteld. Ongeveer acht jaar later werd de Be-

¹⁾ Misschien heeft men ook uit de mond der in 1705 opgevangen Waropeners al het een en ander opgeteekend? Zie boven p. 16. ²⁾ Verslag van de Militaire exploratie van Nederlandsch Nieuw-Guinee, 1907-1915, p. 62. ³⁾ Verslag van de Militaire exploratie, p. 240.

stuurspost Demba opgericht, waar een Bestuursassistent werd gestationeerd, gesteund door eenige Landschapsagenten en een groep gewapende politie. „Van den in de Waroppen door sommigen verwachten tegenstand is niets gebleken”, schrijft Resident W. A. Hovenkamp naar aanleiding van deze Bestuurvestiging. In 1939 is de post Demba weer opgeheven en overgebracht naar Waren, waar tot die tijd een Hulpbestuursassistent geplaatst was.

Tot voor eenige jaren werd het Waropen Kai district nog als zoo gevaarlijk beschouwd, dat er passendwang bestond op het reizen. Zoodra deze passendwang werd opgeheven, begon de kerstening, uitgaande van Waren. Ze kreeg in 1938 haar beslag met de bezetting van Nubuai en omliggende dorpen, zoodat thans de geheele Waropenstam tot het Christendom is overgegaan.

Met de overgang naar het Christendom is de grens bereikt, waartoe wij ons ethnografisch onderzoek in dit werk uitstrekken. Er is dus vrijwel uitsluitend sprake van de prae-Christelijke toestanden. Wij leggen ons deze beperking op, omdat wij door de nu bestaande verhoudingen te bespreken, onvermijdelijk zouden belanden in de histoire contemporaine, en gedwongen zouden zijn in veel ruimer verband te gaan spreken over het Zendingswerk in het algemeen. Deze beperking is dus zuiver methodisch van karakter en volgt niet uit een meening, dat er geen ethnografie van de gekerstende stammen mogelijk zou zijn, of dat de bestudeering van de sociologische problemen, die aan deze overgang verbonden zijn, onbelangrijker zou zijn dan die van de prae-christelijke verhoudingen. Het lijkt mij echter voor een begrip van de moderne toestanden noodzakelijk, dat wij ons een zoo duidelijk mogelijk beeld vormen van de oudere Heidensche cultuur, die immers in een ononderbroken historisch verband staat met de moderne Christelijke.

AANTAL, UITERLIJK VOORKOMEN DER WAROPENERS

Eenigszins betrouwbare gegevens over de bevolkingsdichtheid der Waropeners staan ons eerst uit de laatste jaren ter beschikking. In 1705 bevond Weyland, dat de bevolking in de Geelvink-baai het dichtst scheen te zijn in de Oosthoek, dus in het Waropen Kai district. Ook nu vinden wij in dit gebied vrij groote kampongs, hoewel we niet voor vast mogen aannemen, dat dit dus ook vroeger zoo geweest is. Op eerste indrukken kan men moeilijk afgaan, want de officieren van de militaire exploratie meenden, zooals wij op p. 20 zagen, dat de streek in haar geheel slecht bevolkt was. Misschien doelen zij daar weer op het gebied Oostelijk van Sasora.

Ten aanzien van de bevolking staan ons ter beschikking de cijfers van de telling in 1930 en die van eind 1937, welke wij op pp. 22 en 23 naast elkaar

KAMPONG	CLAN	MANNEN		VROU
		1930	1937	1930
SASORA				*51
DEMBA	Fafa	*44		
WONTI	Ghairo Wanda Kai Bunggu	115	58	112
RISEI	Womorisi Wainarisi	242	244	255
SAIATI	Imbiri Daimboa	134	81 35	132
WOINUI		108	116	125
NUBUAI	Kai Apeinawo Nuwuri Pedei Sawaki	24	48 79 44 65 180	24
MAMBUI	Ghopari Ghama	426	57 65	501
PARADOI	Tao Sirami Watofa Satia Sawai	156	35 19 39 28 28	149
SANGGEI		147	149	139
WAREN	Papirandei Watofa Satimua Wairoi Imbiri	36	48 14 27 26 46	56
		154	161	174
<i>TOTAAL WAROPEN KAI</i>		1542	1458	1664
NAPAN		70	70	53
WEINAMI		45	43	30
MARIMI		41	56	39
AMBUMI		33	29	52
<i>TOTAAL NAPAN</i>		189	198	174
<i>EINDTOTAAL</i>		1731	1656	1838

*) De cijfers van de kampong Sasora, die niet compleet beschikbaar waren, zijn niet opgenomen in het eindtotaal.

WEN	JONGENS		MEISJES		Totaal per kampong en clan	
	1937	1930	1937	1930	1930	1937
		*20		*20	*135	
	69	116	55	110	46	453
	257	253	230	260	218	1010
	150	106	107	96	80	468
	64 40		52 31		61 34	258 140
	104	110	83	124	95	467
	25	16	9	11	9	75
	56 92 51 80 230		32 90 38 53 172		35 56 23 38 148	171 317 156 236 730
	509	377	385	398	300	1702
	68 80		38 53		27 38	190 236
	148	103	91	133	65	541
	38 20 42 36 25		31 17 39 29 16		19 18 34 23 14	123 74 154 116 83
	161	112	132	136	108	534
	59	29	32	38	24	156
	60 19 37 30 68		38 12 21 23 45		49 11 19 18 38	195 56 104 97 197
	214	150	139	170	135	648
	1702	1372	1263	1476	1080	6054
	74	40	50	43	54	206
	36	38	38	18	20	131
	45	31	30	33	33	144
	37	28	29	30	26	143
	192	137	147	124	133	624
	1894	1509	1410	1600	1213	6678

weergeven, die van 1930 links, die van 1937 rechts in elke kolom¹).

Conclusies durf ik uit deze cijfers niet te trekken. Volgens onze opgaven zou in een tijdsbestek van zeven jaar de totale bevolking met 500 zielen zijn teruggelopen. Dit hoeft nog niet op een absolute teruggang van het zielental te wijzen, want het is heel goed mogelijk, dat veel menschen naar elders zijn vertrokken. Dat de kampong Demba zoo sterk is verlopen, zal wel een gevolg zijn van de kunstmatige opbouw van deze post, die (als ik juist ben ingelicht) gevormd werd door een clan uit Wonti daarheen te dirigeren. In 1930 was de verhouding der sexen in de Waropenstam mannen: vrouwen = 3240 : 3438; in 1937 3066 : 3107.

Dr. P. M. L. Tammes van het Klapperproefstation te Menado is zoo vriendelijk geweest mij mee te deelen, dat de verschuiving, die er in deze getalsverhoudingen tusschen de sexen te constateeren valt, volgens de kansberekening binnen de foutgrenzen ligt en dus geen bijzondere conclusies wettigt ten aanzien van de factoren, die zulk een verschuiving zouden hebben kunnen bewerkstelligen. Ook zou ik niet durven zeggen, of er voor de toekomst iets te concludereen valt uit het opmerkelijke verschil in het aantal meisjes, want daarbij speelt uiteraard ook een rol het criterium, dat men kiest voor de verdeling tusschen volwassenen en niet-volwassenen. Hetzelfde geldt voor de verhouding van het totaal aantal volwassenen en het totaal aantal onvolwassenen bij de Waropeners, die op zichzelf voor Nieuw-Guineesche toestanden niet ongunstig schijnt te zijn²). Een vrouwen-

¹) De cijfers van het Bestuur stemmen tamelijk wel overeen met de resultaten van onze telling van de kampong Nubuai, die geheel genealogisch werd opgenomen. Aangezien in deze kampong vrijwel iedereen betrekkelijk jong huwt, heb ik alle ongehuwden als onvolwassen geteld. Ter vergelijking zet ik de cijfers van het Bestuur uit 1937 (links) naast die van mijn onderzoek uit 1938 (rechts).

Clan	Mannen		Vrouwen		Jongens		Meisjes		Totaal	
Kai	48	44	56	61	32	60	35	48	171	213
Apeinawo	79	80	92	94	90	71	56	58	317	393
Nuwuri	44	43	51	43	38	36	23	22	156	144
Pedei	65	91	80	92	53	65	38	54	236	302
Sawaki	180	184	230	187	172	160	148	140	730	671
	416	442	509	477	385	392	300	322	1610	1633

Het verschil steekt vooral in het aantal mannen. Het is mogelijk, dat bij mijn telling eenige mannen in verschillende huizen zijn opgegeven en daardoor dubbel geteld. Het is ook mogelijk, dat de bevolking in zijn opgave voor den Bestuursassistent het aantal volwassen mannen (dat zijn dus de belastingplichtigen) wat krap heeft berekend. ²) Zie hierover de Verslagen der Volkstelling 1930, deel V. Het is met de huidige kennis van Nieuw-Guinea's bevolking moeilijk in de cijfers van de Volkstelling verschil te maken tusschen de stammen of tusschen Kust- en Binnenlandbevolking. Daardoor worden ev. verschillen in samenstelling tusschen de diverse bevolkingselementen in het eindtotaal geniveleerd. Vooral als er nog van rasverschillen sprake mocht zijn, is dat wel te betreuren.

overschot vindt men in Nieuw-Guinea trouwens ook niet dikwijls.

Het is te hopen, dat er over het bevolkingsverloop in Nieuw-Guinea spoedig meer cijfers zullen komen, waaruit de deskundigen hun conclusies kunnen trekken. Voorloopig zijn er nog te weinig gegevens beschikbaar en worden bij de behandeling van dit vraagstuk nog te veel sentimenten geprikkeld, als er van de eene zijde wordt gesproken van achteruitgang der bevolking en van andere zijde weer van vooruitgang, of in elk geval van een remming in een achteruitgang, die ook vóór de inwerking van Westersche invloeden in het zielental der Papoea's constateerbaar zou zijn geweest.

Anthropologische waarnemingen werden niet verricht, zoodat over het uiterlijk van de Waropeners slechts oppervlakkige mededeelingen kunnen worden gedaan. Albinisme is niet zeldzaam. Verschillende individuen hebben een blonde huid en roodblond, sluik haar ¹⁾). De algemeene huidskleur varieert van zwart-bruin tot bruin-geel. Ongewoon kleine of ongewoon lange personen zijn zeldzaam; de meeste volwassen individuen zijn van middelbare grootte.

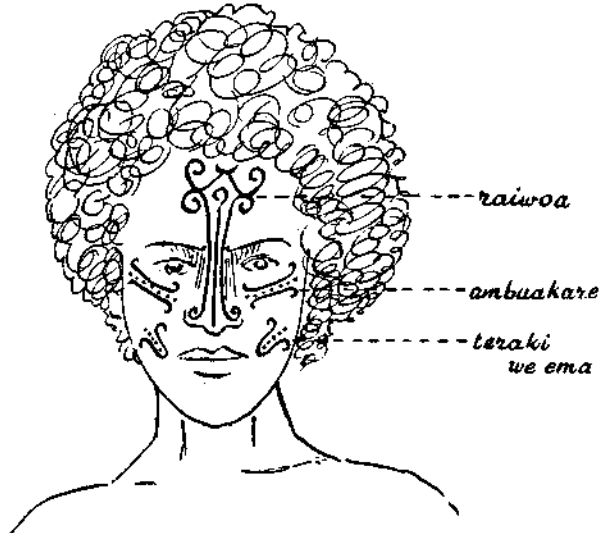
Over de Waropeners lezen we in de Encyclopaedie van Ned. Indië, deel III, p. 321: „De mannen zijn in het algemeen krachtig gebouwd en hebben regelmatige gelaatstrekken, sommigen met teekens van brandwonden en tatoeëering; allen hebben een doorboord neustusschenshot; zij dragen het haar zoo kort, dat er nog juist een vorkvormige kam ingestoken kan worden. Baard en knevel worden niet gedragen; met een tweeschalige schelp worden de baardharen uitgetrokken ... De vrouwen hebben alles behalve fraaie vormen, zijn klein van gestalte en krijgen al spoedig een verlept aanzien; opvallend zijn de kleine borsten en van vele zijn deze en ook de geheele rug getatoeëerd. De meeste vrouwen hebben op rug en schouders ingebrende lidteekens”. Aan deze niet bijzonder vleierende beschrijving voegt de schrijver van het Encyclopaedie-artikel nog toe: „De Papoea's van Waropen staan ver beneden hunne bureu van de Zuid Westkust der baai; van eenige beschaving is hier dan ook geen sprake”.

Welke Waropeners de schrijver onder oogen heeft gehad, is niet duidelijk, want de Waropeners hebben juist evenals de andere Heidensche Geelvink-baai-bewoners hoog opgekamd haar gedragen, terwijl de vrouwen, uitgezonderd natuurlijk de oudere, opvallen door de bekende ragebolcoiffure. De vrouwen zijn in het algemeen ook niet bijzonder klein en voor Papoesche vrouwen eerder nogal knap. De Waropenkust wordt onder de Europeanen wel genoemd het Nieuw-Guineesche Bali. Maar we dienen niet te vergeten, dat er, toen het bovenstaande artikel werd geschreven, nog

¹⁾ Zie het jongetje op foto 21.

maar weinig contact met de Waropeners had bestaan en dat zij jaren lang een slechte naam hebben gehad, waardoor zij in veel verslagen als zee-roovers, dronkaards en wreedaards fungeeren.

Ter aanvulling van de mededeelingen uit de Encyclopaedie vermelden wij voorts nog, dat de ouderen niet de heele knevel uittrekken met een paar schelpen (*mundai*), maar dat zij soms bij de mondhoecken een klein plukje haar laten staan. De lichaamsbehairing, die gewoonlijk niet sterk is, wordt bij de vrouwen in de okselholte verwijderd. Opgroeijende jongens



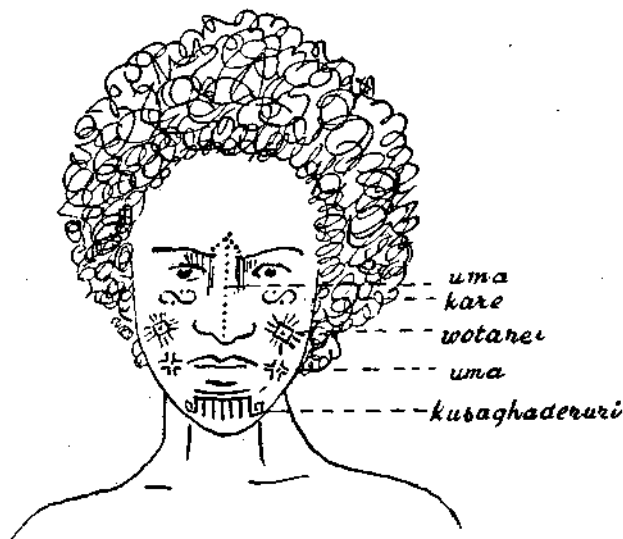
schuren zich dikwijls het snijvlak der tanden van de bovenkaak glad met een stuk puimsteen. De neus wordt bij beide geslachten doorboord en de ooren ook, in elk geval bij vrouwen, soms op verscheiden plaatsen langs de rand van de oorschelp.

In de puberteitsjaren krijgen de meisjes gewoonlijk een uitvoerige tattooage (*onda*, ook: beschildering op prauw, letterteeken, schrift) zoowel op borst en beenen als op armen en gezicht. Het tattooagepatroon wordt eerst op de huid aangegeven met zwartsel en dan ingeprikt met twee vlak naast elkaar aan een paar houtjes vastgebonden vischgraten, waarop dan zachtjes wordt geklopt met een stukje hout. Vervolgens worden de wondjes weer met zwartsel ingesmeerd, zoodat zij eenigszins ontsteken en het motief onuitwischaar in de huid is vastgelegd. Het heele proces is vrij pijnlijk en wordt daarom in gedeelten uitgevoerd. Een bepaalde beteekenis, als stam- of statusaanduiding, wisten mijn informanten aan de tattooages niet te geven, en ook een oorsprongsmythe heb ik niet kunnen noteeren¹⁾.

¹⁾ Volgens J. L. van Hasselt stelden bij de Noemforen de tattooagefiguren vaak afbeeldingen voor van door overledenen gebruikte voorwerpen. T.B.G., deel XXXI, p. 592.

De Waropensche vrouw onderwerpt zich, zij het vaak even zuchtend als haar Westersche en Oostersche zusters, aan de bevelen der mode. Men verzekerde mij, dat de tatouage zoo, bijzonder fraai staat, vooral bij vrouwen, die bij de geboorte der kinderen een lange tijd binnenshuis moeten blijven, waardoor haar huid witter wordt en afsteekt tegen de tatouageteekens.

In de uitgebreide tatouages op het lichaam der meisjes (*raiwonda*, kralenteekening), die, anders dan die op het gelaat, bij alle vrouwen hetzelfde is, herkent de Waropener de teekening, die er ook te zien zou zijn in de schors



van de droogkomende voet van een bepaalde boom (*bora*), ook wel gebruikt als huisstijl (*masa*) of voor de vervaardiging van tollens (*mbumbu*). „Men tatoueeert naar het onderstuk van drooggekomen *bora*-boom” (*kikonda ebaba fono urawa bora*). Het was mij echter niet mogelijk een of andere tatouageteekening te ontdekken in de schors van deze boom. Een zeer zwakke aanduiding van een religieuze beteekenis der tatouage zou men misschien kunnen afleiden uit de tegenzin der Christenen in het tatoueeeren ¹⁾.

De mannen zijn veel minder druk getatoueed. In de moderne tijd dragen sommigen hun naam in groote hanepooten op borst of armen. Anderen hebben een motief van twee gekruiste vlaggetjes met een kroon in het midden, of ook wel een kruis zooals dat van een ridderorde, of een vrouwenfiguurtje. Een enkele heeft een tatouage in het gezicht. De tatouage der mannen schijnt vrijwel geen andere bedoeling te hebben dan die van versiering. Jonge mannen laten zich dikwijls, evenals onze zeelieden deden, tatoueeeren als zij op reis zijn, bijv. als zij op de onderneming werken of ergens anders ver buiten hun gewone verblijfplaats.

¹⁾ Zie echter ook p. 284, noot 2.

Echte specialisten voor de tattooage zijn er niet. Tatoueren eischt geen bijzondere sacrale voorzorgen en inwijding. Wie er lust toe gevoelt kan de tattooage aanbrengen, zoodat ook jonge meisjes werden gezien, die elkaar tatoueren. Uiteraard is de één vaardiger dan een ander en zoo zijn er wel vrouwen van wie een zekere roep uitgaat en op wie dus voor dit doel dikwijls een beroep wordt gedaan.

Een oude vrouw vertelde eens, dat het tatoueren vroeger slavenwerk was. Hoewel niemand deze informatie kon bevestigen, schijnt er toch wel eenige tegenzin te bestaan tegen het aanbrengen van tattooages bij vreemden, hetgeen ik afleid uit de vrij hooge betaling, die geëischt wordt. Men verzekerde mij, dat vrouwen, die in het tatoueren bedreven zijn, zich voor het aanbrengen van een complete tattooage soms wel een heele sagopalm laten betalen.

De huid wordt van tijd tot tijd ingewreven met een weinig klapperolie en coquette meisjes verven zich soms de nagels rood, door er gestampte bladeren van een zekere plant, *ra* (balsamine?) op te binden. Bijzondere verzorging eischt het haar, omdat het anders lange klitten krijgt, zooals bij oude vrouwen, die haar uiterlijk niet meer verzorgen en die zich het haar niet kort afsnijden. Ook de mythische slang stelt men zich voor als een wezen met zulke lange haarklitten.

De jonge vrouwen maken zich mooi door het haar telkens zorgvuldig te kammen met de bamboe haarkam en door het van tijd tot tijd te wasschen met citroensap en in te wrijven met klapperolie. Het wegzoeken van het ongedierte is voorts de dagelijksche zorg van alle sexegenooten en de eenige attentie, die echtgenooten elkaar in het openbaar mogen bewijzen. Veroorzaakt het ongedierte al te veel last, dan laat men modder in het haar indrogen, die vervolgens weer wordt uitgewasschen. Kaalheid komt bij de mannen niet dikwijls voor en wordt dan door het volksgeloof toegeschreven aan excessen in Venere, zoodat zinspelingen op iemands kaalheid hoog worden opgenomen en gemakkelijk tot hoogloopende ruzie aanleiding geven.

Om bij feesten met een mooie uitstaande haardos te kunnen prijken, wordt het haar door de jonge vrouwen in gewone omstandigheden dikwijls opgebonden in toeften, omwonden met een stuk nipahblad. De toeften, of zooals de Waropeners ze met een teekenend woord noemen „haarknuppels”, worden dikwijls opgenomen in besneden bamboekokertjes (*amanikarudo*), en zelfs zooals een bijzonder behaagziek meisje deed, in een lampegglas. Die dansende toefjes — meestal twee, één naar voren en één naar achteren gericht, en soms ook wel vier, naar vier kanten — omwonden met het lichtgele blad maken een frivole indruk en de jongelui, met wie de meisjes in joking relationship staan, plagen haar dikwijls door de omwikkeling los te

trekken. Christenvrouwen hebben deze haardracht niet, maar dragen het haar in een wrong, met klapperolie zoo glad mogelijk naar achter getrokken, juist zooals de Amboneesche njora's (vrouwen der goeroe's).

Wie zich bijzonder mooi wil maken, strooit witte duivenveeren op de uitstaande haardos, zooals bruiden gewoonlijk doen. In de fijngekroesde gitzwarte haren, waarin minuscule oliedruppeltjes parelen, staan de witte veertjes even aardig als de roode Hibiscus bloemen, die andere jonge vrouwen zich in het haar steken.

De mannen, hoewel niet zoo opvallend gekapt, besteden niet minder zorg aan het haar dan de vrouwen. Slechts zelden hebben zij het wijduitstaande kapsel, dat vroeger misschien mode was. De meeste jonge mannen hebben het haar kort geknipt rondom het hoofd en dan een hoog opgekamde kuif, die bij sommige jongeren reeds naar Europeeschen trant door een scheiding is verdeeld. Een heel enkele tracht door aanwending van olie of pommade de sluike lokkenpracht van den Amboneeschen of Javaanschen dandy na te bootsen. De jongeren dragen het haar zóó lang, dat er een bamboehaarkam (*sura*) in gedragen kan worden, versierd met een vuistgroote roset van allerlei gekleurd papier, dat de Ambonees zoo graag gebruikt voor het maken van slingers en versieringen (*kertasi bunga*. Mal.: kertas boenga). Als nu op deze roset nog de zoozeer begeerde Paradijsvogelveeren zijn bevestigd, maakt een prauw, bemand met jonge mannen met hun wuivende, kleurige kammen, een fleurige indruk.

De Waropensche Christenen, die — zooals men dat bij vele volkeren in Indonesië kan waarnemen — ook graag in uiterlijke kenteekenen van de niet-Christenen verschillen, dragen niet meer de hoogopgeknipte kuif en de haarkam. De schoolgaande kinderen zijn gewoonlijk geheel gladgeknipt.

De lichamelijke reinheid is bij de Waropeners niet onbevredigend. Alleen de Christenen wasschen zich opzettelijk min of meer regelmatig, maar ook de anderen komen noodgedwongen zoo dikwijls met water in aanraking, dat men vuilheid in de regel slechts vindt bij menschen, die lang binnen moeten zitten, dus bij de heel ouden, die ook de felle zon vermijden. Als men het verbreken van het isolement na rouw noemt „het wegwerpen van het vuil”, zal dit wel niet geheel overdrachtelijk dienen te worden verstaan. Ook hun kleeren leeren de Christenen al gauw wasschen en het drooglijntje met wapperende kleedingstukken hoort al vrijwel bij het Christelijk kampong-beeld. Er zijn echter ook elders wel vrouwen, die voldoende huisvrouwelijke aanleg bezitten om de kleeren van haar gezin te gaan wasschen. Vele jongeren hebben er plezier in zich te wasschen in een neerplassende stort-regen.

Ondanks dit alles dient men zich van de hygienische toestanden geen

overdreven voorstellingen te maken. Luizen zijn in getale present zoowel op de menschen als in de huizen. Deze huizen, waar zieken, gezonden, kinderen, honden en varkens tezamen wonen, worden nooit grondig gereinigd. Bovendien mag men er vrijelijk, zelfs zeer vrijelijk, spuwen en zijn neus snuiten. Gelukkig bewerkt de krachtige getijbeweging ook een radicale verwijdering van het kampongvuil en zoo is, alles bij elkaar genomen, in dit opzicht de toestand niet bepaald ongunstig.

In de oude tijd (en nog steeds bij oude mannen) bepaalde de kleeding zich tot een strook gedroogde pisangschors (*umame*), die tusschen de beenen werd doorgetrokken en vastgeklemd tusschen een om de heupen gewonden touw. Eigenlijk behoort het in de ouderwetsche kringen niet tot de goede toon voor adellijken bijzondere zorg aan de kleeding te besteden. De oudere menschen zien met een zekere minachtende spot neer vooral op de minder aanzienlijke jongelui, die zich moeite geven om uit de Chineesche toko's allerlei kleedingstukken te betrekken, tot witte zonnehoeden toe, hoewel het hoofddeksel, naar ouderwetsche zede, feitelijk een privilege is van de aanzienlijken. De jongere Heidensche Waropeners dragen een sarong, opgehouden door een leeren riem (*bana puri*, is Mal.: band peroet), of een kralen heupband en meestal een tricot baadje. Bij de Christenen heeft de sarong afgedaan voor de Europeesche broek. De kakelbonte en fantastische kleederdrachten bewijzen, dat men aan het kleeren dragen nog niet geheel gewend is. In kamongs, waar het Christendom reeds langer is, begint men echter al spoedig een wat evenwichtiger smaak te krijgen. De schoolkinderen dragen gewoonlijk een kort, donker of gestreept broekje en een buisje. De Waropensche vrouwen zijn nog niet bijzonder vaardig in het hanteeren van de naald en bovendien is het niet gemakkelijk de goedkoope prullen netjes te onderhouden, zoodat de gekleede menschen er dikwijls haveloos uit gaan zien.

Bijna alle mannen dragen om de polsen de bekende akarbahar banden (*fandana*), enkele ook banden van een soort zilver (*saraka*), welke bijzonder hoog gewaardeerd worden. Om de bovenarm en om de polsen ziet men dikwijls de fijne gevlochten armbanden (*aisa*), die misschien ook een teeken zijn van lichte rouw. Onder de *saparo* en *sarako* draagt men vaak eenvoudige gevlochten banden (*wangga*). Oudere mannen dragen gewoonlijk ook een of andere amulet (*aiwo*) aan een touwtje om de hals en de jongeren in plaats daarvan dikwijls de sleutel van het overpopulaire kleerenkistje (*burua*).

Het schijnt, dat in vroeger tijden ook de vrouwen met bladeren gekleed waren, althans in het boven reeds geciteerde bericht uit 1705 heet het, dat beide sexen „alleen met eenig boomgewasch bedeckt waren”. Een enkele

maal bedekken de jongere vrouwen zich nog wel eens met bladeren, maar dit geschiedt toch alleen maar, als zij verder door water of modder aan het gezicht zijn onttrokken. Overigens bestaat de normale dracht der vrouwen uit een lendendoek, die van voren gewoonlijk tot halverwege de knieën als een schortje afhangt. De meeste vrouwen, vooral de oudere, dragen blauw katoen (*rari*), jonge meisjes ook wel rood katoen, de kleur die als regel bij feesten wordt gedragen. De jongere meisjes dragen om de heupen een gordel (*ghono*), die bestaat uit strengen rood of geel gekleurde touwtjes, van achter aan twee kanten opgenomen in een driehoekig versiersel van kraalwerk met daarvan afhangende franje. Verder dragen de jonge vrouwen dan gewoonlijk nog een kralenband (*korurawo*), die iets lager dan de gordel vlak boven het zitvlak loopt.

De armen zijn meestal rijk getooid met banden van schelp (*saparo*), of van celluloid (*ponisi*). Ook om de beenen dragen veel meisjes, evenals de jonge mannen, banden van koper (*revano*) of van celluloid. Het zachte getinkel van de armbanden verraadt in de stille avond, dat er een jong meisje komt aanroeien. Om de hals draagt zij dan gewoonlijk nog een dun snoertje van fijne, lichtroode kraai en aan de vingers ringen van schildpad (*enikambo*), van ijzer of van de sagovrucht (*revakambo*). Ook in de ooren, die, meestal bij gelegenheid van een initiatieceremonie, worden doorboord, draagt zij versierselen, dikwijls een glazen hanger (*dimbo*), die de Waropeners zelf kunnen maken van gewoon flesschenglas; soms allerlei andere dingen, die men machtig kan worden. Op onze houten waschknijpers en metalen paperclips hadden de pronkzieke meisjes het dikwijls ook verzien. Besneden motoa-noten (*kagharo*), die nog wel bewaard worden, heb ik niet als oorhanger in gebruik gezien, hoewel zij daarvoor wel gediend hebben.

Oudere vrouwen maken minder omslag met haar uiterlijk. Zij hebben veelal het schortje eenvoudig strak tuschen de beenen doorgetrokken en dragen geen andere sieraden dan een paar strengen oude kralen, die een zekere ruilwaarde vertegenwoordigen¹⁾. Dikwijls hebben zij ook een kain,

¹⁾ Er zijn verschillende kralen, waaraan men een zekere getaxeerde ruilwaarde toekent.

<i>kerefeisamumu</i> ,	plat — wit,	waarde: 1 streng ± 3 toemang sago
<i>rawo nibe</i> ,	geel — glad.	waarde: 1 streng ± 1 toemang
<i>ranggaghai</i> ,	geel — geribbeld,	waarde: 1 stuks ± 1 toemang
<i>somadai</i> ,	wit,	waarde: 1 stuks ± 4 toemang
<i>kitotomi</i> ,	gespikkeld,	waarde: 1 stuks ± 5 toemang
<i>woai goro</i> ,	echte oude kralen in verschillende soorten;	
	dikwijls meer dan 10 toemang per stuk.	

De waarde der groote *saparo*, schelpen banden, die om de elleboog heen kunnen, werd gesteld op 4 tot 6 toemang; die van de gewone, kleinere exemplaren op 2 tot 3 toemang. Men bood ze ons echter ook wel voor wat tabak te koop aan. Zie ook W. K. H. Feuilletau de Bruyn, Schouten- en Padaido-eilanden, p. 172.

waarmee zij zich tegen koude kunnen beschutten. En de jonge kinderen zijn geheel naakt, zoowel de meisjes als de jongens. De jongens krijgen ongeveer op hun tiende jaar kleeven te dragen en de jonge meisjes een driehoekig segment van een klapperdop (*ghaipearei*), soms versierd met wat kraalwerk en eenige motieven.

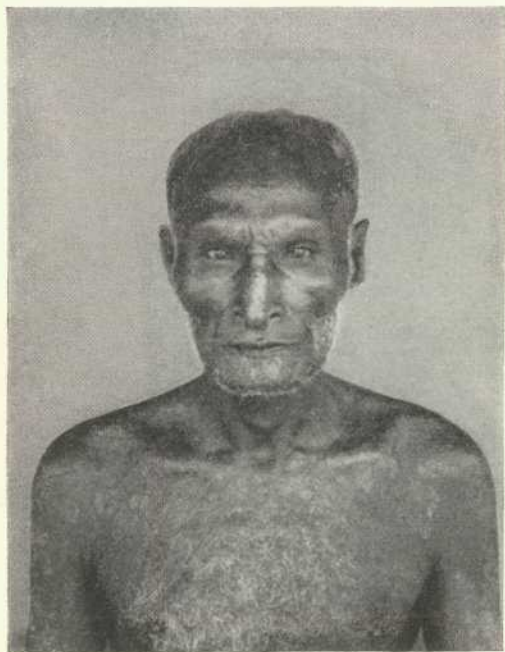
De meisjes hebben graag een doosje of een spiegeltje bij de hand. De mannen ziet men zelden verschijnen zonder hun draagtasch (*rowu*), waarin zij ingrediënten voor de pinangpruim, een spiegeltje, een schelp om de baardharen uit te trekken, een lepel en meer dergelijke persoonlijke bezittingen meenemen. Voor tabak of pinang of voor geld gebruiken zij meestal weer een besneden bamboekokertje of ook wel een apart fijn gevlochten taschje (*rerewino, finado, manggowusa*).

ALGEMEENE INDRUK VAN DE GEDRAGINGEN DER WAROPENERS

Het individueel-psychologisch onderzoek valt buiten het terrein onzer waarnemingen, zoodat wij ons tevreden moeten stellen met het opsommen van eenige indrukken, die wij zonder pretenties geven voor wat zij zijn. Het is moeilijk, om in samenvattende termen een beschrijving van de aard der Waropeners te geven. Onwillekeurig vergelijkt de waarnemer zijn reacties met die der waargenomen personen, die in een geheel andere cultuur een andere code volgen en andere normen aanleggen dan hij zelf gewend is te doen.

Mijn persoonlijke indruk is, dat de meeste Waropeners wel schielijk oppervlakkig bewogen worden, maar dat hun emoties toch veelal niet diep gaan. Is er de een of andere directe aanleiding, dan volgt de reactie soms vrij plotseling. Zoo vatten de achterblijvende vrouwen het vertrek van hun mannen en broeders, die als contract-koeli zouden gaan werken, vrij laconiek op, tot het moment, dat de boot, waarop zij reisden, wegstoomde. Op dat moment ontstond er een geweeklaag en een wanhopig elkaar terugroepen, alsof men voor goed van elkaar ging scheiden.

In een plotselinge opwelling van drift zal men elkaar soms vrij ernstig mishandelen, maar als er een zeker tijdsverloop is tusschen prikkel en reactie (bijv. als men bij ruzies eerst naar zijn tegenstander toe moet roeien, of hem op moet zoeken), dan is er iets kunstmatigs in de tentoongestelde woede, waardoor de betrokkenen het gevaarlijk dreigen met wapenen, het hakken in de palen van het huis en het uitkrijtschen van verwenschingen vrij laconiek accepteren. Bij een raaktocht moest men zich bij het inzetten der acties gewoonlijk met behulp van sagoweer tot woede opzweepen.



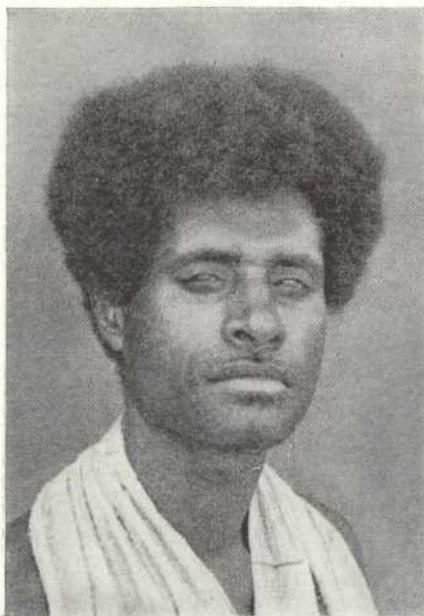
6, 7. Dedui Ruma Erari en zijn vrouw



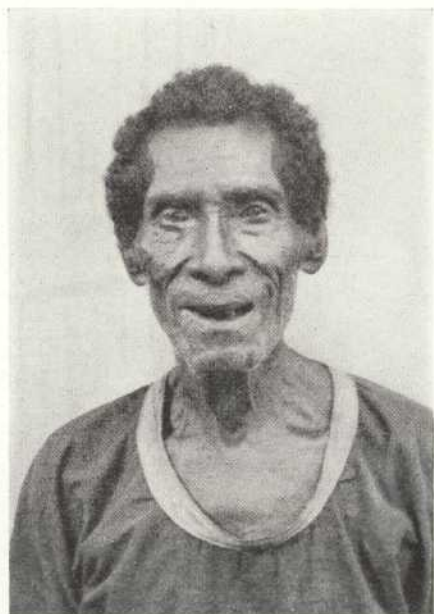
8. Jozef Ruma Waratanoi



9. Hanna Ruma Waratanoi



10. Man uit Nubuai



11. De oudste Waropener



12. Muda Ruma Gharami



13. Kindertypen

De aanblik van een Waropensche ruzie doet den waarnemer ieder oogenblik het ergste vreezen, maar het komt slechts zelden voor, dat men zich werkelijk door zijn emoties geheel laat meesleepen. Eens zag ik een man, die met een oudere vrouw in een geschil over het bezit van sagoboomen gewikkeld was, zijn roeriem opvatten, met de duidelijke bedoeling de schedel der vrouw te splijten. Toen ik ietwat ongerust aan den zoon dezer vrouw, die de strijd van dichtbij stond waar te nemen, vroeg, of het geen tijd werd de strijdenden uit elkaar te halen, antwoordde hij laconiek, dat het strijdende paar tot elkaar stond in verhouding van schoonmoeder en schoonzoon, en dat het dus uitgesloten was, dat de man haar werkelijk letsel toe zou brengen.

Bij de veelvuldige echtelijke oneenigheden maken vooral de vrouwen een hevig misbaar. Een (waardeloos) stuk aardewerk wordt in opperste woede aan scherven gesmeten; andere stukken aardewerk vliegen het huis uit (waarna zij later uit de zachte modder of uit het water zonder veel moeite weer kunnen worden opgevischt); de wanden van de echtelijke kamer worden opengetrapt; de atap dakbedekking wordt afgerukt: schijnbaar onherstelbare conflicten. Toch zag ik eenmaal een vrouw, die zich had laten gaan tot het uiterste, waartoe zij gaan kon: het vernielen van de echtelijke kamer, op de eerste vermaning van een andere bewoonster, die zij bij vergissing ook het dak boven haar kamer begon weg te rukken, tijdelijk bedaren ten einde de juiste afmeting van het haar toekomende dakgedeelte vast te stellen. Daarna ging zij onmiddellijk weer in krijschende woede voort het dak boven haar eigen kamer te vernielen.

De omgangsvormen eischen van den man meer kalmte dan van de vrouw. Een man zal zooveel mogelijk trachten zijn emoties te verbergen. Voor de uitvindingen der Westersche techniek zooals radio, vliegmaschine e.d. toont de man slechts kort belangstelling. Dat wil niet zeggen, dat zijn aandacht dus niet gewekt is, want dikwijls blijkt dan later, dat er wel degelijk levendige interesse bestaat.

De vrouwen storen zich minder aan uiterlijk vertoon van rust en waardigheid dan de mannen. In het openbaar zijn de vrouwen onder elkaar veel drukker dan de mannen en bij oneenigheden klinken de klijvende vrouwenstemmen boven die der mannen uit. Is er bij een feest een geschil over de verdeling der goederen, dan beginnen gewoonlijk de vrouwen luidkeels haar misnoegen kenbaar te maken. In uiterste woede ziet men vrij dikwijls de vrouw de houding aannemen van den uitdager ten strijde, waarbij men met een of ander wapen in de hand onder het hoog uithalen van verwenningen zijn tegenstanders „in de weg danst” (*owaura*), zooals de Waropeners dit noemen.

Het zijn vooral de oudere getrouwde vrouwen, die op deze wijze optreden. Jongere vrouwen zullen minder klijven, maar eerder in tranen uitbarsten, waarbij zij ook weer verder gaan dan een man. Een jonge vrouw, wier man bij een echtelijke oneenigheid haar bamboekoker had vernield (er dient bij vermeld te worden, dat de waterkoker aan haar overleden vader had toebehoord), heeft gedurende een heele nacht de doodenklacht gejammerd, beurtelings haar vader en de gebroken bamboekoker beweene.

Zeer dikwijls vinden bepaalde gedragingen een verklaring niet in de individueele aanleg, maar in sociale codes. In het algemeen heeft de Waropener een hevige afkeer van vrij uitstroomend bloed. Zijn heele wondbehandeling beperkt zich tot het dichtstoppen van de verwonding met bladeren, schelpen, papier o.d. Is het een enkele maal noodig een abces te openen, dan wordt er vaak een emotie gewekt, die in geen verhouding staat tot de prikkel. En het is niet de pijn, waarvoor men bijzonder bevreesd is, want op zichzelf zijn ook de Waropeners voor lichamelijke pijn minder gevoelig dan Europeanen. Tegenover onze vermaning om slachtdieren met een snelle slag te dooden, stellen de Waropeners hun meening, dat dit van wreedheid zou getuigen ten opzichte der dieren. Een jongetje van een jaar of acht werd kwaad op een kat, die zijn visch opat. Snel besloten wilde hij het dier ophangen, waartegen geen der omstanders een woord van protest liet hooren. Op de suggestie, dat men huisdieren, die men niet kan of wil onderhouden een snelle dood dient te bezorgen, toonde men duidelijke tegenzin. Een snelle dood vindt men even griezellig als een open bloeding.

Het zou m.i. onjuist zijn de Waropeners op grond van dergelijke gegevens wreed te noemen. De voorstellingen over ziekte en dood bepalen grootendeels deze gedragingen. Ook andere gedragingen dienen eerder verklaard te worden uit de geheele andere cultuur. Dankbaarheid in onze zin zal men in deze sociëte à potlatch niet vinden. Zonder een vriendelijk woord accepteert men het geschenk. Het zou hoogst onvoegzaam zijn te laten merken, hoe verheugd men is met het gekregene, of hoezeer men het nodig heeft. Dat wil echter niet zeggen, dat men dus in het geheel niet erkentelijk is voor het geschenk. En wanneer de geschenkgever ronduit verklaart, wat hij voor zijn geschenk wenscht te ontvangen, ziet niemand daarin iets onbetamelijks. Kleine vriendschapsgeschenken, een beetje tabak, of wat pinangnoten, kan een man van stand zonder nadeel voor zijn prestige vragen, terwijl men dit bij menschen van mindere stand al gauw als bedelarij zou opvatten. Met een naar Papoesche waardeering overdreven groot, of met een niet op waardige wijze aangeboden geschenk, beleedigt men den ontvanger. Het geven van geschenken is voor een onderzoeker een teer punt, dat hij altijd goed in het oog moet houden.

Aan de niet bijzonder sterke emotionaliteit paart zich een vrij groote activiteit. De Waropeners zitten zelden droomerig voor zich uit te staren, maar zijn gewoonlijk met het een of ander in de weer. De mannen hebben thuis altijd wel iets te knutselen aan een prauw of aan het vischtuig; de vrouwen hebben, als zij niet met het huishouden bezig zijn, altijd wel eenig vlechtwerk bij de hand. Daar staat weer tegenover, dat de meesten wel spoedig het een of ander werkje ter hand nemen, maar dat dikwijls de taaië volharding mankeert om een eenmaal begonnen werk af te maken. De visscherij, zooals de Waropeners die uitoefenen, eischt wel veel dadelijke activiteit, maar geen dagelijks terugkeerende zorg, zooals die noodig is bij een ietwat ontwikkelde landbouw. Het eentonige werk, dat volharding eischt zooals het sagokloppen, laten de mannen graag aan de vrouwen over. De mannen bepalen zich er toe de boom voor het kloppen gereed te maken, maar laten dan ook verder het werk liggen. Bij huizenbouw duurt het bijeenbrengen der materialen eindeloos lang. Dan wordt het huis door een zoo groot mogelijke ploeg plotseling opgericht, maar de definitieve afwerking laat zich weer wachten. Tal van huizen in de kampong bereiken feitelijk het stadium van voltooiing nooit. Ook bij ons onderzoek moest met deze wel vlug geprikkelde, maar ook vrij spoedig uitgeputte activiteit worden rekening gehouden door een voortdurende variatie in de besproken objecten.

Een eigenaardig verschijnsel, dat wellicht past bij dit generaliseerend beeld eener oppervlakkige emotionaliteit en activiteit, is een zekere gedachtenvlucht, waardoor schommelingen in de opmerkzaamheid ontstaan. Herhaaldelijk was bij het onderzoek zonder een duidelijke reden bij verschillende personen plotseling alle belangstelling in het onderwerp voor eenige tijd verdwenen. Informanten hebben plotselinge absenties, waardoor zij tijdelijk volkomen incapabel blijken de prestaties te verrichten, die zij doorgaans leveren. Een eenvoudige handeling, die ettelijke malen zonder fouten werd uitgevoerd, schijnt eensklaps totaal onbekend. Als men met geweld tot opmerkzaamheid wil dwingen, wordt de verwarring steeds grooter, terwijl men gewoonlijk na een kleine rustpooze weer op normale wijze kan voortwerken.

Een verschijnsel, dat misschien verband houdt met het sterk impliciet karakter van verschillende cultuurtrekken (p. 39), is de geringe kunstvaardigheid der Waropeners. Het gereedschap voor de sagobewerking (kloppers, lepels, nappen e.d.) wordt dikwijls besneden, evenals de prauwsierstukken, de *runa*, neksteunen, en bamboekokertjes voor tabak, geld, e.d., maar de motieven zijn slordig afgewerkt en worden eindeloos herhaald. De vrouwen hebben een primitieve vlechttechniek en leverden vooral in vroegere tijden allerlei kraalwerk. Juist in dit kraalwerk bereikten zij dikwijls aardige kleur-

combinaties en fleurige motieven, maar in het algemeen hebben noch de mannen, noch de vrouwen veel technische bekwaamheden, en op dit beperkte terrein toonen zij dan bovendien nog weinig kunstvaardigheid.

Het waarnemingsvermogen wordt door de dagelijksche oefening in een bepaalde richting ontwikkeld. Op groote afstand herkent men roeiers aan hun roeistijl en prauwen en schepen aan het model en de tuigage. Ook aan de allergeeringste bewegingen van het water bespeurt men de aanwezigheid van visch en dikwijls weet men zelfs, als het ware bij intuïtie, de soort en de grootte van de visch. Daarentegen kost het moeite een niet al te groote foto direct te lezen. Zulke foto's worden dikwijls van alle kanten bestudeerd, voordat men werkelijk ziet wat er op staat.

In de dagelijksche omgang zijn de Waropeners vrijmoedig zonder direct overmoedig te worden. Alleen de kinderen gaan weleens over de schreef en laten zich moeilijk gezeggen. Kwaadaardig zijn ze echter zelden en hoewel de kinderen overal vooraan staan, vallen zij niemand lastig met katekwaad. De kinderen storen zich heel eenvoudig weinig aan de volwassenen en slaan desnoods zonder aarzeling terug als hun opvoeders hun een stomp of slag op de rug geven. De volwassenen hebben er een hekel aan, als de kinderen huilen en doen slechts weinig moeite voor een actieve, bewuste opvoeding. De sociale pressie is blijkbaar zoo groot, dat vrijwel iedereen door het dagelijksch werken toch tot het gemeenschapsleven voldoende geoefend wordt. Geen macht ter wereld is in staat om kinderen te dwingen bijv. medicijn in te nemen, als zij dit niet wenschen. Het uiterste is een dreigement met een stuk van een grillig gevormde zwarte zwam, of met den „witten man”, of met de politie, die bij de Waropeners de rol van boeman te vervullen hebben.

Op betrekkelijk jeugdige leeftijd weten de kinderen zich echter al te gedragen. De meisjes hebben toch al minder tijd om buiten te spelen dan de jongens, omdat zij op broertjes en zusjes moeten passen of de vrouwen helpen bij het werk, en de jongens boven de tien of twaalf jaar beginnen zich aan te sluiten bij de volwassenen. De jongens boven deze leeftijd worden in zekere zin al gerekend bij de volwassen mannen en de gehuwden. Alleen de mannen van middelbare leeftijd en ouder vormen daarboven nog weer een min of meer duidelijke aparte laag.

Bij de meisjes is het eenigszins anders. Die kunnen veel korter echt kind blijven en moeten al gauw aan het werk der volwassenen meehelpen. Zij sluiten zich desondanks niet zoo sterk aan bij de oudere vrouwen, die reeds kinderen hebben gekregen, maar vormen een aparte laag van jongeren. De jonge vrouwen besteden veel zorg aan haar uiterlijk. Jonge vrouwen gaan voorop bij de dans, en eerst later, als zij ook kinderen hebben gekregen, gaan

zij langzamerhand over tot de groep der oudere vrouwen, wier voornaamste bezigheden bestaan in de verzorging der tuinen, het bewerken der sago en het toezicht op het ceremonieele ruilverkeer bij de feesten. Wanneer de Waropener spreekt van de *waribo*, dan bedoelt hij daarmee al de mannen, die niet behooren tot de kinderen of tot de ouden, dus ook de gehuwden. Spreekt hij echter van de *wiama*, dan bedoelt hij vooral de jonge vrouwen, in zeer uitgebreide zin ook de jongere meisjes en de jonge gehuwde vrouwen. Ruw uitgedrukt in leeftijdsverschillen kan men onder *waribo* dus verstaan de mannen van 15 tot 35 jaar en onder *wiama* de vrouwen van 10 tot 25. Daaruit volgt, dat de vrouwen eerder bij de ouderen worden gerekend dan de mannen.

Al deze groepen volgen een eigen sociale code, die op de jonge kinderen het minst zwaar drukt. De *waribo* moet genegen zijn tot het maken van verre reizen en tot het volgen van de raak. Zij verrichten het eigenlijke werk in de kampong en zijn nu de groep, die het meest contact zoekt met de moderne tijd. De oudere mannen zijn de plannenmakers. Zij nemen dikwijls het initiatief tot het maken van groote reizen, het bouwen van huizen, enz. Naar hen luisteren de jongeren, als het gaat over de leefregels, die men moet volgen. In het dagelijksch leven merkt men uiterlijk van deze gerontokratie niet zooveel en de jongeren kunnen zich soms zeer minachtend uitlaten over de ouderen, die niet met de moderne tijd wenschen mee te gaan; zij achten het desondanks volkomen afdoende, als zij ter motiveering van hun handelingen opgeven: „Dit of dat hoort zoo, omdat anders de ouden op ons jongeren, kwaad worden”. De oudere mannen zijn gewoonlijk waardiger in hun gedragingen en laten zich niet zoo spoedig zien.

De *wiama*, de jonge vrouwen dus, zijn rumoerig en lacherig in haar optreden. Zij wagen zich niet zoo spoedig op de voorgrond als de *waribo*, maar men ziet toch meer van haar door de vingers. De oudere vrouwen daarentegen zijn altijd druk met de kinderen of met het huishouden. Typisch kwamen de verschillende gedragingen uit bij het onderzoek. Vrijwel waardeeloos zijn als informanten de kinderen en de jonge vrouwen. De jonge mannen toonen de meeste belangstelling in het onderzoek en fungeeren als dagelijksche helpers. Zij moeten echter hun meeste informaties betrekken van de oude mannen, die zich het liefst uitlaten over de sociale instellingen, zonder dat zij bepaald moeite doen daarover hun licht te doen schijnen. De oudere vrouwen zijn de beste informanten over de mythologie en de familieaangelegenheden. Zij laten zich echter zelden overhalen tot de zoo leerzame gesprekken, die men met de oude mannen kan voeren, maar gaan onmiddellijk weer aan haar bezigheden, zoodra zij de verlangde informaties verstrekt hebben.

Daarom is het ook onmogelijk een uniforme regel voor de gedragingen van alle Waropeners op te stellen. Wat men van de een accepteert, veroordeelt men bij een ander. Urineeren van mannen, zelfs in de nabijheid van vrouwen, acht niemand aanstootelijk. Defaeceeren of een wind laten kan niemand in het openbaar doen. De vrouwen doen alle natuurlijke verichtingen in het verborgen. Spuwen, hoesten, niezen of geeuwen kan ieder doen zooveel hij wil, zoolang hij daarmee geen ander hindert. Hikken vindt men wat hinderlijk en overgeven bepaald belachelijk. Smakkend eten geldt als onopgevoed. Maar voor het overige hoeft bijv. een oud man zich minder aan de etikette te storen dan een jongere. Een oud man kan aan een ander om wat tabak vragen, omdat hij al zoo oud is, en een jong meisje kan dat gekscherend doen, omdat ze nog zoo jong is, maar feitelijk geldt zoo iets toch als niet behoorlijk. Evenals verschillende Indianenstammen wijst de Waropener dikwijls iets aan door het tuiten van de lippen ¹⁾.

Ook in het onderling verkeer nemen de Waropeners deze restricties in acht. Door een oude, invloedrijke man laat men zich nog wel gezeggen. Een opmerking van een jong meisje geldt niet heelemaal voor vol, terwijl kinderen feitelijk nog niet meetellen, maar voor het overige is men tegenover elkaar zorgvuldig en beleefd in de omgang. Men vermijdt het iemand een waarheid in het gezicht te zeggen of hem tot een mikpunt van spot te maken. Om iemand, die blind is, die stottert, of eenig lichaamsgebrek heeft, kan men zich gerust vrijuit vroolijk maken, zoolang de persoon in kwestie maar niet iemand is, met wie men om het een of ander moet rekening houden. Overigens is men geduldig genoeg met gebrekkigen of mismaakten, zelfs al wordt er hartelijk om hen gelachen.

DORPSLEVEN

Wie meent, dat hij bij de Waropeners, en in het algemeen in de geheele Geelvink-baai, een samenleving aantreft, die in elk geval door uiterlijke originaliteit en door kleurigheid de aandacht kan boeien, komt geheel bedrogen uit. Naar haar uiterlijke verschijningsvorm beoordeeld is de Geelvink-baaicultuur bepaald armelijk en eentonig en maakt zij een heel andere indruk dan bijvoorbeeld die der Marind-Anim uit Zuid-Nieuw-Guinea, zooals ons die beschreven wordt door dr. Wirz.

In hun uiterlijk hebben de Waropeners, zooals wij zagen, al heel weinig romantisch. Geen grillige lichaamstooi en geen uitvoerige beschrijvingen. Geen fantastische feesten en geen indrukwekkende tempels. Zooals de kam-

¹⁾ Zie R. H. Lowie, *The history of ethnological theory*, p. 262.

pongs daar liggen aan het stille water, met scheefgezakte paalwoningen en een vloot van wrakke prauwtjes, is er weinig te bespeuren van vertier en opwinding.

Zoo is niet alleen het uiterlijk, maar ook het innerlijk beeld der Waropensche samenleving. De hogere stand onderscheidt zich vrijwel in niets van de gewone man, zoodat het bestaan der standen tot nu toe zelfs niet eens werd opgemerkt. In het godsdienstig ritueel vallen de sacrale voorwerpen zoo weinig op, dat het geruime tijd kan duren, voordat ze ontdekt worden. De initiatiedemon, waarvan bij zooveel andere volkeren door de fantasie een opvallende figuur werd gemaakt, vindt men hier terug als een onooglijke sagorol, die eerst tusschen de andere voedselvoorraad bij een feest wordt opgemerkt, als men er door de informanten op attent wordt gemaakt¹⁾. Verschillende kleine ceremoniën worden vrijwel zonder eenig uiterlijk vertoon voltrokken. En in de mythen, die men danst, treden bijna nooit de mythische figuren zelf op. Men danst en zingt, blijkbaar zonder de gezongen mythe precies te begrijpen. Maskers zijn onbekend²⁾. Het dorpsheilgdom, de *dama*, dat wij beneden zullen bespreken, bezat bij de Waropeners zelfs nog niet de besneden palen, die de Noemfoorsche *rum srám* schraagden. Ook de van Noemforen en Biakkers zoo bekende voorouderbeelden komen hier slechts sporadisch voor.

Daardoor is het heel goed mogelijk, dat in de Waropensche cultuur van allerlei aan de waarneming ontsnapt is. Zoo is het bijv. gewoonte, dat men een stuk gaba-gaba ophangt in de boomen dicht bij de krekken, wanneer de sagopalmen zoover zijn, dat ze bewerkt kunnen worden. Een enkele maal werd vastgesteld, dat deze stukken gaba-gaba waren besneden in de vorm van een voorouderbeeld, waaruit wij meenen te moeten concluderen, dat dit gebruik in elk geval een godsdienstige oorsprong heeft. Als men daarbij nog bedenkt, dat de Waropeners weinig godsdienstige emoties toonen, is het wel duidelijk, dat het kampongleven zeer „alledaagsch” en „gewoon” is.

Toch vindt men in de Waropensche cultuur impliciet wel degelijk de trekken terug, die ons ook uit andere culturen bekend zijn. Het initiatieritueel, dat bij andere volkeren expliciet is en daardoor uiterlijk meer opvalt, is ook hier wel degelijk aanwezig en vertoont vele van de algemeene kenmerken dezer ritueelen. Juist doordat de typische trekken van vele Melanesische culturen, zooals de plaats van het clanheilgdom, de ceremonieele coöperatie der clans, enz. zoo sterk in het gewone leven geïmpliceerd

¹⁾ In hoeverre de uitbeelding van de initiatiedemon tijdens de feesten te Manokwari in 1938 op vreemde inspiratie berustte, is mij niet duidelijk. Zie Cultureel Indië, deel II, Slangenfiguren in de Geelvink-baai. ²⁾ Wel zag ik in de omgeving van Manokwari een houten masker (*sakaiba*) dat gedragen werd bij huwelijksfeesten.

waren, is er van de Papoea-culturen in Noord Nieuw-Guinea zoo weinig bekend geworden, ondanks de toewijding van verschillende zendelingen.

In de navolgende hoofdstukken worden vooral besproken de cultureele aspecten, die bij het onderzoek bloot kwamen. Uit de aaneengeschakelde beschrijving van feesten, ceremoniën en instellingen, die wij geven, zou men er toe verleid kunnen worden het impliciet karakter daarvan niet duidelijk te doorzien. Toch dient deze „implicatie” o.i. op zichzelf reeds beschouwd te worden als een belangrijke karaktertrek der Waropensche cultuur. Tegen de achtergrond van het gewone dagelijksche leven steken deze feesten enz. niet zoo bijzonder sterk af, zooals een informeel familiefeestje veel minder contrasteert met het normale familieleven dan een officieele partij, al geldt het in beide gevallen bijvoorbeeld een huwelijk, waarvan de sociale consequenties even groot zijn.

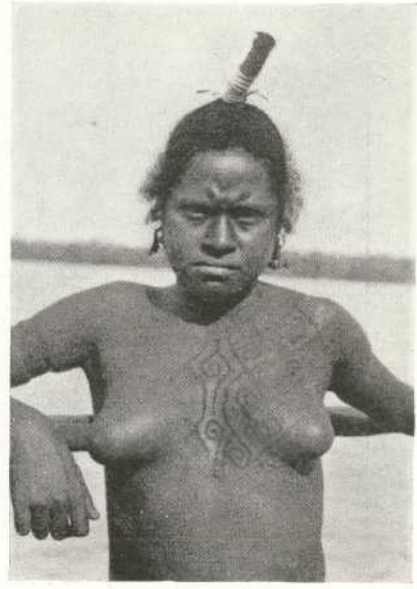
Het dagelijksch leven in de kampong is gevangen in een egale sleur. Het werk, dat men verricht, biedt weinig variatie. De visscherslieden trotseeren in hun visscherij met eenvoudig tuig, meestal zeer dicht onder de wal, vrijwel geen enkel gevaar. Het werk der vrouwen in de sagobosschen eischt meer doorzettingsvermogen dan inzicht. Vrijwel de eenige reële gevaarsfactor, die prikkelen kon, n.l. de altyddurende bedreiging van de raak, is in de moderne tijd practisch ook verdwenen, en zoo vormen de onderlinge ruzies en het reizen (waarbij de Waropeners overigens ook veel minder stoutmoedig zijn dan de Biakkers) al de voornaamste sensaties, die men beleeft. Het is merkwaardig, dat ondanks deze eentonigheid de Waropeners toch een veel vroolijker en opgewekter volkje zijn dan de Biakkers. Er wordt in de kampongs dikwijls en hartelijk gelachen. De menschen zijn in het algemeen niet zwaarmoedig, en blijkbaar zijn er voor de Waropeners in hun kampongleven juist voldoende emoties. De meesten voelen zich op de duur buiten hun kampong niet thuis en zwerven alleen naar de ondernemingen uit in groote troepen tegelijk. Ondernemingsgeest is er onder de Waropeners, vooral die van het Kaigebied, heel weinig. Het liefst zit men maar knus en rustig in de eigen kampong, onder eigen verwanten.

Het klimaat brengt geen duidelijke onderscheiding in seizoenen. Het werk kent weinig variatie. Elke morgen, tegen dat de zon opgaat, worden de gedoofde vuren opgerakeld en schuift de een na de ander huiverend aan. Sommigen slapen nog wat door, want in het slapen zijn de Waropeners ware meesters. Zij slapen evengoed in een kamer op een mat, als op de uitleggers van hun prauw boven het water, en evengoed in de nacht als overdag.

De oudere vrouwen zijn het eerst in actie. Zij verzamelen het gereedschap voor de sagobewerking, openen de vloerlatten en laten zich afzakken in de



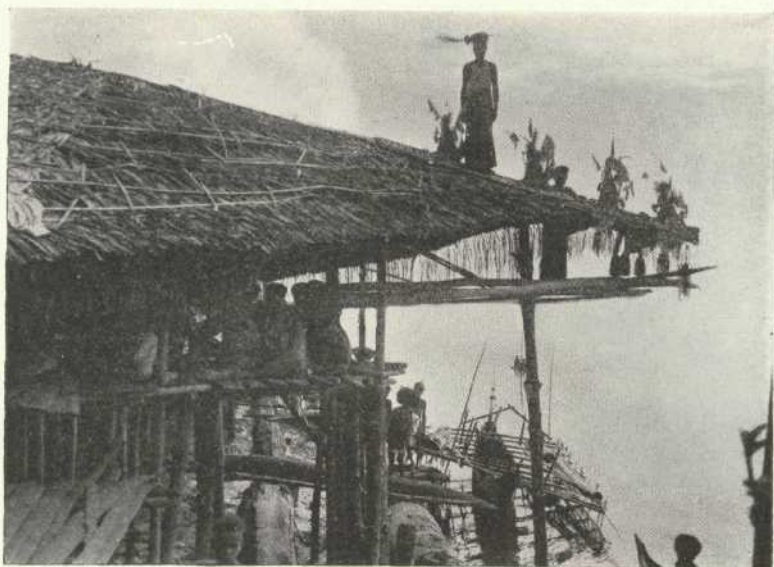
14. *Mosaba* met waardevolle kralen



15. De tattooage is voor de helft gereed



16. Haardracht



17. Ouderwetsch voorhuis



18. De clan Apeinawo (Nubuai)

prauwen, die gedurende de nacht onder het huis liggen. Een mondspoeling met wat rivierwater is al de hoogste eisch die aan het ochtendtoilet gesteld wordt. Gegeten wordt er, als er nog ergens een rest sagopap of een sago-koek van de vorige dag met wat visch is overgebleven. Als er in het geheel geen visch is, wacht men nog liever met het eten, zoodat men dikwijls tegen het midden van de dag zijn eerste maaltijd gebruikt.

De mannen gaan eerst aan de slag, nadat de vrouwen zijn vertrokken, tenzij hun aanwezigheid in het sagogebied vereischt wordt. De visscherij moet zich sterk richten naar de getijbeweging. Sero's plaatsen of netten uitzetten kan slechts gebeuren tegen opkomend tij, omdat men de vischjes wil vangen, die door de ebstroom naar zee worden teruggevoerd. De sero's en de netten zijn in het algemeen niet hooger dan een anderhalve meter en aangezien het getijverschil in elk geval meer dan twee meter belooft, volgt, dat men slechts een paar uur per etmaal de tijd heeft voor deze wijze van visschen, ongerekend de enkele dagen in de maand, dat men per etmaal desnoods twee sero's zou kunnen stellen. Ook met de lijn, met de speer, of met vergif vischt men niet bij elke getijbeweging en zelden begeeft men zich daarbij ver van de kampong. En naar weekdieren zoeken in het vloedbosch kunnen de vrouwen uiteraard slechts bij laag tij.

Als regel kan men dus wel aannemen, dat ieder, die bezigheden buitenshuis heeft, in de vroege morgenuren aan het werk tigt. Een aantal menschen van hooge stand laat zich aan het werk niet zooveel gelegen liggen. Omstreeks een uur of tien komen verschillende menschen weer thuis, bijv. de mannen, die dicht in de buurt aan het visschen waren, of de vrouwen, die slechts weinig werk in het sagobosch te verrichten hadden, of die alleen maar waren uitgegaan om brandhout te halen, of materiaal voor vlechtwerk of iets van die aard. De vrouwen met zuigelingen, de zeer oude, en ook wel ongehuwde jonge vrouwen werken minder buiten. Zij hebben altijd wel iets te doen met vlechtwerk, visch- of sagobereiding, of zij doen eenvoudig niets.

Er zijn mannen, die vele dagen bezig zijn met het maken van prauwen en die dus voor specialisten op dit gebied kunnen doorgaan. De arbeidsverdeling is niet zoo ver doorgevoerd, dat deze menschen geheel voor hun speciale werk zijn vrijgemaakt, maar uit hun huizen weerklinkt toch vrijwel dagelijks het vertrouwde geklop der beitelhamers. Verder zijn er ook mannen, die zich bijzonder bezig houden met snijwerk, en die ook eenigszins als specialisten beschouwd worden, terwijl vele anderen zich de tijd korten met het vervaardigen van vischtuig, het knopen van netten, enz.

Tegen het midden van de dag is er een duidelijk waarneembare inzinking in de activiteit. De meesten nemen dan een maaltijd en gaan een paar uur slapen. Eerst eenige uren na de middag wordt het weer drukker. De vis-

schersprauwen trekken er weer op uit. Anderen gaan naar het nipahbosch om de 's morgens opgehangen bamboekokers met palmwijn te halen. Meisjes en kinderen halen brandhout en water en tegen het invallen van de duisternis ziet men de meesten weer naar huis terugkeeren, zoowel de ploeg, die 's morgens vroeg een volle dagtaak is gaan aanvaarden (dus vooral de vrouwen en eenige mannen in het sagobosch) als ook de tweede ploeg, die slechts een middagtaak had te vervullen.

Dan volgt het gezelligste uur van de dorpsdag. De huisvrouwen rakelen de vuren op. Uit elk dak wuift een lichtblauwe rookpluim. De vrijlustige jeugd spelevaart gillend en lachend op het water voor de huizen. Van verschillende kanten roepen stemmen de familieleden huiswaarts. De menschen zetten zich aan het avondeten, vrijwel de eenige vaste maaltijd per dag, die men kent. Bij de maaltijden is er een vage groepeerings naar de gezinnen, maar dikwijls zitten de mannen in groepjes bij elkaar. Dit is zelfs regel als er gasten zijn. Daarna gaat de sagoweer rond en wordt er pinang en tabak gepruimd. Uit alle huizen klikt een geroezemoes van stemmen; hier en daar jankt een hond. Een enkele man slaat wat op zijn trommel, maar als de duisternis geheel is ingetreden, wordt het al spoedig stil. Nu hier, dan daar laait nog in de stikdonkere kampong even de gloed op van een met hars geprepareerde bamboefakkels van menschen, die nog wat rondloopen in hun huis, of die nog een bezoek moeten afleggen, maar voor het overige is dan de kampong donker en stil, totdat weer de nieuwe kille morgen komt met zijn bedrijf van uitvarende prauwtjes.

Dikwijls wordt de eentonigheid van dit leven doorbroken door een feest, in de groote kampongs natuurlijk meer dan in de kleine. Dan weerklinkt dagenlang het gebonk van de trom en het gezang van de dansers en danse-ressen. En er zijn talloos vele gelegenheden, waarbij men de trom kan roeren, nog afgezien van belangrijke momenten in het familieleven, zooals bij sterfgevallen en begrafenissen of bij geboorte en ziekte. Men heeft niet de minste reden om „alles zonder drukte af te doen”. Integendeel, de kans om eens een heele dag of meer dagen met iets bijzonders bezig te zijn, wordt met beide handen aangegrepen. Zooals wij boven reeds uiteenzetten, kan men zonder bezwaar aan alles deelnemen. Vasten of geestelijke oefeningen zijn niet noodig, vermoeiende dansen met allerlei taboebepalingen voor de officianten kent men niet. De deelnemers kunnen juist zooveel en zoo ingespannen meedoen als zij zelf verkiezen.

En dan heeft men nog zijn reizen. De Waropener reist veel en graag en bijna altijd zijn er in de dorpen wel menschen van elders, met wie men eens een nachtje kan keuvelen. De Waropener heeft echter niets van de stoutmoedige explorator, die het gevaar zoekt om het gevaar. Een kalme zee,

een gunstige wind en een voorspoedige vaart naar een verwant in een niet ver afgelegen kampong is zijn ideaal van reizen. De gewoonte, dat broers hun in andere kampongs gehuwde zusters helpen moeten bij het bewerken van de sago, brengt al veel reizigerij met zich mee. En ook daarbij haast men zich niet en stelt zich geen belangrijke doeleinden. Om wat pinang te halen, wat sago te brengen, of om een feestje bij te wonen vaart de prauw dikwijls welgemoed uit, om straks nog meer welgemoed met blij gezang het bekende water weer op de thuisreis binnen te varen.

Zoo is het dagelijksch leven rustig en vrij van schokkende emoties, egaal als de kreekjes in het vloedbosch. Geen epidemische ziekte, geen contact met vreemde volken is in staat geweest de rust grondig te verstoren. Hoe men op den duur zal reageeren op het steeds intensiever wordende contact met het Westen is een vraag, die de toekomst zal moeten beantwoorden.

EERSTE HOOFDSTUK

SOCIALE ORGANISATIE

TWEEDEELING IN DE CLASSIFICATIE

Tusschen water en land, tusschen zee en bosch, speelt zich het geheele Waropensche leven af. De zee opent de weg naar de buitenwereld; het land verloopt naar de onbekende bergstreken, waar Binnenlanders en tovenaars huizen en waarvan de meesten slechts vage voorstellingen hebben. Daar ligt de berg Ghamusupedei, die men zich denkt als een verblijfplaats van verschillende mythische wezens. De tegenstelling zee en land is voor den Waropener uiterst belangrijk, niet omdat hij zich vermeit in bespiegelingen over tweedeelingen in de natuur, maar omdat op de zee de mannen visschen en op het land de vrouwen de sago bewerken. Land en zee vullen elkaar aan, zooals de maaltijd eerst compleet wordt door de samenvoeging van sago en visch. Zooals dat dikwijls bij een arbeidsverdeeling tusschen de sexen het geval is, werd ook hier de eentonigste arbeid aan de vrouwen toebedeeld n.l. de sagobereiding, terwijl de mannen zich wijdden aan de visscherij. Deze arbeidsverdeeling wordt strikt volgehouden; de man helpt wel mee door de sagopalm te vellen en te splijten en de vrouw helpt wel mee aan het visschen met de sero, maar daarmee houdt het ook op. Sago-kloppen is zoo min mannenwerk als visschen met de speer vrouwenwerk.

Zee en land bepalen niet alleen de arbeidsverdeeling tusschen de sexen, maar ook de plaatsaanduiding. De Waropeners rekenen niet met de windrichtingen, maar alleen met het beeld van vloedboschkreken, waaraan zij hun kampongs bouwden en waar de vrouwen altijd bovenstrooms, namelijk in het bosch, werken en de mannen benedenstrooms, namelijk op de zee. Het land is *re* en de zee is *rau*. Zelden zal men verzuimen aan te duiden of een beweging gedacht wordt landwaarts dan wel zeewaarts. De man, die meer benedenstrooms in de kampong een makker naar zich toe roept, schreeuwt: „*Awo ma ghero*, kom naar beneden”. In plaats van de tegenstelling land-zee zegt men ook dikwijls boven (*sa*) of beneden (*ghero*). Altijd staat daarbij weer de bovenloop der rivieren (*ghaidouri*) tegenover de benedenloop (*ghaidoghairo*). De menschen wonen *ghairorisa*, aan de benedenstroomsche kant, of *wirisa*, aan de bovenstroomsche kant.

Ook buiten de kampong houdt men deze tegenstelling vol. Daarbij rekent men het kustgebied in Oostelijke richting als het boven- of achterland en dat in Zuidelijke richting als het benedenland. De streek in Oostelijke richting heet *Kaipuri*, waarin we het woord *furi*, achter, terugvinden. Spreekt men in Waropen Kai van *Risiwako* (uit *risi*, kant, en *wako*, beneden), dan bedoelt men gewoonlijk het Napansche. En als de Napaner spreekt van *Risifono* dan bedoelt hij de richting Waropen Kai en met *Risiwairo* bedoelt hij de richting Wandamen-baai, vooral de kampong aan de Woisimi. Het Bovenland noemt men ook wel *Risifono*. Zegt dus iemand uit Nubuai: *rawo fono*, ik roei naar achteren, dan bedoelt hij: ik ga in de richting Koeroedoe. Verder dan Koeroedoe strekt zich de aan de Waropeners bekende wereld practisch niet uit.

Fono is ook de achterkant van het huis, dat met het front naar de rivier gericht is. Achter het huis ligt het bosch, voor het huis stroomt het water. Dikwijls vormt de rivier zulke bochten, dat de voorkant van het huis op het Oosten gericht is. Ook dan telt de windrichting niet mee, want van belang is alleen maar, dat men het water als de voorkant en het land als de achterkant rekent. De Oostelijke oever van een rivier wordt ook niet van de Westelijke onderscheiden als een lage van een hooge zijde. Men spreekt alleen maar van de boven- en de benedenloop, of van land en zee¹⁾.

Deze tegenstelling tusschen zee en land, tusschen beneden en boven, is ook de basis van een mythische tweedeeling. Het bosch, de bovenkant, is geassocieerd met de vrouwen. De zee, de benedenkant, echter met de mannen. Vlak bij de laatste huizen van de kampong bovenstrooms bevindt zich, naar men zegt, een vrouwelijk en bij de eerste huizen benedenstrooms een mannelijk zeemonster. Het is mij niet duidelijk, of men zich wellicht voorstelt, dat we te doen hebben met één wezen, dat benedenstrooms mannelijk is en bovenstrooms vrouwelijk, want de informaties waren op dit punt vrij vaag.

Gewoonlijk liggen de Waropensche kampongs niet direct aan de monding der rivieren, maar een eindweegs stroomopwaarts. Nu vindt men meestal de bijzetplaatsen der dooden beneden de kampong, hoewel deze regel ook wel uitzonderingen kent. Vlak aan de monding der rivieren denkt men zich de verblijfplaats van een mythisch wezen, dat bij zonsopkomst de gedaante van een zeearend (*manduko*) aanneemt, om bij zonsondergang te ver-

¹⁾ De Noemforen, zoo schrijft F. J. F. van Hasselt in zijn Numfoorsch woordenboek M. S. onderscheiden: „*swandirwuri* lett. hoofd van het strand, of *warwuri*. Zoo betitelt men 't geheele Oostelijke (w.s. bedoeld „Westelijke”) deel van de vaste kust van de Geelvinkbaai”. En: „*swandiweri*, lett. been van het strand. Al wat ten Westen van de Doreh-baai ligt tot Sorong”.

anderen in een mythisch zeewezen (*rina*), dat soms als een gewone visch en vaker als een vleugelrog gedacht wordt. De vleugelrog, die bij het zwemmen zijn vinnen als vleugels op en neer slaat, doet wel wat aan een vogel denken. De Maleiers noemen dit dier ook de „vogelrog”. Vóór de kampong vinden we dus bij de bijzetplaatsen der dooden, waar vage voorstellingen ook wel het doodendorp (*inggoinu*) zoeken, een gevleugeld dubbelwezen. En achter de kampong, in een der kreken van het sagogebied, leeft een ander dubbelwezen, n.l. de bisexuele slang, die we bij het initiatieritueel nader zullen bespreken.

Het geografisch beeld van de kampong zet zich dus zonder overgang in de mythische wereld voort. Geografisch strekt zich de kampong uit vanaf de uitmonding der rivieren in de zee tot aan de kreken in het sago-meer. Mythisch gezien is dit het gebied, waarvan de vogelvisch het benedengedeelte en de bisexuele slang het bovengedeelte bezet heeft. Beneden vindt men de bijzetplaatsen der dooden; boven de huizen der levenden. Geheel hierbij aansluitend verklaart de mythologie, dat oorspronkelijk de vrouwen in het bosch leefden en de mannen in een mannenhuis aan de zee. Met de term *nu* (waarschijnlijk etymologisch verwant aan Maleisch *banua*, wereld; vergelijk ook Noemfoorsch *manu* als in Manokwari, lett. oudorp) duidt de Waropener dus niet slechts aan de bebouwde kom en het sago-areaal, maar het geheele hier aangeduide gebied.

Wij moesten deze parallellie van mythische en geographische tegenstellingen, die wij beneden nog breedvoeriger bespreken, reeds hier even vermelden, omdat anders de clangroeping onduidelijk zou blijven. De clans zijn immers ook niet alleen geografisch, maar ook mythisch gegroepeerd en zonder een algemeen begrip van de mythische groepeeringsop de basis van de geographische is het ondoenlijk de rangverhoudingen tusschen de clans te beschrijven.

VERDEELING EN RANGORDE DER CLANS

De Waropen kampongs van het district Kai zijn verdeeld in twee, vier of vijf *da*. Een *da* is een locale, niet-exogame groep, gevormd door een aantal *ruma*, huizen, die wel exogaam zijn. Hoewel de *da* geen verband met de huwelijksregeling heeft en dus de strikte definitie van een clan, die traditioneele eenzijdigheid eischt, niet opgaat, blijf ik toch *da* vertalen met clan, ook al omdat de ethnologie geen betere term beschikbaar heeft. Ik volg daarmee een voorbeeld zooals dat bijv. door Prof. de Josselin de Jong werd gegeven¹⁾. Een clanorganisatie is immers gemeenlijk niet slechts de basis

¹⁾ J. P. B. de Josselin de Jong, *Studies in Indonesian Culture*, Vol. I, p. 5.

van een huwelijksregeling, maar ook van een sociale coöperatie, meestal ook van ritueele aard. En moge er nu geen relatie tusschen *da* en huwelijksregeling bestaan, het verband met een ritueele coöperatie van groepen is zeer duidelijk.

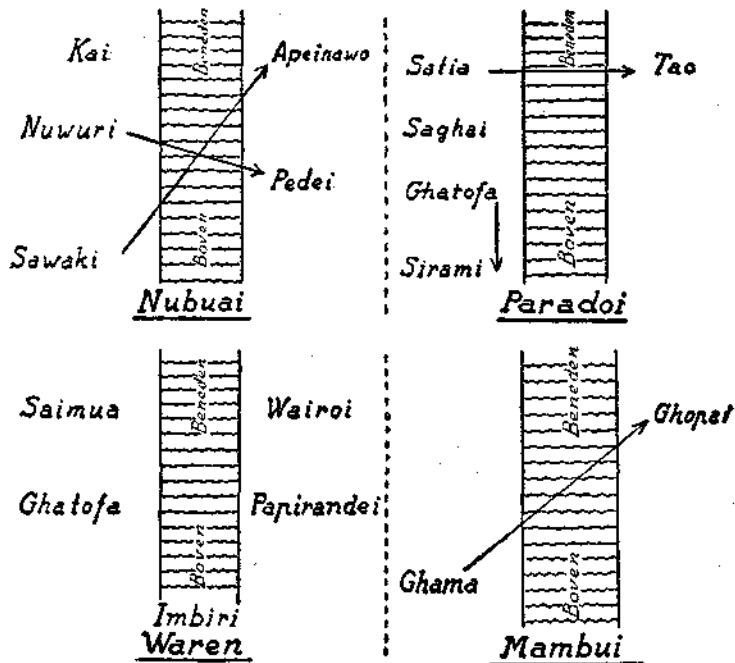
Dit blijkt in de eerste plaats uit de tegenstelling van boven-beneden, die ook voor de *da* geldt en waardoor dus de *da* beneden in de kampong een deftiger plaats krijgt dan de *da* boven. De kampong Nubuai is verdeeld in tweeën door een lijn, die loopt van de Mambuighaido naar de Ghaifoni, waardoor dus de clans Apeinawo en Kai benedenstreams en Nuwuri, Pedei en Sawaki bovenstreams komen te liggen ¹⁾. De clan Kai, welks leden zich meestal ook eenigszins afgezonderd houden van de andere Nubuaiers, beschouwt zichzelf als de voornaamste. Het was hun clanvoorouder Gharopendi, die uit de hemel nederdaalde, om de Nubuairivier van de zee tot aan de scheidingslijn bij de Ghaifoni open te kappen. Zijn dochter trouwde met den clanvoorouder van Pedei. De clans Nuwuri, Pedei en Sawaki openden volgens de traditie de Nubuairivier van het Binnenland uit en zijn dus feitelijk van origine Binnenlanders. De clanvoorouder van Sawaki, Maseiori, was feitelijk een slaaf van Gharopendi. De leden van de drie inferieure clans erkennen wel eens, dat zij eigenlijk Binnenlanders zijn, maar dat belet hen niet, om toch op de echte Binnenlanders, die bijv. het dorp Saifoni, een sterk verwaropenschte Binnenlandkampong, bewonen, als kustbewoners uit de hoogte neer te zien.

Het schijnt, dat de superioriteit van Kai, naar welks naam vroeger dikwijls de heele kampong werd genoemd, oudtijds ook nog andere vormen had. Zoo verzekerden verschillende informanten, dat deze clan het monopolie heeft bezeten van vervaardiging en gebruik van *faiano*, vischnet, en *ea, sero*, waarvan anderen slechts mochten gebruik maken met goedkeuring van of tegen betaling aan Kai, zoodat de lieden van Kai uitgebreide heerlijke rechten konden doen gelden op de voornaamste wijzen van visschen. De leden van het oudste huis van Kai maken ook aanspraak op een bijzonder klaagritueel, dat beneden (p. 184) nader vermeld zal worden.

Duidelijk blijkt de ritueele coöperatie der *da* uit de merkwaardige paarsgewijze groepeeringswijze dezer kampongwijken. In de kampong Nubuai vormen Apeinawo-Sawaki het eene paar en Pedei-Nuwuri het andere. De leden van zulk een paar verhouden zich tot elkaar als „kop” en „staart van de Tritonschelp”, *buriworai* en *buriferai*. Apeinawo staat dus tegenover Sawaki als *buriworai*, kop van de Tritonschelp, tegenover *buriferai*, staart van de Tritonschelp. De „staart” is de kegelvormige punt, waarop men blaast en de „kop” is de opening of de mond van de Tritonschelp.

¹⁾ Zie de schets van de kampong Nubuai op p. 48.

Wij laten hier de schematische clangroeping van eenige dorpen volgen, waarin de pijl telkens een paar clans verbindt, wijzend van „staart” naar „kop”:



„Kop” en „staart” staan tot elkaar in rivaliteitsverhouding. De eene clan beroemt er zich altijd op, dat hij dapperder en sterker is dan de andere. Nog in 1936 heeft er een bloedig gevecht gewoed tusschen Sawaki en Apeinawo naar aanleiding van een vrouwengeschiedenis. In liedjes pochen de clanleden op de grootheid van hun clan. De menschen van Apeinawo hebben een groote reis naar de Mamberamo gemaakt en daar een teeken achtergelaten, dat bedoeld is als een uitdaging voor Sawaki om het daar vandaan te halen. De lui van Sawaki hebben op hun beurt zulk een teeken achtergelaten in Manokwari, waarheen zij eens een reis hebben gemaakt, toen hun clanhoofd daar gevangen zat. Deze rivaliteitsverhouding veroorzaakt een zekere prikkelbaarheid, die de informanten niet graag kwetsen door het geven van inlichtingen. De eerste inlichting over de groepeerings in „kop” en „staart” werd verstrekt door een oud man in diens eigen woning. Om die reden kon ik slechts van een paar dorpen de groepeerings noteren, ofschoon wel altijd werd toegegeven, dat de bedoelde groepeerings bestond.

De oorsprongsmythe betreffende deze groepeerings, die in Mambui de-

zelfde is als in Nubuai (TEKSTEN, 176, 177), verhaalt, dat de nu componeerende paren vroeger één geheel vormden, maar dat de vrouw van het oudste lid van de oudste familietak genoeg kreeg van de vele feesten, die zij moest aanrichten voor haar man en zijn gezellen, als zij van de slavenvangst terugkwamen (p. 203). Zij verjoeg daarom de zegevierend terugkeerende slavenvangers naar den jongeren broer van haar man. Sedert dien is de clan gesplitst in twee deelen, die zich dus verhouden als de clan van den ouderen broer, de kopclan, en die van den jongeren broer, de staartclan. Inzake de verdeeling der gevangen slaven werd toen vastgesteld, dat de door „kop-“, of „staartclan“ gevangen slaven moesten worden verdeeld en dat de „kopclan“ de helft plus één van de gevangen slaven zou krijgen, indien het aantal gevangen slaven oneven was. Vangen dus bijv. de lieden van Nuwuri één slaaf, dan dienen zij dien feitelijk over te leveren aan het hoofd van Pedei, die hun dan een deel moet geven van de loskooptom.

De mythe brengt dus het ontstaan van de tweedeeling in verband met het oorlogsritueel. Het woord *da* heeft drie beteekenissen, n.l. 1. clan; 2. raak of slavenvangtocht, en 3. vijand. Waarschijnlijk is het woord etymologisch verwant met het Noemfoorsche *rak*, slavenvangtocht, zoodat de huidige verdeeling in coöpererende wijken in wezen is gebaseerd op het oorlogsritueel waaraan de groepeerings naam ontleent. Toen ik in Weinami vroeg naar het aantal groepen, waarin de kampong verdeeld was, gaf men ten antwoord, dat er oudtijds twee „hongí“ waren geweest. Daaruit kan men moeilijk iets anders concludeeren, dan dat de sociale groepeerings gebaseerd was op het oorlogsritueel, dat in ruimer zin een potlatch-ritueel is geworden. De organisatie van de *da* is niet die van een aantal oorlogsclubs in de kampong, maar een verdeeling van de geheele kampongbevolking. De koppeling der clans, waarvan de mythe hier spreekt, gaat uit van eenheid en rivaliteit, vooral in de economisch-rituele betrekkingen.

In de kampongeschiedenis der latere jaren spreekt uiteraard die rivaliteit op economische basis niet zoo sterk meer, omdat het Gouvernement in deze materie regeland heeft moeten optreden. Oudtijds heeft deze verhouding der clans niet alleen op het raakritueel betrekking gehad, maar op het geheele ritueel. De positie van het clanhoofd toont dat nu nog steeds aan. Om de algemeene aard van de clangroepeerings te kunnen verstaan, dienen wij buiten het Waropensche gebied te zien naar de organisatie der Noemforen.

In de Doreh-baai zijn vier Noemfoorsche clans paarsgewijze gerangschikt als *rwuri*, hoofd, en *purari*, staart, juist zooals dit het geval is bij de Waropeners. Bij deze Noemfoorsche groep hebben nu de componeerende clans één clanheiligdom, de bekende *rum sram*. De verhouding kop-staart heeft hier niet betrekking op een tritonschelp, maar op dit clanheiligdom.

De „kop”-clan behoort bij de „kop” van de *rum sram* en de „staart”-clan bij de „staart”. Er bestaat hier niet slechts coöperatie tusschen kop en staart (in de bouw van het clanheiligdome), maar ook tusschen de kop van het eene met die van het andere paar, of tusschen de staart van het eene met die van het andere. Moet er bijv. iets gerepareerd worden aan het „staart”-stuk van het clanheiligdome van paar A dan moet de „staart”-clan van paar B ook meehelpen. Evenzoo werken ook de „koppen” van beide paren samen. Nu vinden we in het Noemfoorsche ritueel „kop” en „staart” ook weer terug in een bepaald gedeelte van het initiatieritueel, waarbij men de initiatieslang voorstelt door een rotan. „Kop”- en „staart”-clans stellen zich op aan „kop” en „staart” van deze door een rotan voorgestelde slang en trekken om het hardst. De uitslag heeft dan een bepaalde voorspellende beteekenis¹).

„Kop” en „staart” functioneeren hier in het ritueel op geheel dezelfde wijze als de componeerende clans, die elders ook wel tevens in een vaste connubiumverhouding zijn verbonden. „Kop”- en „staart”-clan verhouden zich in het initiatieritueel als „kop” en „staart” van den initiatiedemon, als „kop” en „staart” van het clanheiligdome, als twee rivalen in hetzelfde onverbrekkelijk verband, dat wij reeds zoo lang kennen uit het beeld der rivaliseerende phratries.

De eigenaardige groepeerings der Waropensche clans in een kop en een staart van de Tritonschelp volgt o.i. het duidelijker Noemfoorsche voorbeeld. In mythische zin is de Tritonschelp gelijk aan het jongelingshuis en dit is weer gelijk aan den initiatiedemon. De rivaliteit der clans concentreert zich niet alleen om het krijgs-, maar in ruimer verband om het heele initiatieritueel. De mythe vertelt ons daarom kort en goed, dat kop en staart van de verslindende krokodil na zijn dood veranderen in twee clans (TEKSTEN, 28). Feitelijk is dit precies hetzelfde als de verklaring uit andere mythen, volgens welke de gedooide moeder verdeeld wordt over de verschillende *ruma* (huis, familietak), waarna uit haar de samenleving voortkomt (TEKSTEN, 95).

De *da* bestaat als locale groep alleen nog in het district Kai en het schijnt, zooals men op de kaart van Nubuai kan zien, dat ook daar de *da* zijn karakter van locale groep gaat verliezen, doordat ook huizen van de ééne clan worden opgericht in het gebied van de andere. In Weinami bestaat echter de *da* niet meer als locale groep. Wel wist men in Weinami nog, dat er vroeger twee *da*, dat zijn dus alleen twee in het oorlogsbedrijf coöpererende groepen, hadden bestaan, n.l. Warami met de huizen Saiori, Sa-

¹) Zie: Slangenfiguren in de Geelvink-baai, Cultureel Indië, deel II.

kuatorei, Kawiai en Romboifai; en Waratanoi met de huizen Wengge, Samberi, Marei en Samisanoi. Waratanoi, dat gesticht zou zijn door de bekende mythische figuur Waiseri of Kurisera, was de „kop” en Warami de „staart”. Volgens mijn informanten vormden vroeger Weinami en Napan een dubbelkampong, zooals nu nog Risei-Saiati. De kampong Makimi zou uit slechts één huis Mandatanoi hebben bestaan.

Het schijnt, dat in dit gebied de *da* echter reeds sinds menschenheugenis zijn karakter van locale groep verloren had, want er waren volgens de informanten ook vroeger reeds huizen, die zich niet bij een *da* hadden aangesloten, bijv. een huis Aiomi. In Weinami vertaalde men het woord *da* eenvoudig met hongi en ontkende, dat een *da* een deel van het dorp zou zijn geweest. Daaruit kan men m.i. slechts concluderen, dat de organisatie der *da* in deze kampong inderdaad niets meer was dan die van een oorlogsbond en niet meer een verdeling van de geheele kampong. Ook in de huidige kampong Ambumi kent men het woord *da* slechts in de zin van „slavenvangtocht”; een *da* wordt gevormd door een aantal prauwen, die zich tot dat doel vereenigen. Verder was de oude kampong aan de Woisimi verdeeld niet in een aantal *da*, maar alleen in een aantal *ruma*.

De huidige kampong Ambumi bestaat uit drie stukken n.l. uit Jerinusi, Ambumi en Karami, elk onder een eigen hoofd, maar deze organisatie is kunstmatig gevormd uit de samenvoeging van de gedeeltes van de oude kampong aan de Woisimi, die onder Bestuursinvloed resp. op de eilandjes Jerinusi en Karami waren gevestigd. Een vierde stuk van de oude kampong vormt nog de kampong Wamori. In deze vier brokstukken van de oude kampong zijn ook de oude *ruma* zoo opgegaan, dat men niet kon aangeven welke *ruma* nu precies bij elk der vier kampongs of kampongdeelen behooren. De verdeling in deze vier kampongs, die ook weer vier locale groepen zijn, doorbreekt zoo willekeurig de oude traditioneel genealogische verdeling in *ruma*, dat ieder individu min of meer in het ongewisse is, of hij zichzelf nu zal rekenen als lid van de Bestuurskampong, waartoe hij behoort, of als lid van zijn oude *ruma*, die over de verschillende kampongs verdeeld is.

Stellig heeft echter ook in de oude kampong aan de Woisimi zulk een tweedeeling bestaan. Wat kan het anders beteekenen, indien de mythe ons verhaalt, dat na de zondvloed twee broeders in een prauw overbleven, die de voorouders van deze kampong werden. En als om elke twijfel op te heffen, wordt er dan gesproken over het huwelijk van „een meisje achter uit de prauw” (TEKSTEN, 22, 23). De prauw is ook bij de Noemforen het uitgangspunt der sociale organisatie. Ook een vage historische herinnering van zulk een tweedeeling is nog overgebleven. Zoo wisten de lieden van

de huidige kampong Jerinusi, die in hoofdzaak gevormd wordt door de oude *ruma* Marani, Samberi en Wokuai, nog te vermelden, dat oudtijds Marani beneden (*wairoi*) was en Samberi en Wokuai boven (*uri*). Hoewel deze aanduiding in het huidige Ambumi geografisch niet klopt, verbindt men er toch nog een zekere rangverhouding aan. Samberi en Marani zouden vroeger in nauwe relatie met elkaar gestaan hebben.

In het district Kai functioneert de clan dus nog als basis van een rivaliseerende tweedeeling; in Weinami leeft hij nog slechts voort in de historische traditie; in Ambumi is hij ook daartuit grootendeels verdwenen. In deze reeks weerspiegelt zich m.i. een sociologische verschuiving. In het district Kai is de clangroeping het verst doorgezet. In het gebied aan de Wandamenbaai vinden wij de eenvoudigste vorm en in Weinami een tusschenstadium. Misschien is tevens de groepeerings van Kai de meest ouderwetsche en in ethnologisch-historische zin de oudste en die van de Wandamen-baai de jongste. In de Wandamen-baai hebben zich de invloeden van andere stammen en ook die van de moderne tijd sterker doen gelden dan in Weinami, waar zij op hun beurt weer sterker zijn geweest dan in het Kai-district.

Een belangrijk punt, waaruit nog eens ten overvloede blijkt, dat de *da* inderdaad een clan vormt, is het besef van de afstamming van éénzelfde clanvoorouder, die soms een dier is geweest. Zoo is een schildpad de voorouder van Pedei en van Nuwuri in Nubuai (TEKSTEN, II, 12). In het dagelijksch leven wordt het verwantschapsbesef tusschen de clanleden niet meer zoo bewust beleefd, maar het is toch nog wel zoo sterk, dat de clanleden zich in laatste instantie door hun gemeenschappelijke afstamming van één voorouder als verwanten beschouwen. Bij de bespreking van de standen komen we op dit feit nog nader terug (zie p. 65).

Tenslotte zij er nog op gewezen, dat het aantal *da* per kampong 2, 4 of 5 bedraagt. Wanneer de clangroeping met een oude phratriedeeling in verband staat, mag men inderdaad een twee- of viertal clans verwachten, die paarsgewijs geschakeld zijn. Ook een huwelijksorganisatie kan zeer goed samenvallen met een groepeerings in ritueele clans, zoodat we dan dus te doen zouden hebben met exogame clans. Wordt dan in zulk een systeem van exogame, ritueele clans ook nog een classificatiesysteem verwerkt, dan hebben wij de exogame, totemistische clan die men hier en daar in Australië vindt.

Dat ook de Waropensche *da* eenmaal een beteekenis voor de huwelijksregeling heeft gehad is evengoed denkbaar als dat hij die beteekenis in de toekomst nog eens weer zou krijgen.

In een circuleerend huwelijksstelsel is ook een oneven aantal clans niet

ongewoon. Om te kunnen functioneeren heeft zulk een systeem immers altijd drie groepen noodig. De vijfde clan in de Waropensche organisatie zou men met reden mogen beschouwen als een middenclan, een clan, die tusschen de andere in staat en met alle gelijkelijk relaties onderhoudt. Zulk een plaats heeft inderdaad zoowel de vijfde clan in Paradoi, Sawai, als de vijfde clan Kai, in Nubuai. De afzonderlijke plaats van deze clan verklaart de bevolking dikwijls door te zeggen, dat die clan er later van buiten is bijgekomen, hoewel de mythologie, zooals in het geval Kai, vertelt, dat deze tusschenclan juist de eerste clan van de kampong was, welks voorouder uit de hemel nederdaalde (TEKSTEN, II, 12).

RUMA, FAMILIETAK

De *nu*, kampong, is dus verdeeld in 2, 4 of 5 *da*; elke *da* is weer verdeeld in een aantal *ruma*, niet een regelmatig aantal zooals dat der *da*, maar een willekeurig. Een groote *da* heeft veel *ruma*, een kleine weinig. In genealogische zin is een *ruma* een vaderzijdige verwantengroep, waarbij de verwantschap moet worden opgevat als wat Rivers noemt „relationship which can be demonstrated genealogically”, maar dan niet uitsluitend door huwelijk zooals Rivers wil, want bij de Waropeners ontstaat traditioneele verwantschap ook door adoptie¹⁾.

Dikwijls wordt de sociale organisatie der Papoea's van Noord-Nieuw-Guinea beschreven in termen, ontleend aan die der Noemfoorsche. Aangezien uit dit klakkeloos toepassen van de Noemfoorsche terminologie op de organisatie van andere stammen vaak misverstand voortvloeit, zij hier in 't kort de organisatie der Noemforen beschreven. De Noemfoorsche stam is verdeeld in vier hoofdafdeelingen, *er* genaamd, die echter weinig beteekenen voor de practische groepeerling. In het dagelijksch leven beslist de verdeeling in *keret*. De *keret* wordt dikwijls beschouwd als de pendant van de Waropensche *da*, hoewel in de *keret* de genealogische verwantschap meer en de ritueele coöperatie minder belangrijk is dan in de *da*. Waarschijnlijk was vroeger de *keret* tevens een locale groep. In de namen der Noemfoorsche *keret* vinden we dikwijls het element *roem*, huis. Zoo is er bijv. een *keret* Roemfabe, een andere Roembroeren, enz. Deze *keret* nu zijn weer onderverdeeld in exogame *sim*, kamer, die dus te vergelijken zijn met de Waropensche *ruma*. Zulk een *sim* heeft dan een samengestelde naam, bijv. Roemfabe Wanambasiwiri. Evenals dat in de *da* het geval zal blijken te zijn,

¹⁾ W. H. R. Rivers, *The History of Melanesian Society*, Vol. I, p. 16. Ik duid deze kleinste unilaterale gemeenschap aan met de term „familietak”, en niet met een woord voor clan, omdat de *ruma* niet in een bepaalde organisatie onderling zijn gerangschikt.

wordt één familietak beschouwd als de oudste en voornaamste van de clan. Deze familietak kan worden aangeduid door achter de clannaam de toevoeging Fakendawer te plaatsen, uit *faker*, onderlaag, en *rawer*, voorkant, bijv. Roemfabe Fakendawer.

Doordat men nu deze Noemfoorsche terminologie niet juist verstaat, wordt het woord *keret* (op verschillende wijze gespeld als *kered*, *geled*, enz.) gebruikt voor de aanduiding zoowel van clans als van familietakken of andere groepen. In de rapporten over de Waropen wordt met het woord *keret* zoowel de *da* als de *ruma* aangegeven. Aanmoediging verdient dit toepassen van de terminologie van de eene stam op de andere uiteraard niet.

Zoo merkt J. G. Detiger t.a.v. de dorpen der Waropensche kustbevolking op: „Elk dezer dorpen vormt evenwel niet één, doch meerdere *kèrèts*, die in afzonderlijke kampongwijken bijeenwonen”. Aangezien verder *sprake* is van „*kèrèthoofden*” wordt hier met *keret* blijkbaar de *da* bedoeld 1).

Het Waropensche woord *ruma* heeft twee beteekenissen, n.l. 1e. genealogische verwantengroep, 2e. woonruimte. Twee menschen kunnen dus in eenzelfde *ruma* (woonruimte) wonen en toch niet behooren tot dezelfde *ruma* (familietak). In beteekenis 1 hebben alle als zelfstandige *ruma* beschouwde groepen een eigen naam. Aan de verdeling in genealogische groepen heeft men dikwijls meer houvast dan aan de plaatsing en rangschikking der woonruimtes. Om orde en regelmaat bij de bouw van zijn woning bekommert de Waropener zich niet en het is ook voor de dorpsbewoners zelf niet altijd makkelijk uit te maken, wie er in het verwarde conglomeraat van heel en half afgebouwde, ten deele reeds weer vervallen, huizen wonen. Zoodra echter de vader of moeder of een andere verwant van den bewoner bekend is, weet men uit deze verwantschap nauwkeurig met wien men te doen heeft. Op de schetskaart van Nubuai, die overigens geen aanspraak wil maken op topografische nauwkeurigheid, ziet men, dat bijv. de *ruma* Sawaki in de gelijknamige *da* minstens uit vijf afzonderlijke woonruimtes bestaat 2).

Een aantal jaren geleden heeft het Bestuur de z.g. roemah pandjang in deze gewesten afgeschafft in een streven naar gezinshuisvesting. Het resultaat hiervan was uiteraard een grondige herziening van het kampongplan en een versnippering van de genealogische groep. De Waropeners hebben uit deze maatregel begrepen, dat het verboden was in één huis meer dan twee broers met hun vrouwen, kinderen, ouders, enz. bijeen te brengen. Zoodra

1) Ook van de Binnenlandstammen vermeldt Detiger, dat zij verdeeld zijn in „stamgedeelten”, „genealogische rechtsgemeenschappen, gevormd door enkele aanverwante families”, die „afzonderlijke nederzettingen vormen”. Voor deze groepen gebruikt hij dan weer het Noemfoorsche woord *keret*. — Zie Adatrechtbundel XXXIX, p. 423. 2) Vroeger schijnt het aantal woonruimtes kleiner te zijn geweest. De Clercq telde althans in 1888 in het dorp Kai 50 huizen, ongetwijfeld woonruimtes.

mogelijk heeft men echter weer gepoogd de woonruimte van één genealogische groep aaneen te sluiten en tijdens de periode van ons onderzoek begonnen verscheidene huizen alweer het type van de oude roemah pandjang te vertoonen. Het hoofd van Sawaki keerde zelfs weer terug naar de ouderwetsche frontconstructie, die ook een religieuze beteekenis heeft. In andere Waropenkampongs heeft het Bestuur echter nogmaals het kampongsplan aan een herziening onderworpen, waarbij de huizen op één rij geplaatst zijn en van kleiner type wèrden. In Napan zijn de huizen naar de vaste wal overgebracht, waar ze tot nu toe nog staan. In Ambumi is dat ook geschied, maar daar schuift de heele kampong geleidelijk aan weer het water in.

Den Waropener staat de *ruma* duidelijker voor de geest als genealogische groep dan als woonruimte. Zijn kampongsbeeld bestaat niet uit een aantal huizen met namen, maar uit een aantal familietakken. Het valt hem makkelijker om te zeggen: „Die en die behoort tot deze familietak en hij woont daar”, dan om vast te stellen: „In deze woonruimtes woont die en die familietak”. Ook van deze familietakken geldt eigenlijk weer, dat de Waropener ze zich zelden als geheel voor kan stellen. Hij classificeert de menschen niet door bijv. te redeneeren: „Gharori behoort tot *ruma* Erari en woont dus in Apeinawo het eerste huis”, maar veeleer door te redeneeren als volgt: „Gharori is de zoon van Ekamai en Ekamai behoort tot de familietak Erari, die daar in Apeinawo woont”.

Dikwijls is een familietak bekender bij de naam van den een of anderen voornamen ouden man uit die tak dan bij de naam van de familietak zelf. Zoo was het voor de meeste informanten duidelijker, als ik zeide: „Hij woont in het huis van Sirakoi”, dan wanneer ik zeide: „Hij woont in Maniwuri”. Gewoonlijk zijn er in elk huis één of meer *manobawa*, groote, of oude mannen, die beschouwd kunnen worden als het hoofd van de familietak. Een aparte titel hebben deze *ruma*-hoofden niet. De Waropeners drukken het leiderschap van de *ruma* uit door het woord *onéa*, bevelen, bijv. *Sirakoi ionéa rumani*, Sirakoi heeft het bevel over dit huis. Samen met de *serabawa* vormen deze *manobawa* een raad van oudsten (zie p. 72).

Bij het noteeren van de plaats der verschillende *ruma* moesten de informanten de kampong met mij rondvaren, omdat zij niet in staat waren zonder navraag aan te geven, welke familietakken precies in de verschillende huizen woonden.

De *ruma* zijn onderworpen aan een constant proces van verbrokkeling enerzijds en van samenvoeging anderzijds. Zeer dikwijls komt het voor, dat een lid van een *ruma* oneenigheid krijgt met de anderer *ruma*-leden. Als die oneenigheid hoog oploopt, scheidt zich een deel van de *ruma* af en vestigt zich in een aparte woning. In het eene geval weet zulk een vertakking

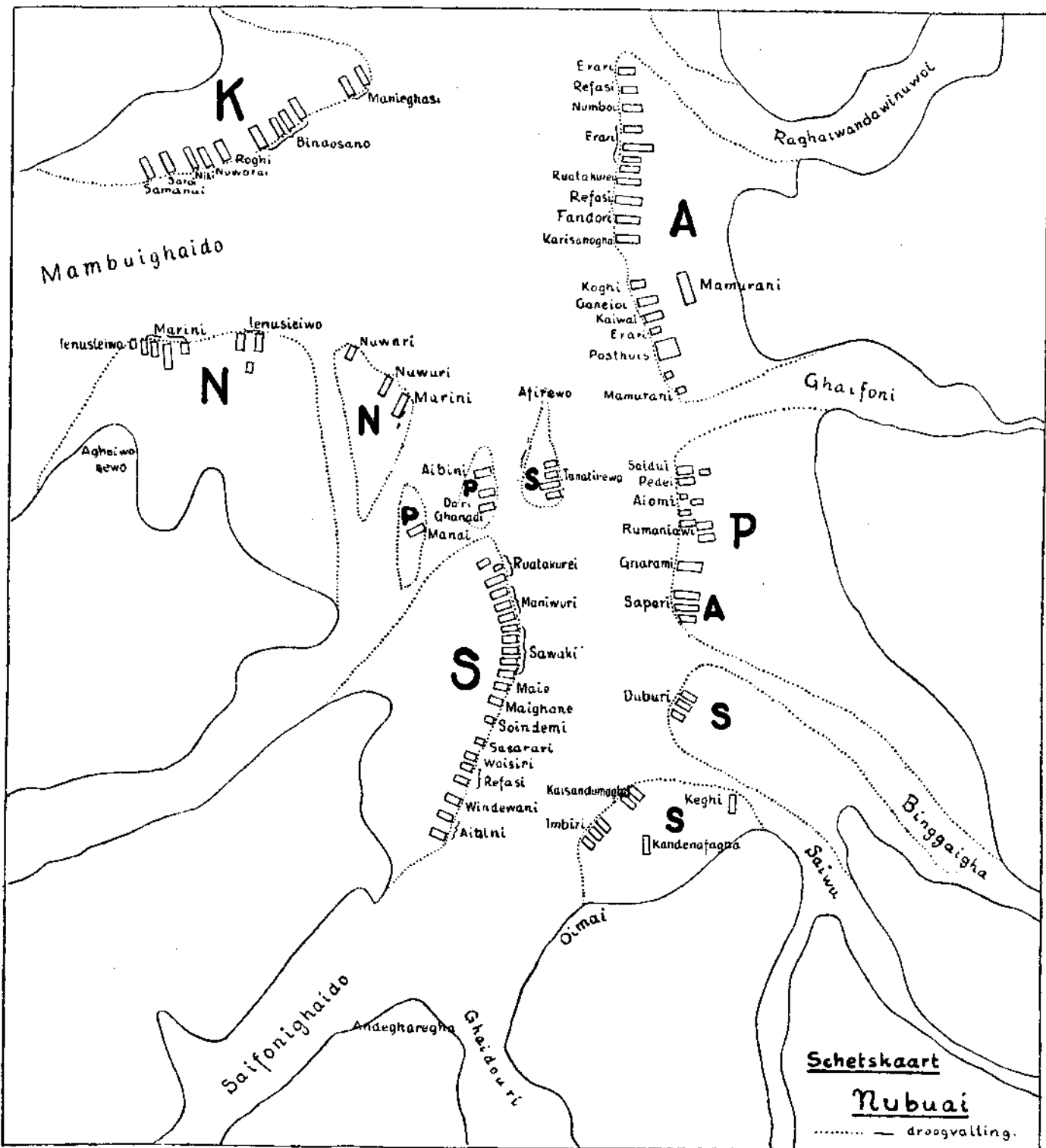
zich als een nieuwe afzonderlijke familietak te doen erkennen. In het andere geval blijft de nieuwe groep als een apart deel van de eigen *ruma* bekend staan. Zoo vindt men in de clan Apeinawo drie afzonderlijke *ruma* Erari, die ten gevolge van een oneenigheid uit elkaar zijn gegaan. Deze drie *ruma* blijven zich echter als één beschouwen.

In andere gevallen wordt het afgesplitste deel op den duur erkend als afzonderlijke familietak. Zoo heeft Mamurani zich van Rumaniowi afgesplitst, nadat één der mannen van Rumaniowi door zijn zwager was gedood (TEKSTEN, 179, 180). Mainei heeft zich van Tanatirewo afgescheiden na een ruzie over een slaaf. Aibini is de naam van een neksteun, waarnaar de leden van dit huis zich hebben genoemd, nadat ze zich hadden afgescheiden van Maniwuri, omdat Aibini zich verzette tegen een krijgstoct naar menschen met wie Aibini verwant was. Sasarari is een tak van Woisiri, die zich heeft afgescheiden na oneenigheid over een gescheurde lendendoek, waaraan de naam *sasa*, scheuren, *rari*, lendendoek, nog herinnert.

Tegenover deze splitsing staat echter ook weer een zekere samenvoeging. Het komt voor, dat een familietak, die zich afsplitst, ook een deel van een andere *ruma* aantrekt. Beide afgescheiden stukken vormen dan samen weer een nieuwe familietak. In het klein komt samenvoeging voor door adoptie en door inwoning van anderen. De linies, die slechts door inwoning verwant zijn, worden gerekend tot de allerjongste en dus de allerminste van de betrokken familietak. Een man gaat bijv. wegens oneenigheid of eenvoudig om gezelligheidsredenen in de *ruma* van zijn vrouw inwonen; of, wat ook wel voorkomt, hij gaat met zijn vrouw in een derde *ruma* inwonen.

Dit proces van samenvoeging en verbrokkeling komt niet altijd tot staan binnen de grenzen van de eigen clan. Het komt soms voor, dat familietakken zich voegen bij *ruma* van een andere *da*. Zoo hebben deelen van Kai zich na een groote oneenigheid onder bescherming van Tanatirewo in Sawaki gesteld. Mamurani heeft zich van Maniwuri in Pedei losgemaakt en geldt nu als een deel van Apeinawo. Manai uit Pedei is een familietak van Tanatirewo geweest. En het is niet onmogelijk, dat Refasi uit Apeinawo vroeger één is geweest met Refasi uit Sawaki, evenals de twee *ruma* Ruatakurei in beide clans, al weet men nu niets meer van een vroegere eenheid af. Op de kaart van Nubuai zal men het huis Sapari van Apeinawo vinden boven de clan Pedei, en ook weer huizen van Pedei in Sawaki.

Tegenover deze voortdurende ontvricting van het genealogische verband door het bovengeschetste proces van samenvoeging en verbrokkeling der familietakken, staat dan weer de groote macht der traditie, waardoor het traditioneel genealogische verband telkens weer wordt hersteld en vaster aangetrokken. Als een aantal verschillende familietakken gedurende lange



tijd bijeen woont, zal de traditie ontstaan, dat deze familietakken één *ruma* vormen, m.a.w., dat zij behooren tot één genealogisch verband. Als een willekeurig man lange tijd in een vreemde *ruma* woont, zal hij op den duur door de kinderen uit die *ruma* beschouwd worden als een (classificeerende) broer van hun (classificeerende) vaders en dan zal hij ook in de traditioneele genealogie van deze *ruma* worden opgenomen. De voortdurende hergroepering der exogame verwantengroepen binnen de *da* wordt gemakkelijker gemaakt door het verwantschapsbesef dat tenslotte alle *da*-genooten op grond van hun afstamming van één mythische voorouder samenbindt. Overgang van de eene *da* naar de andere is nog steeds zeldzaam.

NUWURI		P E D E I	
{ Ienusieiwo	{ Pedei	Saidui	{ Aiomi
{ Marini	{ Aibini	Manai	{ Rumaniowi
{ Nuwuri	{ Dori	Ghanadi	{ Gharami
SAWAKI		APEINAWO	
{ Tanatirewo	{ Sasarari	{ Erari	Korisanogha
{ Maniwuri	{ Woisiri	{ Refasi	Mamurani
{ Aibini	Refasi	{ Pandori	Sapari
Ruatakurei	Windewani	Numboi	
Sawaki	{ Duwuri	Ruatakurei	KAI
{ Maie	{ Imbiri	{ Koghi	Manieghasi
{ Maighane	{ Kaisandumagha	{ Ghaneioi	{ Bindosano
Soin demi	{ Kandenafagha	{ Kaiwai	{ Samanui
	{ Keghi		{ Roghi
			{ Nuwoarai
			{ Niki
			Saroi

Lijst der *ruma* te Nubuai.

Accolades verbinden de huizen welke vroeger of nu een eenheid vormden.

Zoolang nu maar het besef blijft bestaan, dat leden van één *ruma* elkaars verwanten zijn, zoolang kan de *ruma* als verwantengroep blijven bestaan. Hetzelfde geldt van de clan. Zoolang de leden van één *da* nog het besef hebben, dat zij tenslotte van één clanvoorouder afstammen en dus onderling verwant zijn, zoolang blijft de clan functionneeren. Zoolang blijft hij ook zijn vermogen behouden nieuwe elementen door de constructie eener traditioneele verwantschap in zich op te nemen.

Het schijnt wel, dat de clan ook in het Kai-district dit vermogen begint te verliezen. Nog steeds beschouwt men het verspreid wonen van huizen

uit Pedei in Sawaki en van Apeinawo in Pedei als anomalieën. Het huis Maniwuri, dat volgens sommigen uit Pedei afkomstig is, hoort volgens anderen van oudsher bij Apeinawo. Maar op den duur zal m.i. in de clan ook van het district Kai het besef der traditioneele verwantschap door eenzelfde clanvoorouder steeds meer vervagen en daardoor zal de clan slechts blijven bestaan, of als een vaag besef van verwantschap tusschen verschillende huizen, of als een besef van verplichting tot ritueele coöperatie in bepaalde aangelegenheden. Evenals in Napan en in Ambumi kan de clan in het district Kai steeds meer het karakter van locale groep verliezen en veranderen in een bondgenootschap tusschen bepaalde genealogische groepen voor bepaalde aangelegenheden, bijv. voor de krijg¹).

CLAN, FAMILIETAK EN HUWELIJKSSTELSEL

Het begrip traditioneele verwantschap, dat de grenzen van de *ruma* en tenslotte ook die van de *da* bepaalt, is zoo elastisch, dat het lang niet altijd eenvoudig is de *ruma*, en in mindere mate ook de *da*, precies te omgrenzen. Tijdens het onderzoek zijn van alle familietakken in Nubuai genealogieën bijeengebracht. In het algemeen was de bevolking gaarne bereid de noodige inlichtingen te verschaffen, hoewel niet kan gezegd worden, dat men zich bijzonder veel moeite gaf de genealogieën zoo uitvoerig mogelijk te maken. Meestal waren het oude vrouwen, die de beste inlichtingen op het punt der verwantschapsbetrekkingen konden verschaffen. Waarschijnlijk zijn de opgestelde genealogieën vrij betrouwbaar, omdat het totaal aantal inwoners zooals dat uit de genealogieën kon worden opgesteld, slechts weinig verschilde van het totaal door het Bestuur bij telling verkregen.

Het zal na alhetgeen boven gezegd werd geen verbazing wekken, dat vrij dikwijls bepaalde familietakken in twee verschillende *ruma* werden opgegeven. Door de voortdurende verschuivingen der familietakken is men eigenlijk constant aan het ordenen en herordenen. Sommige familietakken wenschen zichzelf als zelfstandig beschouwd te zien, zonder dat die zelfstandigheidsverklaring door de publieke opinie erkend wordt.

Bij het onderzoek bleek, dat verschillende *ruma* wel als zelfstandig worden beschouwd, maar dat zij toch nog steeds beseffen eigenlijk bij een andere *ruma* te hooren. Het totaal aantal *ruma*, dat de kampongbewoners in het

¹) De namen van de *ruma* en *da* ontleent men gaarne aan kapen, eilanden, enz., die in de mythologie bekend zijn. Wanneer clans of familietakken in verschillende kampongs gelijke namen hebben, hoeft dit nog niet te wijzen op vroegere eenheid. De namen der huizen in Ambumi waren: Warami, Saiori, Sakuatorei, Kawiai, Romboifai, Waratanoi, Wengge, Samberi, Marei, Samisanoi, Aiomi; de huizen van de kampong aan de Woisimi: Siwerori, Kiri, Adueri, Wakumuni, Urusi, Maniai, Runaki, Marani, Dimawi, Korei, Wopairi, Wokuai en Samberi.

dagelijksch leven erkenden, bedroeg 47. Van deze *ruma* zijn er een aantal, die de menschen zelf niet positief uit elkaar houden, in de lijst op pag. 57 samengevoegd met accolades. Voegen we die familietakken bijeen, dan komen we aan een totaal van 36. En gaan we nog weer verder door ook die *ruma* bijeen te tellen, wier historische eenheid men zich nog herinnert, dan komen we aan een totaal van niet meer dan 25.

Het is van belang op dit punt de aandacht te vestigen, omdat volgens de Waropensche theorie de *ruma* exogaam is. Alle informanten verklaren zonder aarzeling, dat een huwelijk binnen de *ruma* verboden is. Het huwelijksstelsel, dat bij de Waropeners geldt, stelt het huwelijk met de moedersbroersdochter verplicht. Andere huwelijksmogelijkheden, bijv. met de vaderzustersdochter, zijn uitgesloten.

Over dit z.g. circuleerende huwelijksstelsel is reeds dikwijls geschreven. Het is hier niet de plaats daar verder op in te gaan. Vermeld zij slechts, dat er, om te kunnen functioneeren, voor dit systeem minstens drie groepen noodig zijn, n.l. een groep van wie de groep van ego vrouwen krijgt en een groep aan wie ego's groep vrouwen levert. De exogamie functioneert in een clansysteem slechts in correlatie met een ordening der clans. Aangezien we bij de Waropeners niet slechts vinden een paarsgewijze aaneenschakeling van clans, maar ook exogamie der familietakken en dan nog een huwelijksstelsel als het circuleerende, dat een ordening in vrouwen-leverende en vrouwen-aannemende groepen veronderstelt — ligt het voor de hand de verschillende huwelijksverbintenissen eens na te gaan. Het zou namelijk zeer goed mogelijk kunnen zijn, dat uit de feitelijke huwelijksverbintenissen in de kampong een soortgelijke connubiumverhouding der clans resulteerde als tusschen clans en huwelijksklassen bij verschillende Australische stammen.

In de genealogieën van Nubuai zijn dus alle huwelijksverbintenissen nagegaan, ook die van reeds overleden personen, om het getal zoo groot mogelijk te maken. Het huis Mamurani is op grond van de traditie weer geteld bij de clan Pedei en niet bij Apeinawo; Manai uit Pedei bij Sawaki. De uitkomsten van deze telling zijn bijeengebracht in tabel I op p. 61. De cijfers bevestigen de juistheid van de bewering, dat de clan niet een exogame groep is. Integendeel, hij is vrij sterk endogaam, hetgeen bijv. blijkt bij de clan Kai, waar 31 van de 66 ingehuwde vrouwen uit de eigen clan afkomstig zijn. In de tweede plaats blijkt, dat het onmogelijk is uit de huwelijksverbintenissen een zekere ordening der clans op te maken. Het feit, dat Nuwuri zoo klein is, oefent op de cijfers natuurlijk een ongunstige invloed uit.

Ook een groepeerling der *ruma* in vrouwenleverende en vrouwenontvangende is niet te construeeren. Zelfs de exogamie van de *ruma* blijkt in de

werkelijkheid niet gehandhaafd te worden. Als wij ons houden aan 46 familietakken, blijken er van die 46 slechts 26 te zijn, waarin geen enkel endogaam huwelijk wordt opgegeven. En combineert men de *ruma*, wier historische verwantschap vaststaat, dan zijn er van de 25 slechts 9 strikt exogaam. Er is dus wel reden om aan te nemen, dat er vroeger minder *ruma* per *da* waren, m.a.w. dat de exogame groepen toen groter waren. De traditioneele verwantschap beteekende toen dus meer. Zoo zou de grootste groep die nog door verwantschapsbesef bijeen wordt gehouden, de *da*, vroeger zelf ook exogaam geweest kunnen zijn. De grenzen getrokken door de traditioneele verwantschapsexogamie der *ruma* worden steeds nauwer. Werkelijke bloedverwantschap van de kleinere familietak komt in de plaats van de traditioneele verwantschap der groote familietakken. Dit is een gevolg van het exclusivisme der opkomende standen.

ONVOLKOMEN ENKELZIJDIGHEID

In de Waropensche organisatie vinden we dus niet de orthodoxe verhouding van vrouwenleverende en vrouwengevende groep. Men vindt er dus niet, dat bijv. Manieghasi uit Kai vrouwen levert aan Erari in Apeinawo en vrouwen ontvangt uit Ienusieiwo uit Nuwuri. Het komt integendeel in de practijk dikwijls voor, dat twee huizen in wederkeerig connubium staan.

Oogenschijnlijk laat zich deze situatie moeilijk rijmen met de eischen der exogamie, van het m.b.d. huwelijk (verder te gebruiken als afkorting voor: moedersbroersdochter), en van een ordening der clans. Ten eerste moet men echter goed bedenken, dat de Waropener niet uitgaat van een traditioneele clan- of familiegroepeerling, maar van traceerbare bloedverwantschap en ten slotte van het gezin. De Waropener zegt niet: „Een man uit familietak A treedt in het huwelijk met een vrouw uit familietak B”, maar altijd: „De dochter van den broer trouwt met diens zusterszoon”. Wanneer deze relatie gegeven is, is het van minder belang of de exogamie der familietakken ook geschonden wordt. Dit is het orthodoxe huwelijk en elke Waropener houdt vol, dat alle huwelijken ditzelfde schema volgen. In het Napansche is het verband met de groepsexogamie nog meer vervallen en ligt de nadruk nog sterker op gezinsverhouding. Daar is ook het m.b.d. huwelijk voorgeschreven, maar niet tusschen kinderen van werkelijke broers en zusters.

Wanneer men te doen heeft met een echt eenzijdige organisatie, behooren impliciet de kinderen van broer en zuster tot verschillende familie-takken. Als de Waropeners dus vasthouden aan het m.b.d. huwelijksstypen en dan toch niet een strikte exogamie van de familietak kunnen volhouden, kan er voor dit feit slechts één verklaring zijn, n.l. dat de familietak niet strikt eenzijdig is.

		Kai	Apeinawo	Nuwari	Pedei	Sawaki	Totaal	<i>Anderc kampongs</i>
Kai	B	31	4	4	8	19	66	21
	G	31	18	4	21	32	106	21
Apeinawo	B	18	31	3	35	24	111	42
	G	4	31	5	30	23	93	38
Nuwari	B	4	5	9	9	14	41	27
	G	4	3	9	9	17	42	16
Pedei	B	21	30	9	47	55	162	48
	G	8	35	9	47	47	146	67
Sawaki	B	32	23	17	47	161	273	45
	G	19	24	14	55	161	280	68

I *Vrouwenruil tusschen de clans binnen de kampong Nubuai.*

B — vrouwen betrokken uit

G — vrouwen geleverd aan

	Wonti	Risei	Saiati	Woitui	Mambui	Paradoi	Sanggei	Wareu	Weinami	Napau	Makimi	
B	8	11	7	19	64	15	7	18	1	6	2	
G	5	17	7	6	34	22	10	20	3	21	6	
	Kaipuri	Sapoui	Moor-eil.	Naoe-eil.	Barapassi	Ansoes	Pandoeamin	Wool	Manawi	Seroei	Ambai	Overig Japen
B		17				4						4
G	2	11	7	2	1	5	2	2	4	6	3	14

II *Vrouwenruil van Nubuai met andere kampongs.*

B — zie boven

G — zie boven

De *ruma* is, zooals wij boven reeds zeiden, vaderzijdig. De traditie legt de verwantschap tusschen de *ruma*-leden. Wanneer een vreemdeling lange tijd in een *ruma* inwoont, weet men op den duur niet beter, of hij behoort ook tot deze *ruma* en geeft men hem een plaatsje in de genealogie van de *ruma*. Nu is het Waropensche huwelijk in de regel patrilokaal, de vrouw gaat bij den man inwonen. Maar het komt ook dikwijls voor, dat een man om de een of andere reden in zijn vrouws-*ruma* gaat inwonen. De reden voor zulk een matrilokaal huwelijk is dikwijls oneenigheid, soms ook eenvoudig de omstandigheid, dat er in de vrouws-*ruma* meer ruimte is. Ook in polygame huwelijken blijft dikwijls de vrouw in haar eigen huis.

Matrilocale huwelijken komen dus in tal van genealogieën voor. Blijft nu een vrouw in haar eigen huis wonen, dan zijn haar zoons de potentieele echtgenooten van haar broersdochters, die in hetzelfde huis wonen. En als men dan op den duur vergeten is, dat de verwantschap hier moederzijdig getraceerd was, weet men alleen nog, dat een man zijn vrouw in zijn eigen *ruma* heeft gevonden, een feit, waarover men zelf dikwijls eenigszins verbaasd en beschaamd was, als ik de aandacht vestigde op de eischen der *ruma*-exogamie. De traditioneele verwantschap wint het in zulke gevallen meestal weer van de broer-zusterverhouding, die het m.b.d. huwelijk mogelijk maakte. Op den duur worden immers de afstammelingen uit zulk een matrilokaal huwelijk toch weer gewoon als leden van de *ruma* hunner moeder geteld. M.a.w. in de patrilineale reeks van de *ruma* vindt men van tijd tot tijd een vrouw zonder dat daardoor de eenheid van de *ruma* blijvend wordt geschokt. Langzamerhand wordt door het verwantschapsbesef binnen de *ruma* deze afwijking van de patrilineale traceering eenvoudig genivelleerd, zoodat een *ruma* niet systematisch endogaam wordt, als er eenmaal een gehuwde vrouw met haar kinderen in is blijven wonen.

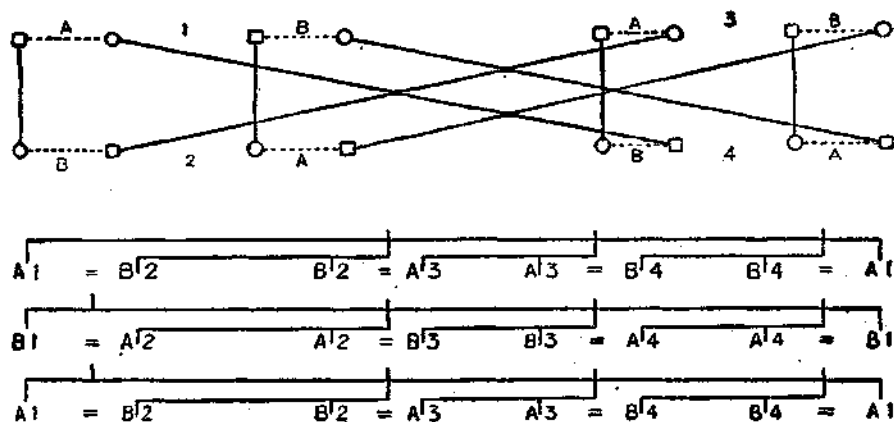
Niet alleen door het vrij frequente matrilocale huwelijk wordt de patrilinealiteit van de *ruma* doorbroken. Het komt ook dikwijls voor, dat een vrouw met haar kinderen na het overlijden van haar man weer bij haar broers in gaat wonen, waardoor dezelfde situatie ontstaat. Reeds na één generatie, als de weduwe overlijdt, bleek men dikwijls niet meer te weten, uit welk huis haar man feitelijk afkomstig was geweest. Soms wisten de menschen zich dan in een ander huis nog te herinneren, dat de man uit hun midden afkomstig was, waaruit zij dan concludeerden, dat zijn kinderen feitelijk in hun *ruma* thuis hoorden.

De classif. omvang der verwantschapstermen maakt, dat de overschakeling van de vaderzijdige naar de moederzijdige traceering in de *ruma* en weer terug, zonder hapering verloopt. Wanneer er een verwantschapsterminologie bestond, die nauwkeurig verschillende graden van verwantschap

onderscheidde, zou men de eenzijdige verwantschapstraceering scherper in het oog kunnen houden. De Waropense terminologie is echter uiterst soepel en onderscheidt voornamelijk generatie, sexe en huwelijksrelaties.

Het is nu duidelijk, waarom de Waropense groepen, ondanks het vigeerende huwelijksstypen, toch niet tot elkaar staan in een vaste verhouding van vrouwengevers en vrouwennemers. Dit is mogelijk, doordat de verwantschapstraceering in de *ruma* onvolkomen enkelzijdig is, of, zooals professor Ter Haar dit met een teekenende term noemt „alternerend eenzijdig” ¹⁾.

Indien er in de Waropense organisatie een connubiumrelatie tusschen de groepen bestond zooals die waargenomen wordt bij exogame clans, zou zulk een onvolkomen enkelzijdigheid zeer goed kunnen zijn voortgekomen uit een volkomen dubbele enkelzijdigheid, m.a.w. een vaderzijdige naast een moederzijdige verwantschapstraceering ²⁾. Als wij bijvoorbeeld eens aannemen, dat de familietakken vroeger vereenigd waren in twee *ruma*, matrilineale phratries (A, B) en dat er verder vier patrilineale *da* (1, 2, 3, 4) bestaan hebben, dan zouden we zulk een stelsel als volgt kunnen schematiseren ³⁾:



Het systeem kan natuurlijk slechts functioneeren met een even aantal clans. In het geheel zouden we dan acht groepen krijgen. Herinnert hieraan de voorkeur voor het getal acht in het Waropensch ritueel?

¹⁾ Zie B. ter Haar, *Beginselen en stelsel van het adatrecht*, p. 148. ²⁾ Zie hierover: F. A. E. van Wouden, *Sociale structuurtypen in de Groote Oost* (1935). Uit gegevens van Thurnwald (*Die Gemeinde der Banaro*) is m.i. aannemelijk te maken, dat dubbele enkelzijdigheid ook bij de Banaro bestaat heeft. ³⁾ Verklaring der teekens:

□	—	man	— —	afstamming
○	—	vrouw	broer-zuster verhouding.
=	—	huwelijksverwantschap		

STANDEN

De individuen genieten in de Waropensche samenleving verschillend aanzien. Als wij de door sexeverschil ontstane onderscheidingen hier buiten beschouwing laten, komen we tot drie criteria:

- 1e. persoonlijke kwaliteiten,
- 2e. gevorderde leeftijd,
- 3e. afstamming.

Tot de persoonlijke kwaliteiten, waardoor een man zich in vroegere tijden sociaal aanzien kon verwerven, behoorde wat de Waropeners aanduiden met het woord *kako*, ruw, hard, wreed, dus het Waropensche begrip van krijgsmansdeugd. Zulk een man is bijv. de oude Munoi uit Sawaki in Nubuai, die nog in 1936 de lieden van Apeinawo in angst en vrees hield met zijn bedreiging, dat hij iedereen zou neerpijlen, die het waagde langs Sawaki te roeien om drinkwater te halen. Voor het overige is Munoi ondanks de naam, die hij heeft, in het geheel geen ruwe kerel naar onze begrippen, maar een rustige oude man.

Kennis van de oude zeden en gewoonten verhoogt ook iemands positie, vooral wanneer zulk een meerdere kennis, zooals meestal het geval is, gepaard gaat aan beter inzicht. Zoo iemand was in Nubuai bijv. de oude Sirakoi, bij wiens overlijden de kampong meer verslagenheid demonstreerde dan bij eenig ander sterfgeval, dat ik meemaakte. In de laatste tijd geeft ook kennis van het Maleisch en van de Westersche beschaving en in het algemeen vlotheid in de omgang met Bestuursambtenaren een zekere verhooging van aanzien. Dikwijls zijn het juist de jongeren, die het in dit opzicht het verst brengen; in de algemeene achting blijven zij echter toch parvenus. Ook door kennis van tooverdranken en medicijnen kan men zich aanzien verwerven. Rijkdom werd mij nimmer als basis van sociaal prestige aangegeven, waarschijnlijk omdat men rijkdom eerder beschouwt als een gevolg dan als een oorzaak van standing.

Een factor, die op de sociale positie zeer groote invloed heeft, is de ouderdom, zoolang die nog niet tot aperte seniliteit heeft geleid. Waarschijnlijk is dit niet slechts een gevolg van de meerdere levenservaring, die de ouderdom zich heeft eigen gemaakt, maar ook van de beteekenis, die men aan het oud zijn op zichzelf toekent. De mythische wezens zijn bijna altijd oud. De oude mannen worden aangeduid als *barwa*, groot, en wanneer een Waropener ter verklaring van de een of andere handeling zegt: „Dit doen wij, omdat aandere de grooten kwaad op ons worden”, dan weet men niet, of hij met het „groot” niet de nu nog levende oude mensen in één adem



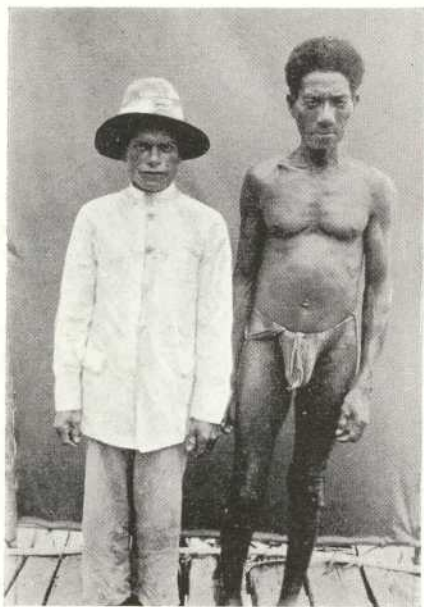
19, 20, 21. Kindertypen



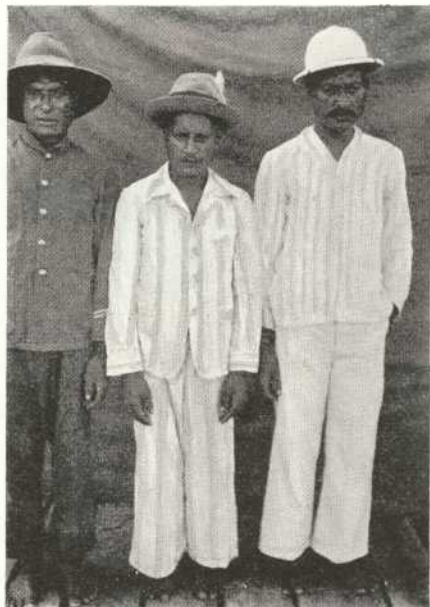
22. Jonge mannen van Nubuai



23. Adori Ruma Pedei



24. Gharori Ruma Erari en zijn oudste broer



25. Umesi Ruma Sawaki (links)
Munamberi Ruma Nuwuri (rechts)

noemt met de mythische voorouders, op wie de nu bestaande beschaving teruggaat.

Persoonlijke kwaliteiten en gevorderde leeftijd geven dus vermeerdering van sociale status, doch slechts in beperkte mate, zoolang men namelijk niet tevens door afstamming tot de aanzienlijken behoort. Het aanzien van den zoeven genoemden Sirakoi mag nog zoo groot zijn geweest, hij voldeed niet aan de eischen eener hooge afstamming en kon dus hoogstens een *manobawa*, groot man, worden, maar nimmer een *serabawa*, een groote *sera*. *Sera* beteekent: „hoofd, adellijke, god”; het is hetzelfde woord als het Noemfoorsche *sren*, dat ook „zuiver, rein, heilig” beteekent.

De *sera* is de mannelijke afstammeling van de oudste familietak van de clan en theoretisch is de *serabawa*, de groote *sera*, de oudste man van de oudste linie van deze familietak, maar in de practijk rekent men ook met de persoonlijke kwaliteiten en met de leeftijd van den betrokkene. Het standenbesef is dus een verdere uitwerking van het senioriteitsprincipe, dat ook bij een structuur van totale huwelijksgroepen reeds aanwezig was. Tenslotte is dus reeds in het gezin een statusverschil aanwezig, omdat de oudere broer belangrijker is dan de jongere.

Naast de *sera* staan als minderen in aanzien de *waribo*. Dit woord beteekent feitelijk „jonge man”, maar het is beter vertaald met „gezel”. De *waribo* zijn n.l. alle mannelijke clangenooten, die hun clanhoofd helpen bij de slavenvangst en ook bijv. bij de bouw van zijn huis. *Waribo* heeten deze menschen, omdat zij afstammen van de jongere familietakken van de clan en niet omdat zij in leeftijd jonger zijn dan hun *sera*.

Het is niet mogelijk de *sera* als stand precies van de *waribo* te onderscheiden. Het besef van de gemeenschappelijke afstamming is in de clan nog zoo groot, dat men aarzelt standsverschillen aan te geven. Toen eens aan het clanhoofd van Apeinawo de vraag gesteld werd, wie nu precies in zijn clan *sera* waren en wie *waribo*, gaf hij ten antwoord, dat zijn heele clan uit *sera* bestond, omdat zij immers van een zelfden clanvoorouder afstamden. In de practijk behooren tot de *sera*-stand de naaste verwanten van het clanhoofd, die in diens *ruma*, de *seraruma*, vertoeven.

In de uiterlijke gedragingen merkt men van verschil in stand tusschen *sera* en *waribo* niet veel. De *sera* houden zich zelf dikwijls aan de uitspraak, die ik ook van andere voorname oude mannen elders in de Geelvink-baai opving, n.l., dat echte hooge stand niet door uiterlijke opschik bewezen hoeft te worden. De zoeven genoemde Munoi, die als een echte *serabawa* wordt beschouwd, draagt nog steeds een tjawat van pisangschors en is als eenig teeken van zijn waardigheid altijd gedekt met een oude gleufhoed, aangezien het in de oude tijd een privilege was van de voornamen zich het hoofd te

dekken, een privilege, dat door de jongeren van nu met hun tropenhelmen en deukhoedjes zeer dikwijls wordt geschonden. Ook andere voorname oude mannen bekommeren zich weinig om hun kleeding. In de mythe van Manarmakri (zie p. 293) is de oude kreupele aan geen enkel uiterlijk teeken als god kenbaar. De vrouwen van de *sera*-stand, de *mosaba*, kleeden zich ook niet meer opvallend dan de vrouwen van lagere stand, maar dragen wel dikwijls strengen van waardevolle oude kralen.

Men kan dus zeggen, dat er wel een verschil is tusschen de stand der *sera* en die der *waribo*. Het clansaamhoorigheids- en clanverwantschapsbesef is echter nog zoo sterk, dat de grenzen tusschen beide standen min of meer vlottend zijn.

Van een verschil in stand tusschen de leden van „kop”- en „staart”-clan is niet veel te merken. Elke clan voelt zich nog zoo sterk als eenheid, dat men mijn suggestie, om bijv. het clanhoofd van Kai als eerste te erkennen volkomen onaannemelijk vond. De leden van de „kop”-clans voelen zich wel superieur, maar die superioriteit is alleen een besef van sacrale meerderheid en niet van meerderheid in directe sociale positie. In Nubuai staat het hoofd van de clan Sawaki in hoog aanzien, eenvoudig reeds, omdat zijn clan verreweg de grootste is. In Ambumi en Mambui waren hoofden van de „kop”-clans het meest in tel. In het algemeen kan men zeggen, dat het lidzijn van een „kop”-clan wel een punt extra beteekent in de bepaling van de sociale status, maar doorslaggevend is het niet.

Naast de *sera* en de *waribo* kent de Waropener dan nog een derde soort menschen, n.l. de *ghomino*, slaven. Een aparte slavenstand is er in de Waropen echter niet. Dat ligt wel voor de hand, want visschers hebben, anders dan landbouwers of herdersvolken, weinig werk, dat zij aan slaven kunnen overlaten. Slaven vindt men meer bij de Noemforen bijv., die ook een meer ontwikkelde tuinbouw kennen. De meeste *ghomino*, die men ving, werden spoedig weer tegen een losgeld aan hun verwanten uitgeleverd. De informanten verzekeren zelfs, dat er in de Waropen geen enkele slaaf te vinden was. Waarschijnlijk zullen wij dit zoo moeten opvatten, dat de enkele slaaf, die door zijn verwanten niet weer werd ingelost, op den duur in het genealogisch verband werd opgenomen. Van één der hoofden van Nubuai werd mij bijvoorbeeld herhaaldelijk verzekerd, dat zijn vader een slaaf zou zijn geweest. Daardoor kon deze man nooit een *serabawa* worden, hoewel hij wegens zijn bereidheid en kennis van het Maleisch juist hoog in aanzien staat.

De mogelijkheid van een huwelijk van een vrijen man met een slavine werd beslist ontkend. Zoolang een gevangen vrouw nog niet in een *ruma*-verband is opgenomen, kan zij uiteraard geen bruidschat meebrengen en

is zij een niet bijster goede partij. Een gevangen slaaf heeft dan nog meer kansen, omdat hij zich door bijzondere kwaliteiten sociaal aanzien kan verwerven. Een huwelijk van een vrije vrouw met een slaaf geldt als verwerpe-lijk. Bij de Noemforen gold voor die verbintenis de adatregel: *Botor iwef pir bepon*, de (waardelooze) flesch maakt het (waardevolle) oude bord stuk. De informanten waren verder van meening, dat een kind van een *waribo* en een *mosaba* niet meer een echte *sera* zou kunnen zijn; een kind van een *sera* en een gewone vrouw is echter wel weer een *sera*. De afstam-ning door den vader beslist dus.

Resumeerende kan men zeggen, dat een onderscheiding in twee standen n.l. die der *sera* en der *waribo* bezig is op te komen, een onderscheiding, die onder de invloed van het clanverwantschapsbesef aanvankelijk nog vaag is, maar die zich op den duur duidelijker zou kunnen gaan afteekenen. Er zijn dus in de groepsvorming der Waropeners twee tegenstrijdige tendenties. Aan de eene kant wil men zijn *ruma* graag zoo groot mogelijk zien, omdat een groote *ruma* overwicht geeft. Aan de andere kant wil men graag behooren tot een kleine, deftige *ruma*. Traditioneel verwantschapsbesef en stands-exclusivisme zijn de twee tegenstrijdige factoren die de grootte der *ruma* tenslotte bepalen.

HOOFDEN

Hoewel het verschil in sociale status reël genoeg is, hoeft het geen ver-wondering te wekken, dat de oudere berichtgevers door het vlottend karakter dier standonderscheidingen misleid werden, waardoor hun berichtgeving onvolledig of onjuist werd. Zoo schrijft J. G. Detiger in Adatrechtbundel XXXIX, p. 425 over „Volkshoofden, standen” het volgende:

„Uit het vorenstaande blijkt reeds duidelijk, dat men hier geen kampong-hoofden, wier gezag in de adat wortelt, verwachten kan. Ook zoekt men tevergeefs naar met macht bekleede kèrèthoofden in de anarchistische Pa-poesche maatschappij van deze onderafdeeling. Adathoofden, zooals men die in de onderafdeeling Hollandia ten Oosten van Dèmta heeft, treft men hier niet aan. De officieele kèrèthoofden (*k o r a n o*, *m a j o o r*, *s e n g a d j i* en — dikwijls ten onrechte — *k e p a l a k a m p o n g* geheeten) danken hun functie aan het Bestuur. Velen hunner zijn oudtijds door handelaren aange-steld en naderhand door het Bestuur in hun hoedanigheid bevestigd. Weer anderen zijn returned goalbirds, die door hun verblijf in de gevangenis te Ternate of te Manokwari, een zekere mate van levenswijsheid en een ruime-ren blik deelachtig geworden zijn, in handigheid en kennis van de Maleische taal eenigszins boven hun kamponggenooten uitsteken en daardoor — even-

als eertijds in Papua — door het Bestuur tot hun huidig ambt benoemd werden. Het is duidelijk — mijn voorgangers releveerden het reeds in hun memories — dat deze hoofden ex officio geen overwicht op de bevolking hebben en niet veel meer dan berichtoverbrengers en tolken voor het Bestuur zijn. De bevelen, die het kèrèthoofd eigener beweging geeft, worden niet opgevolgd, opdrachten van het Bestuur, bij monde van het kèrèthoofd gegeven, eerst dan, wanneer men weet, dat aan de niet-voldoening een straf verbonden is. Dit en de minimale personeelsbezetting bemoeilijkt de Bestuursvoering in deze onderafdeeling in niet geringe mate.

„Bevolgingsklassen kent de Papoesche maatschappij in dit ressort niet. Wel weet men in sommige kampongs de menschen, wier voorouders slaven, op een raaktocht buitgemaakt, waren, nog altijd aan te wijzen. Bij twisten komt het wel voor, dat deze afstammelingen van slaven aan hun afkomst op beleedigende wijze herinnerd worden. Zij nemen echter geen ondergeschikte plaats in de kampong in en zijn in rechten en plichten geheel gelijk aan de van oorsprong vrijen.

„Wel verdient de adatinstelling, die rechtstreeks verband houdt met de raaktochten en die met het verdwijnen van deze asociale gewoonte ook gedoemd is weldra tot het verleden te behooren, vermelding. Is het initiatief tot het houden van een raaktocht eenmaal genomen, dan wenden de deelnemers zich tot den zgn. s è n g (vroeger op Jappèn) of t è r r a ¹⁾ (bij de Baudji's in het Waroppenbinnenland), die hen van de noodige vivres, prauwen en andere benodigdheden voorziet. Daartegenover staat de verplichting, dat alles wat tijdens den rooftocht buitgemaakt wordt, aan de s è n g vervalt. Bij hun thuiskomst biedt deze den deelhebbers aan den raaktocht een feestmaaltijd, waarvan hij alleen de kosten draagt, aan. De „s è n g”, die aan den raaktocht zelf geen deel neemt, is in den regel één der oudste en meest welgestelde mannen en staat als zoodanig wel eenigszins in aanzien bij zijn stamgenooten. Aan deze positie ontleent de „s è n g” of „t è r r a” evenwel in geen geval een recht om macht over zijn stamgenooten uit te oefenen”.

De Encyclopaedie van Ned. Indië schijft over dit onderwerp in deel III, p. 321: „De hoogste gezaghebbenden zijn hier — behalve wanneer er een „manseren” is ... — de familiehoofden; overigens leeft men in volslagen anarchie ... Aan het hoofd der kampong staat iemand, die den titel voert van „Korano”, „Majoor” of iets dergelijks. Hij heeft echter alleen wat te vertellen over zijn eigen familie, de anderen trekken zich niets van zijne bevelen aan, als zij er geen voordeel in zien. Enkele kampongs hebben een hoofd, dat op dit kustgedeelte „Manseren” genoemd wordt. Hij is een halfgod, die met tooverij zieken behandelt. De gemaakte gevangenen worden

¹⁾ In deze term herkent men natuurlijk Waropensch *sera*.

in zijn woning ondergebracht. Hij behoeft niet te werken, zijne onderhebbers doen dit voor hem, die hem ook beschermen tegen gevaren en hem tijdig wegvoeren als een ambtenaar als een naderend onheil komt opdagen. Zijne macht is vrijwel absoluut. Verdere autoriteiten in de kampong zijn de „kepala mambri”, zijnde de personen, die veel gevangenen of dooden gemaakt hebben en dus tot de helden behooren; zij genieten hooge achting. Men kan hunne woningen evenals die der manseren herkennen aan de tropeeën van schedels benevens aan de blokken om slaven in te sluiten, die er in gevonden worden. Verder zijn er nog wichelaars, die moeten nagaan of een raak al dan niet zal slagen. De manseren behoeft geen deel te nemen aan een raak”.

De informant (een Noemfoor, te oordeelen naar de Noemfoorsche woorden *manseren*, adellijke, heer; *mambri*, dapper) aan wien we dit bericht te danken hebben, heeft in hoofdzaak blijkbaar wel juiste inlichtingen verstrekt, maar ze zijn verward, en daardoor onjuist, weergegeven.

Wij zullen ons hier niet zetten aan een nadere definieering van het begrip „hoofd”, waarvan men natuurlijk het al of niet bestaan van een hoofdenstand kan doen afhangen. Maar als men met A. Knabenhans wil spreken van een „Häuptling” naast een „Altenrat” en een „Volksversammlung” zelfs bij de Australiërs ¹⁾, bij wie nog geen sprake is van een standenaanduiding, dan kan men met recht spreken van een hoofdensysteem bij de Waropeners, waar dit berust op zekere erfelijke privileges en op afstamming.

Bij de Waropeners ontleenen de hoofden hun leiderschap niet direct aan bijzondere persoonlijke kwaliteiten of aan hun rijkdom, waardoor zij zich een plaats kunnen koopen in één der hierarchisch geordende mannenclubs, maar aan hun afstamming van de oudste familietak van hun clan, waarvan het hoofd de *serabawa*, de groote *sera*, of *seratinggu*, echte *sera*, de oudste vertegenwoordiger moet zijn. Is de oudste vertegenwoordiger van de oudste tak zelf in leeftijd nog niet oud, dan fungeert een van de jongere broers van zijn vader als *serabawa*. Op het oogenblik is bijvoorbeeld Umesi clan- en tevens bestuurshoofd van Sawaki in Nubuai, hoewel de jonge Mui de vertegenwoordiger van de oudste tak is. Mui begint reeds aanzien te verwerven en had ondanks zijn jeugd al twee vrouwen. In Apeinawo was de stokoude Ekamai de *serabawa*. De oude Dedui, die een der jongere linies vertegenwoordigt, deelt nu het hoogste aanzien met den jongen Gharori, den afstammeling van de oudste tak, die snel in aanzien stijgt en ook door het Bestuur is aangesteld.

Het gaat hier, zooals Detiger terecht opmerkt, niet om kampong-, maar

¹⁾ A. Knabenhans, Die politische Organisation bei den Australischen Eingeborenen (1919).

om clanhoofden. De *serabawa* geldt als de meest directe afstammeling van den mythischen clanvoorouder en daarom heeft hij ook een sacraal aanzien, waarop de naam *sera*, adellijke, god, reeds duidt. Vandaar dat men aan den *serabawa* ook een zekere sacrale macht toekent. Dikwijls meent men, dat zij in staat zijn zieken beter te maken. Ghamabai, de jongere broer van het clanhoofd van Sawaki, wordt beschouwd als deskundige in de bereiding van toovermiddelen en medicijnen. Van het clanhoofd van Nuwuri verzekerde men mij, dat hij reeds meer dan eens menschen, die door de *sema* gedood waren, weer tot het leven terug heeft gebracht. In de mythen wordt aan de *sera* bovennatuurlijke kracht toegekend. Dikwijls heet het daar: „Als ik een echte adellijke ben, dan kan ik deze of die wonderdaad, bijv. het ombuigen van dikke boomen, verrichten”. Ongetwijfeld slaat hierop het zoojuist geciteerde bericht in de Encyclopaedie betreffende den „manseren” als „halfgod, die met tooverij zieken behandelt”.

Eigenaardig is, dat ook de verwantschap van den *serabawa* met den clanvoorouder niet in strikt vaderszijdige zin wordt bepaald. Het huidige clanhoofd van Nuwuri in Nubuai, tevens Bestuurshoofd van deze *da*, behoort via zijn vadersvader Sabami eigenlijk tot de oudste adellijke linie van de clan Sawaki. Sabami is gaan inwonen bij zijn vrouw in Nuwuri. In strikt vaderszijdige zin is niet het huidige hoofd Munamberi de aangewezen *serabawa* van de clan Nuwuri, maar een ander, met name Faidari, die door sommigen inderdaad als het aangewezen hoofd van Nuwuri beschouwd wordt. Faidari heeft echter zoo weinig kennis van het Maleisch, dat hij weinig kans maakt. Volgens sommigen dient Munamberi *serabawa* van Nuwuri te zijn, omdat zijn vadersvader *serabawa* van Sawaki zou geweest zijn, als hij niet in Nuwuri was ingetrouwd.

Het is soms vrij moeilijk de verwantschapstraceering te volgen. Voor een aantal jaren was er iemand clanhoofd van Apeinawo, wiens vader tot de *ruma* Saidui van de clan Pedei en wiens moeder tot de *ruma* Sapari van Apeinawo hoorde. Het is niet duidelijk, hoe deze man, die noch door zijn vader, noch door zijn moeder verwant was met de oudste linie van de *seraruma* van Apeinawo, *sera* van deze clan kon zijn. Mijn informanten meenen, dat deze verwantschap echter toch wel op de een of andere wijze moet hebben vastgestaan, omdat de man anders immers geen *serabawa* had kunnen worden.

Het sacrale aanzien van den *serabawa* komt meer tot uiting in een aantal privileges, dat hem wordt toegekend, dan in bepaalde uiterlijke bevoegdheden, die wij van hoofden met besturende invloed zouden verwachten. Prerogatieven van de *serabawa* zijn bijv. het recht op de eerste slaven door zijn clanleden of die van de staartclan gevangen, als hij zelf hoofd van de „kop”-clan is;

het recht op aanbieding van tabak door jonggehuwden ;

het recht op een uitvoeriger doodenritueel, het z.g. Serakokoi; voor Kai op een aparte rouwzang; en op een uitvoeriger huwelijksritueel, bijv. met de *kwuembo* ;

aanspraak op een uitvoeriger initiatie-ritueel bij het opgroeien ;

aanspraak op hulpverleening van clanleden bij de bouw van zijn *seraruma* ; bevoegdheid tot het voeren van eeretitels ;

aanspraak op kleinere voorrechten, bijv. op de kop van groote visschen, die clanleden vangen ; op het dragen van een hoofddeksel, wat feitelijk aan de *waribo* verboden is ; op het dragen van de *damasura* bij initiatiefeesten ; op eenig eerbewijs van de zijde der minderen, vooral jongeren, van wie bijv. verwacht wordt, dat zij bij het passeeren zullen bukken, zoodat hun hoofd beneden dat van den *serabawa* is, en dat zij bij het roeien aan den *serabawa* de voorste plaats in de prauw zullen afstaan. Ook in de moderne tijd zal de *serabawa* veel minder handenwerk presteeren dan de gewone man, die bijv. bij het verrichten van openbare werken als de bouw van posthuizen op last van het Bestuur altijd veel ijveriger in de weer is dan de *sera*.

Niet al deze prerogatieven worden even belangrijk geacht. Ook de gewone man mag bijv. wel een uitvoerig initiatieritueel voor zijn kinderen doen opvoeren, al zal hij daar in de meeste gevallen wel niet toe komen. Het Serakokoi-ritueel wordt echter slechts uiterst zelden opgevoerd. Dat was bijv. het geval bij het overlijden van den ouden Ekamai van Apeinawo. Daarvóór was het in jaren niet opgevoerd. Al deze prerogatieven blijven voorbehouden aan den oudsten *serabawa*. Zoo is Muda, het invloedrijke Bestuurshoofd van de clan Pedei, geen *serabawa* en zijn huis dus niet de *seraruma*. Daarom blijft hij in de oogen der kampongmenschen een homo novus en wordt hem door de jonggehuwden ook geen tabak aangeboden, maar aan den veel jongeren Adori, die slechts plaatsvervangend Bestuurshoofd is, de z.g. wakil.

De prerogatieven van adellijken worden beschermd door het geloof aan hun mythische instelling door de voorouders. De voorouders zouden diengene straffen met ziekte, die zich ten onrechte iets zou aanmatigen, dat niet met zijn stand overeenkomt. In de practijk zou de gewone man ook „beschaamd” gemaakt worden, als hij zoo iets deed. En dan moet hij ook terdege rekenen met het misnoegen der *serabawa*, die bijv. in de oude tijd hun recht op de gevangen slaven zonder aarzeling met geweld zouden verdedigen.

Bij de huwelijksluitingen, die waargenomen werden, fungeerde het clanhoofd als huwelijks sluiter. De informanten deelden mee, dat dit inderdaad zeer goed was, maar toch niet noodzakelijk. Elke andere hooger geplaatste,

goed gehuwde man zou dit ook kunnen. Ook leider van het initiatieritueel was het clanhoofd ex officio niet. De initiator is de moedersbroer. Wel hoorde naast de *seraruma* de *dama* te staan en aangezien deze *dama*, zooals straks zal blijken, het clanheiligdome was, ligt het vermoeden voor de hand, dat de *serabawa* ook iets met deze *dama* te doen had. Daarop wijst ook reeds het feit, dat hij bevoegd was de *damasura* te dragen (zie p. 152).

Dat het clanhoofd een zekere waardigheid en aanzien bezat, lijdt geen twijfel. Uit de verschillende prerogatieven, die hem zijn toegekend, blijkt het negatieve —, wil men: taboe-karakter van zijn waardigheid duidelijk.

Nu moeten wij de vraag stellen, of hem ook verschillende positieve bevoegdheden zijn toegekend, waaruit zijn functie duidelijk blijkt. Algemeen regelende bevoegdheid, zoo noodig gesteund door uiterlijke dwangmiddelen, zoekt men bij het Waropensch clanhoofd tevergeefs. Dat zal wel de reden zijn, waarom de berichtgevers telkens vermelden, dat er in deze samenleving geen gezag van hoofden bestaat. Het clanhoofd hoeft er geen oogenblik aan te denken, dat bevelen van hem persoonlijk zouden worden opgevolgd. Daarvoor voelen de clanleden zich teveel familieleden. Maar het zou aan de andere kant een misvatting zijn de invloed van het clanhoofd in dagelijksche aangelegenheden te onderschatten. Een clanhoofd, dat zich weet te maken tot orgaan van de communis opinio zijner clanleden, kan wel degelijk groote invloed krijgen.

In het algemeen zijn de Waropeners niet gewend maatregelen te beramen voor hun toekomstig welzijn, maar bepalen zij zich tot een incidenteele regeling, als er het een of ander mis gaat. Wanneer dat het geval is geweest, is er de meeste kans op gezagsuitoefening van de zijde der hoofden. Dat een clanhoofd ook wel degelijk in kan grijpen, blijkt uit één der opgenomen verhalen, waarin wordt verteld, dat er op een bepaalde plaats voedselnood ontstond: „en toen (zoo zegt dit verhaal) beval hun clanhoofd hen te vertrekken” (TEKSTEN, 178).

Alleen kan het clanhoofd echter weinig uitrichten en daarom handelt hij altijd in overleg met de andere invloedrijke mannen, de z.g. *manobawa*, groote mannen, dat zijn de bekende strijders en de leiders van de diverse belangrijke familietakken. *Serabawa* en *manobawa* vormen dan samen een soort raad van oudsten, die gewoonlijk vergadert in het voorhuis van de *seraruma*. Alle zaken van belang worden in deze bijeenkomsten besproken en het is een kwestie van persoonlijk overwicht, of iemand aan deze vergadering zijn wil kan opleggen. Het komt voor, dat bijv. eenige oude mannen in het belang van hun kinderen een school wenschen en dat zij hun verlangens ook tegen de zin van de anderen aan de zending kenbaar maken. Gewoonlijk volgt dan de rest al spoedig de wil van deze energiekere leden. Ook het clanhoofd heeft zich daarbij neer te leggen.

In het algemeen kan men de vergadering van hoofd en oudsten eerder beschouwen als een soort kerkeraad dan als een gemeenteraad. De publieke opinie wordt het meest geschokt door schendingen der sacrale regels en in die gevallen komt de oudstenraad het eerst in actie. Nu valt naar Waropensche opvattingen ook het schuldenrecht onder de sacrale regels. In Weinami verzekerde men, dat het clanhoofd zich „beschaamd” moest voelen, als iemand van zijn menschen lange tijd tevergeefs om schulden door menschen van andere clans wordt gemaand. Als reden van die „beschaamdheid” voerde men aan, dat de voorouders over zoo iets vertoornd worden en de menschen straffen met ziekte. Aangezien bijna alle toebrenging van lichamelijk letsel naar Waropensche opvatting schuld met zich meebrengt, die betaald moet worden, bemoeien het clanhoofd en zijn oudsten zich ook dikwijls met deze soort zaken. Deze bemoeienis is echter alleen noodig, indien de benadeelde partij zich geen betaling weet te verschaffen. Met schuldkwesties, die bijv. ontstaan bij betaling van bruidschat en bruidprijs, bemoeit het clanhoofd zich, voorzoover onze informaties reiken, niet. Door een huwelijk treden twee partijen in een voortdurende geschenkenwisseling van beide kanten, en dan komen gewoonlijk partijen van weerskanten wel voor hun rechten op. Mocht het daarbij tot een gevecht komen, dan zullen slechts zelden geheele clans tegenover elkaar komen te staan, omdat de huwelijksrelaties daarvoor te sterk vervlochten zijn. Wel waren de clanleden van Sawaki bereid voor hun clanhoofd te vechten, toen een *mosaba* van hun clan door lieden van Apeinawo waar het meisje zou gaan huwen, verkracht werd. Bij dat gevecht zijn hevige klappen gevallen en ernstige verwondingen toegebracht.

Eenige voorbeelden ter illustratie: De jongens en meisjes van de clan Apeinawo waren achter het posthuis bezig met hun geliefd spel: met puntige stokken gooien naar een doel. Bij ongeluk kreeg één dier stokken een zijdelingsch effect en verwondde een klein meisje ongevaarlijk in de kuit. Als bij tooverslag was de speelplaats geheel ontruimd. In minder dan geen tijd was de vertoornde vader van het meisje met pijn en boog aanwezig, dreigende den schuldigen jongen te zullen pijlen, hoewel deze zijn eigen broerszoon was. De andere (classificeerende) vaders van den jongen lieten de dreigementen voor wat zij waren. De vader van den jongen moest aan den vader van het meisje een bord betalen. Daarmee was de zaak definitief geregeld. Het clanhoofd had er geen enkele bemoeienis mee.

In een ander geval heeft een vrijer zijn uitverkorene zoo hard aan het haar getrokken, dat het meisje een bloeditstorting onder de hoofdhuid kreeg, waardoor zij zich ziek en pijnlijk voelde. Hoewel de familie van den jongen aanvoerde, dat er in dit geval geen schuld was, omdat er bij

het vrijen wel meer letsel wordt toegebracht, moest zij toch vijf borden betalen aan de beleedigde familie, die zich met een klacht tot den Bestuurs-assistent had gewend. Ook in dit geval was er weinig reactie, omdat men de schuld in deze omstandigheden niet onomstootelijk bewezen achtte. Voor het meisje trad haar clanhoofd op.

Een ander geval: het Bestuurshoofd van Pedei is getrouwd met een *mosaba* uit dezelfde clan. Tijdens een echtelijke twist verwondde hij zijn vrouw met een draadnagel in het bovenbeen. Deze zaak werd zoo belangrijk geoordeeld, dat het clanhoofd van Sawaki er met vele oude mannen over beraadslaagde, waarschijnlijk omdat het *sera*-clanhoofd van Pedei zelf nog te jong is. Gezamenlijk zijn de oude mannen naar den schuldige toegegaan, die dreigde desnoods uit de kampong te zullen wegloopen. Daarna is de zaak gesust.

Blijkbaar vinden de *sera* mishandeling van een *mosaba* door een gewonen man zeer ergertijk. Het clanhoofd van Sawaki was zeer verontwaardigd over een mishandeling door een ouden man van zijn clan met name Sibuki, gepleegd op Ghaisi, de zuster van het clanhoofd. De aanleiding tot de twist was het feit, dat Sibuki 's avonds laat met zijn prauw de kampong wilde inroeien. Sibuki was dronken en toen zijn vrouw hem wilde tegenhouden, bracht hij haar met een mes een verwonding toe op het hoofd en in de arm. De vrouw sloeg hem daarop met een stuk brandhout op de rug. Umesj, clanhoofd van Sawaki en broer van de mishandelde vrouw, eischte betaling van eenige borden, daar hij als verzachtende omstandigheid voor het optreden van Sibuki liet gelden het feit, dat een vrouw zich niet moet bemoeien met het gaan en staan van haar echtgenoot, vooral niet als die dronken is.

Dronkenschap en krankzinnigheid gelden namelijk als verzachtende omstandigheid, tenzij iemand in dronkenschap een ander doodt, dan wel zwaar lichamelijk letsel toebrengt. Vroeger leefde er een krankzinnige *sera* in de kampong, die iedereen, die hij kon machtig worden als slaaf naar zijn huis voerde, waar ze dan 's avonds weer door de betrokken familie met een zacht lijntje moesten worden opgehaald. Deze man ging in een vlaag van waanzin zijn broer met een mes te lijf, die hem uit zelfverdediging zoo zwaar verwondde, dat de krankzinnige man aan de gevolgen der verwonding overleed. De broer was in dit geval niet aansprakelijk voor de dood van den krankzinnige en er werd geen betaling geëischt.

Wordt iemand werkelijk levensgevaarlijk of doodelijk letsel toegebracht, dan wordt er altijd betaling geëischt. Zoo werd er bijv. een vrouw doodelijk getroffen door een omgekapte sagopalm. De man, die de boom kapte, kon zijn leven slechts redden door naar zijn *ruma* te vluchten. De leden van de

betrokken *ruma* kwamen zoo krachtig voor den veroorzaker van het ongeval op, dat de partij van de vrouw zich met een niet al te hoog zoengeld tevreden stelde. Ook als iemand gedood wordt door een vallende klapper, is de eigenaar van de klapperboom schuldig, en moet desnoods met zijn leven betalen.

Dat het de taak van de *sera* is toe te zien op de betaling, indien één zijner clanleden het leven verliest, blijkt uit het volgende verhaal, waarin wordt meegedeeld, hoe de nu bestaande *ruma* Mamurani zich van Rumaniowi gesplitst heeft:

„Zij hadden één huis Rumaniowi (een huis van de clan Pedei in Nubuai). Sowoi had met Fokei gevochten en de broer van Fokei werd daar boos over. Die broer, Kapari geheeten, heeft toen zijn zwager Sowoi doodgeschoten. Daarom is Dumoi hierheen gevlucht en heeft het stuk droge grond hierboven opengelegd¹). Dumoi was de oudere broer van Sowoi. Omdat Dumoi vanwege zijn broer boos was geworden, trok hij naar beneden en kapte de *karea*, *mandewi*, *sagha*, *fa* en *bina*-boomen en vestigde er zijn huis. Vroeger was dit stuk grond droog zooals de tuinen hier. Hij plantte er vruchten op: pompoen, suikerriet en gekweekte ananas. Toen zijn Naman-dani, Dowuri en Ghanembiri met zijn drieën in (het nieuw gestichte huis) Mamurani (thans in de clan Apeinawo) gaan wonen. De vrouw van Sowoi, Fokei, hadden ze achtergelaten. Toen kreeg Fokei Sowobini en voedde haar op. Daarop toonde Angguri Sowobini aan de lieden van Mamurani. Angguri zei: „Jullie die daar woont, kijkt eens naar haar!” Toen ze haar gezien hadden, kwamen ze op haar af, om haar op te halen. Fokei was bij haar gebleven in datzelfde Rumaniowi. Nadat zij eerst het meisje aangenomen hadden, overlegden zij over den weduwnaar Dowui. Zij overlegden met Dowui en zeiden: „Dowui, neem jij nu Fokei met het meisje er bij”. Toen nam Dowui Fokei als vrouw en ook Sowobini en zij brachten haar samen groot. Een tijd geleden was Mamurani niet groot. Men woonde in een klein huis, dat zij met zijn drieën opgericht hadden. Maar toen hun kinderen getrouwd waren, hebben zij het huis vergroot en er in gewoond. Hun clanhoofd was (echter nog steeds) boos over (de moord op) Sowoi en daarom wilden zij Fokei, de vrouw van Dowui, opvatten. Daarom verborg men haar en trok met haar naar Rumaniowi, want ze zeiden: „Laat deze vrouw (lett. buik) blijven leven, dan kan zij een kind voortbrengen in de plaats van Sowoi”. Toen ze haar daar gebracht hadden, heeft men haar in bewaking genomen. Kapari heeft betaald voor Sowoi. Daarna hebben ze de kalk geworpen. En Dowui heeft twee dochters gekregen, de oudste was Finai en

¹) De verteller zit in Apeinawo tijdens zijn mededeeling.

de jongste Sendini. Zij zijn ongetrouwd gestorven. Sowobini is toen getrouwd met Raiwowi. Nadat ze alleen Seki had gekregen, is Raiwowi haar ontvallen. Toen is Sowobini hertrouwd met Ekamai en toen heeft ze Sanggoi en Kaparibini gekregen."

In dit verhaal, dat hier in extenso wordt overgenomen, omdat het ook de afsplitsing van een linie eener *ruma* beschrijft, blijkt, dat het clanhoofd van den gedooden Sowoi ook nog na lange tijd, geen vrede had met het onbetaald blijven der door deze dood ontstane schuld. De meest frequente en tevens de meest tragische aanleiding tot het optreden van een clanhoofd ter verzoening van de dood zijner clanleden is de soeangi-moord. Naar Waropensche opvatting wordt namelijk de dood, vooral van nog levenskrachtige menschen, bewerkstelligd niet door ziekte of natuurlijke oorzaken, maar door het boosaardig bedrijf van bepaalde asociale personen, *sema*, in het Moluksch-Maleisch soeangi's geheeten. Bij het ruchtbaar worden van de eerste beschuldigingen zal gewoonlijk de betrokken *ruma* heftig voor het beschuldigde *ruma*-lid opkomen, maar als de geruchten allengs sterker worden, trekken de leden van de *ruma* hun handen van de ongelukkige af. Dan volgt er een beraadslaging van de clanhoofden met een aantal oude mannen. Min of meer in gemeenschappelijk overleg wordt het betrokken slachtoffer alleen gelaten, hetzij in het huis, hetzij in het bosch, en dan storten zich onverhoeds gewapende mannen op de *sema*, die in vrijwel alle gevallen de dood vindt. De *sema* hoeft niet persé door zijn eigen clanleden gedood te worden, maar wordt meestal neergelegd door al degenen, die zich daartoe geroepen achten, menschen van zijn eigen clan of van een andere. Pro forma vraagt de betrokken *ruma* nog wel betaling voor het *ruma*-lid, dat als *sema* gedood werd, maar aan deze eisch wordt verder niet veel aandacht besteed.

Van het clanhoofd nu wordt verwacht, dat hij het initiatief zal nemen bij de organisatie der z.g. soeangi-moorden. Daarom zijn het ook dikwijls de clanhoofden, die wegens deze misdrijven door het Bestuur tot gevangenisstraf veroordeeld moeten worden. Dat juist dikwijls, zooals Detiger opmerkt, „returned goalbirds” tot hoofd worden aangesteld, ligt voor de hand, omdat het clanhoofd gewoonlijk de voornaamste aanstichter is. Zij komen wegens soeangi-moord in de gevangenis, omdat ze clanhoofd waren; en niet omgekeerd worden ze hoofd, omdat ze door het verblijf in de gevangenis invloed hebben verworven.

Mijn informanten konden zich ook het geval denken, dat iemand wegens andere misdaden (ook een *sema* geldt als misdadiger) door zijn *ruma* geëxcommuniceerd zou worden en vervolgens door de clanhoofden en hun menschen gedood. Een practisch voorbeeld hiervan kon men mij echter

niet opgeven, maar als theoretisch geval stelde men de moord, die indertijd door een man van Mambui op zijn pleegdochtertje werd gepleegd. Dit meisje had visch van haar pleegvader opgegeten en daarover heeft de man zich zoo boos gemaakt, dat hij het kind eenvoudig heeft verdronken. Deze man zou, zoo meende men, in vroeger tijden door zijn eigen *ruma* geëxcommuniceerd en vervolgens door het clanhoofd en zijn mannen gedood zijn geworden.

Resumeerend kan men dus zeggen, dat het clanhoofd, gewoonlijk in vereniging met de andere oude mannen van zijn clan, optreedt, wanneer er onbetaalde schulden zijn in zijn clan. Gaat het tegen soeang's of andere geëxcommuniceerden, dan moet gewoonlijk bloed met bloed betaald worden. Het clanhoofd met zijn oude mannen trad dus ook op in alle gevallen van grove schending der adat. Als voorbeeld zij vermeld het verboden huwelijk van den jongen Seranauri met zijn (classificeerende) moeder. Volgens de oude mannen zouden de voorvaders deze overtreding straffen door de vischvangst zonder succes te maken. In de oude tijden, zoo vertelde men, zou Seranauri stellig naar een andere kampong hebben moeten vluchten, als hij wilde voorkomen, dat hij in zijn eigen kampong werd neergeslagen. En ook nu nog moest hij in de eerste dagen des nachts zijn toevlucht zoeken in het posthuis, om gevrijwaard te zijn voor mishandeling.

Een volgend hoofdstuk zullen wij wijden aan het optreden van het clanhoofd als voorganger in het raakbedrijf, waarbij hij tracht slaven en goederen van anderen machtig te worden, of het bloed, dat hierbij door zijn clan gestort werd, te wreken door nieuwe bloedstorting. Ook de zorg voor de delging van bloedschuld en het voorgaan in het raakbedrijf is m.i. op te vatten als een uitvloeisel van de min of meer sacrale positie van het clanhoofd.

Op een heel ander plan werd de waardigheid van het clanhoofd gebracht door de instelling van de hoofden met Bestuursaanstelling. In de gevallen, die mij bekend zijn, werden wel voornamelijk de clanhoofden aangesteld tot Bestuurshoofd, niet geheel ten rechte met de titel kepala kampong. De voornaamste taak van het Bestuurshoofd is de inning der belastinggelden, waarvoor hij een zeker collecteloon ontvangt en voorts de levering van contingenten heerendienstplichtigen. Het Bestuurshoofd is ook de man, tot wien rondreizende hoogere en lagere ambtenaren en vreemdelingen zich kunnen wenden. Hij wordt geassisteerd door één of meer wakils, die, voorzoover ik weet, niet officieel door het Bestuur worden aangesteld, maar die vrij zijn van heerdienst. Soms werpen handige Maleisch-sprekende jongelui zich op de belastinginning en promoveeren zichzelf daarmee tot wakil, zeer tot ongenoegen van den *serabatava*, die het liefst een van zijn jongere

verwanten tot wakil aanstelt, dikwijls zijn jongeren broer. Boven deze Bestuurshoofden staan dan weer niet-Papoesche districtshoofden, bijgestaan door Papoesche Landschapspolitieagenten en soms door een detachement Veldpolitie. Het districtshoofd van Waropen Kai is sedert 1939 gevestigd in Waren, vroeger in Demba. In Napan is een hulpbestuursassistent belast met het bestuur over dit gebied; en de Waropensche nederzettingen in de Wandammen-baai ressorteeren onder den Bestuursassistent van Mieï. Door het Bestuur worden pogingen aangewend de districten onder hun Bestuursassistenten ook inderdaad tot een grootere eenheid te maken. Voorloopig blijft de kampongbevolking de organisatie in districten beschouwen als een instelling van vreemde oorsprong, en den Bestuursassistent als een opgedrongen autoriteit.

Als uiterlijk teeken van hun waardigheid wordt aan de kamponghoofden een dienstuniform uitgereikt, dat voor den Waropener een bijzondere betekenis heeft (zie p. 81). Aangezien het Bestuur telkens tracht van het clanhoofd een kamponghoofd te maken, is men van die zijde eenigszins huiverig aan elk clanhoofd een districtsuniform te geven. Het aantal benodigde uniformen is dan inderdaad ook niet onaanzienlijk. Maar daar staat tegenover, dat de Waropeners zelf niet goed begrijpen, waarom het eene clanhoofd wel en het andere weer niet een dienstuniform krijgt. Dit wekt ontstemming, die bij de latente rivaliteit tusschen de clans dikwijls leidt tot een zekere oneenigheid tusschen de clanhoofden onderling.

De positie van het clanhoofd is niet die van een dorpsburgemeester met een wel omschreven bestuurstaak. De oude *serabawa* was de leider van het raakbedrijf, in het algemeen voorganger in het potlatchritueel. Gesteund door de aanzienlijke oude mannen kon hij wel degelijk een groote invloed uitoefenen. Voor de betaling van zoengelden, de berechting van soeangis en de bestraffing van ernstige adatdelicten zorgde het clanhoofd met zijn mannen, omdat hij de directe, min of meer sacrale afstammeling is der voorouders, die de zedelijke orde eenmaal instelden en nu nog tegen schending dier orde met straffen dreigen. Aan de andere kant is het clansaamhoorigheidsbesef zoo groot, dat het clanhoofd geen oogenblik hoeft te meenen, dat hij over zijn *waribo* kan regeeren. Hij beschikt over geen enkel machtsmiddel om naar eigen inzicht bevelen op te leggen of gehoorzaamheid af te dwingen.

Door van clanhoofd kepala kampong te worden is de *serabawa* voor een groot gedeelte zijn vroegere positie kwijtgeraakt. Eigenrichting wordt uiteraard in de kampong niet meer toegestaan. Als het clanhoofd zou pogen schending van zijn oude prerogatieven door moderne jonge Papoea's met geweld tegen te gaan, zou hijzelf gestraft worden. Omdat zijn positie meestal

niet goed begrepen wordt, geniet hij van de zijde der hogere Bestuursambtenaren niet altijd die behandeling, welke zijn sterk geschonden aanzien in de kampong zou kunnen herstellen. Van de eene kant dreigt de ontevredenheid van zijn chefs en van de andere kant het verzet van zijn clanleden, zoodat hij niet altijd in een benijdenswaardige positie verkeert.

Bovendien wordt ook maar al te dikwijls vergeten, dat het clanhoofd niet de verst vooruitgeschoven post der moderne beschaving is, maar integendeel het bolwerk der oude Papoesche cultuur. Het clanhoofd is gewoonlijk wel de laatste man om con amore mede te werken aan de uitvoering van maatregelen, die beoogen de wijziging of afschaffing van de eerbiedwaardige zeden.

In het algemeen achten de hoofden hun huidige positie in dienst van het Bestuur minder hoog dan zij vroeger was. Daarvoor geven zij twee argumenten, n.l. te. dat bij de aanstelling van Bestuurshoofden niet strikt wordt gerekend naar senioriteit in afstamming, zoodat m.a.w. niet altijd de *serabawa* ook Bestuurshoofd wordt, en ze. dat er met de wenschen en beslissingen van de vergaderde hoofden en invloedrijke oude mannen geen rekening wordt gehouden; twee argumenten, die van het standpunt der Waropeners inderdaad gewichtig genoeg zijn.

EERETITELS DER SERABAWA

Aan de titulatuur wijden wij een afzonderlijke paragraaf, omdat op dit punt de misverstanden talrijk zijn. Men verwacht in de Waropensche kampongs te zullen aantreffen gezagdragers met een bepaald aantal bevoegdheden, waaraan zij ev. verschillende prerogatieven ontleenen, en men vindt personen, die aanspraak maken op een aantal prerogatieven, waaraan zij ev. een zeker gezag kunnen ontleenen. Verder verwacht men, dat deze gezagsdragers een titel zullen voeren overeenkomstig de hun toegekende bevoegdheden, maar men vindt, dat de titel zelf een prerogatief is. Wanneer een Waropener de een of andere titel voert, wil dat niet zeggen, dat hij een bepaald ambt bekleedt, dat met die titel wordt aangeduid, maar alleen, dat hij zich in de oogen van zijn kamponggenooten een zeker aanzien heeft verworven. De titel is te vergelijken met een of ander eereteken; daarom spreken wij ook van eeretitels. Aangezien de clanhoofden de menschen zijn, die de meeste prerogatieven genieten, zijn zij het ook meestal, die zich een titel hebben verworven. Er zijn echter ook wel andere mannen, gewoonlijk leden van dezelfde tak als het clanhoofd, die zich een titel hebben verworven, en niet altijd heeft het clanhoofd de hoogste titel. In de oude Waropensche kampong kon men dus verschillende titeldragers aantreffen, onder wie gewoonlijk ook het clanhoofd. En omdat men in de meening ver-

keerde, dat alle titeldragers daarom ook hoofden waren, kwam men vanzelf tot de conclusie, dat er eigenlijk ternauwernood van hoofden gesproken kon worden.

De gebruikelijke eeretitels bij de Waropeners zijn: *sanadi* en *dediawi*, *korano* en *maiori*, *kapita* en *dimara*. De informanten waren het over de juiste waarde der titels niet volkomen eens. Algemeen oordeelde men, dat *sanadi* de hoogste en *dimara* de laagste titel was. Voor de rest zou *sanadi* en *dediawi*, *korano* en *maiori*, *kapita* en *dimara* zoowat even hoog zijn. De titels zijn afkomstig uit de Ternataansch-Tidoreesche sfeer. De Dictionnaire de termes de droit coutumier Indonésien (D. van Hinloopen Labberton) vermeldt s.v. *sangadji* (War. *sanadi*): „stamhoofd ... chef de tribu faisant fonction. — Moluques d'Ambon”; s.v. *majoer* (War. *maiori*): „Moluques d'Ambon: titre distinctif du chef de district (hoekoem besar)”; s.v. *kapitan* (War. *kapita*): „Ternatè; titel van hoofden; ... Halé-ma-héra, Gorontalo, Moluques d'Ambon, etc.”; s.v. *dimo-dimono* (War. *dimara*): „les anciens du village, les notables, en To-bélo, Halé-ma-héra. — Circ. de Ternatè”; s.v. *korano*, „chef, en Manokwari. — Nouvelle-Guiné.” Blijkens J. van Baarda, Galelareesche woordenlijst, komt *korano* in Halmahera voor in de beteekenis: „sultan, vorst, koning”. War. *dediawi* is w.s. Tidoreesch *djodjaoe*, volgens Encycl. Ned. Indië, deel IV, p. 335 de titel van den Rijksbestuurder van Tidore.

Zoals o.a. Detiger opmerkt (zie boven p. 67) werden in vroeger tijden de titels veel door handelaren verleend. Het zou echter onjuist zijn uit de onmiskenbaar Moluksche herkomst dezer titels de conclusie te trekken, dat de beteekenis dier titels dus verbonden is aan een aanstelling door vreemdelingen. Die gewoonte heeft inderdaad bestaan. Volgens één der verhalen is bijv. Maseiori, een *serabawa* van Sawaki, indertijd door den bekenden Radja Amos aangesteld tot *sanadi*. Deze Ternataansche handelaar is nog een goede bekende geweest van de zendelingen uit het eind van de vorige eeuw. Kenmerkend voor de typisch mythische instelling van de Waropensche geschiedschrijving is het feit, dat volgens genoemd verhaal Raia Amosi door niemand anders dan den cultuurheros Kuru Pasai naar Nubuai werd gebracht (TEKSTEN, 49). De meeste aanstellingen kunnen echter niet door vreemdelingen geschied zijn. Van den Radja van Salawatti, die in naam van den Sultan veel invloed gehad zou hebben op het eiland Japen, zegt Robidé van der Aa, dat de Noemforen zich reeds tegen het midden van de 19e eeuw aan dit gezag onttrokken, zoodat het beweerde gezag „meer op historische herinneringen dan op werkelijkheid berust”¹⁾.

1) P. J. B. C. Robidé van der Aa, Reizen naar Ned. Nieuw-Guinea, p. 367.

Het verwerven van eeretitels houdt nauw verband met een eigenaardig systeem van vriendschappen, waardoor individuen uit verschillende kampongs aan elkaar verbonden zijn. In de oude tijd liepen persoon en vrijheid van reizigers voortdurend gevaar van de zijde der raakbenden, wier bedrijf wij hieronder nader zullen bespreken. Personen, die tot elkaar stonden in de verhouding van *kamuki* (vriend), ontzagen elkaar echter. Het was dus van veel belang een wijd vertakt net van zulke *kamuki*-relaties te leggen, omdat men zich daardoor vrij kon bewegen in die kampongs, waar de *kamuki* woonden. Zoo herinneren de kinderen van een vroeger clanhoofd in Napan, Sopi geheeten, zich, dat hun vader in *kamuki*-relatie stond met een zekeren Sekuri uit Ansoes op Japen, met Biriri en Serawoai uit Waren en met Munoi uit Nubuai. Over de wijze, waarop de *kamuki*-relatie werd aangegaan, over de verplichtingen en rechten ervan, konden de informanten niets mededeelen. Zij wisten alleen, dat de *kamuki*-relaties gewoonlijk van vader op zoon overgingen.

Duidelijk is wel, dat de *kamuki* een soort van potlatchverhouding hadden. De *kamuki* daagden elkaar uit: de uitdager verplichtte zich op een bepaalde, met het knoepentouw (*ghono*) aangeduide dag in de buurt van de kampong van uitgedaagde aanwezig te zijn met een hoeveelheid goederen, bijv. met een prauw, een aantal oude borden, enz., en ook met een linnen pak. De uitgedaagde moest op de aangegeven datum aanwezig zijn met een door hem opgevangen slaaf, die dan tegen de door uitdager meegebrachte goederen werd ingeruild. Als de uitgedaagde partij zijn verplichtingen na kon komen, trok hij direct het zoojuist verworven pak aan. Het voorbeeld van zulk een pak, dat men mij toonde, was het overschot van een gewoon pakaian toetoeop van een geelachtige kleur.

Nu trekt men terug naar de eigen kampong, waar het feest wordt gevierd voor het vatten van een slaaf. De uitgedaagde mag zich dan het hoofd omwinden met een stuk rood doek (*toara*), waarna hem door iemand, die reeds een titel verworven heeft, de vraag wordt gesteld welke eeretitel hij wil kiezen. Theoretisch kan de nieuwe titeldrager een der bovengenoemde eeretitels naar eigen keuze kiezen, maar in de practijk zou iemand, die een te hooge titel kiest, zich in aller oogen belachelijk maken. Omdat de titeldrager het pas verworven costuum eerst op dit feest uit mag trekken, noemt men het feest bij de aanvaarding van zulk een eeretitel „een feest vieren voor het afleggen van het kleed” (*kitagara saira wa kirua suna*).

Er is niet het minste bezwaar tegen zich door verschillende *kamuki* een eeretitel te doen verleenen. Zoo zou volgens mijn informanten de oude *sanadi* van Woinui titels hebben verkregen uit Nubuai, Risei, Ansoes, Ambai en nog andere kampongs. Men kan echter ook heel goed met iemand

in *kamuki*-relatie staan zonder een eeretitel van hem te ontvangen.

De verwerving van eeretitels is dus in feite een episode in het ceremonieele ruilverkeer, waartoe m.i. ook het slavenvangen in de Waropenstreek behoort. De gevangen slaven zijn in eerste instantie bestemd voor den *serabawa* en daaruit volgt vanzelf, dat men de eeretitels altijd bij de *serabarwa* vindt. Het is denkbaar, dat ook de „grooten mannen” (*manobawa*) een eeretitel verwerven, zoo goed als theoretisch iedereen dat zou kunnen doen, maar door ons zijn geen eeretitels gevonden behalve dan bij personen van de *seraruma*. De informanten waren bovendien van meening, dat de voorouders een niet-adellijke, die zich een eeretitel zou willen aanmatigen, met ziekte zouden straffen.

Ook in de moderne tijd gaat het verwerven van eeretitels nog voort, al is de inzet van een slaaf uiteraard niet meer mogelijk. Tijdens het verblijf in Nubuai heeft Munamberi, uit de *seraruma* van Sawaki, zich de titel *korano* verworven van lieden uit Ariëpi op Japen. Munamberi heeft de titel echter gewoon gekocht voor sago. De Ariëpiërs gaven hem ook niet meer een pak, maar een groote prauw, zoodat de heele ceremonie nu eenvoudig een ruil is. Wel is er bij die gelegenheid een raaktocht georganiseerd, die als demonstratie voor ons bedoeld was.

De verleenng van eeretitels is dus iets anders dan de aanstelling van hoofden. Het bericht bij Haga, dat de Wandamers suprematie uitoefenden in Weinami, omdat zij een hunner tot *korano* hadden aangesteld, zal wel eenvoudig duiden op een *kamuki*-relatie tusschen lieden van Napan en de Wandamen-baai (zie p. 18). Zeer waarschijnlijk bestond dit instituut ook op het eiland Biak. Van den sengadji van Mambroek schrijft W. K. H. Feuilletau de Bruyn, „dat van de zoogenaamd van oudsher bestaande hoofden ... verscheidenen door hemzelf (n.l. den sengadji van Mambroek) tot dien rang waren verheven. Als belooning voor deze diensten bracht de bevolking van verschillende kampongs onder leiding der nieuwbakken hoofden de bruidsschat voor zijn huwelijk met een vrouw van Sor bijeen”¹⁾.

RESUMÉ

De traditioneel-genealogische eenheid is de in hoofdzaak patrilineale *ruma*; waarbinnen kleinere linies trachten zich af te zonderen onder invloed van een op het principe der senioriteit gebaseerd standsbesef. Aangezien door het gezinsverband, gesteund door dit standsbesef, in deze linies meer de werkelijke dan de traditioneele verwantschap naar voren treedt, is de *ruma* niet steeds strikt enkelzijdig.

¹⁾ Meded. Encycl. Bureau, Afl. XXI, Schouten- en Padaido-eilanden, p. 43.

Het hier vigeerend exclusief cross-cousinhuwelijk is derhalve niet uitgewerkt tot een traditioneele connubium-betrekking tusschen bepaalde vrouwenontvangende en vrouwengevende groepen, zooals elders in Indonesië wordt waargenomen.

In het district Kai bestaat voorts een ordening van in hoofdzaak locale, in een ritueel coöpererende totale groepen, *da* genaamd. Het *da*-verband is tevens gebaseerd op een zwak verwantschapsbesef, voortkomende uit het besef van afstamming van alle *da*-genooten van eenzelfde mythischen voorouder.

Het ritueel waarop de groepeeringsdezer *da* in coöpererende paren berust, verliest zijn totale of clankarakter en concentreert zich op de onder invloed van het standsprincipe naar voren tredende linies. Het totale ritueel gaat over in een meer economisch potlatch-ceremonieel waarin de opkomende hoofdenstand der *sera* de leiding neemt.

TWEEDE HOOFDSTUK

HUWELIJK

HET SEXUEELE LEVEN

De goede omgangstoon in de Waropenstreken eischt niet, dat de verhouding der sexen in een begrijpend stilzwijgen wordt gehuld. Eerder zou men kunnen spreken van een begrijpende vroolijkheid. Verhalen, die onverbloemd over het sexueele leven spreken, worden door jonge, gehuwde vrouwen in het openbaar verteld onder hartelijk gelach der toehoorders van beiderlei kunne, inclusief de kleine kinderen. Pogingen om de aard en beteekenis van de verhouding der sexen tenminste voor de jongeren wat bedekt te houden worden niet ondernomen, zoodat ook betrekkelijk kleine kinderen gebaren en opmerkingen maken, omtrent welker beteekenis men niet in het onzekere hoeft te verkeeren.

De kleeding, althans de ouderwetsche schaamgordel der oude mannen, bedekt de geslachtsdeelen niet volledig, zonder dat dit eenige aanstoot geeft. Het schijnt, dat het lid zelf wel uitgesproken schaamdeel is, want mijn helpers, die overigens zonder schroom hun informaties gaven, waren werkelijk beschaamd, toen ik de woorden voor praeputium, enz. trachtte te noteeren. Ook de oude vrouwen bedekken zich niet altijd zorgvuldig, en soms leggen jonge meisjes, als zij bijv. in de modder moeten werken, haar bovenschortjes af en bedekken zich dan eenigszins met een groot blad. Meisjes loopen tot een jaar of acht, en jongens nog langer, geheel naakt. De inrichting der huizen is bovendien zoo, dat er op dit gebied moeilijk iets verborgen kan blijven. De scheldwoorden, die mannen en vrouwen elkaar toevoegen, hebben bijna altijd op het sexueele betrekking. Niet ongewoon is het, als de vrouw haar man toevoegt: „*Asua karaba*” (Je penis is te lang) en de man: „*Aitasi do*” (Je vagina is te diep). Een stopwoord, dat ik dikwijls hoorde was: *ko itasi* (wij cohabiteeren in de vagina). Een grove belediging is het, als men iemand toevoegt: *agho aribingha*, cohabiteer met je vrouw. De grofste belediging, die men zich kan voorstellen, insinueert een incestueuze relatie: *agho aghinai*, cohabiteer met je moeder. Toch neemt men ook op dit punt wel eenige reserves in acht. Sommige vrouwen spraken euphemistisch van *mina ri bino* (bij de vrouw zijn) in plaats van het plattere *oko* (cohabiteeren).

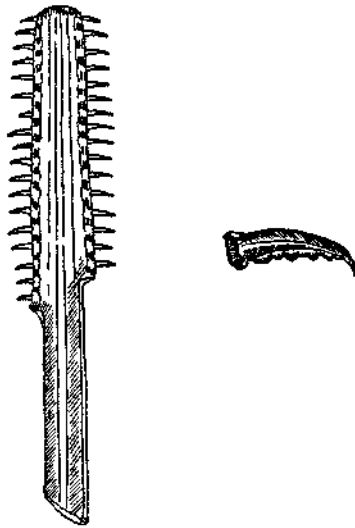
Het physiologisch sexueele leven is dus allermintst verborgen in geheimzinnigheden welker ware toedracht vooral voor de vrouw gehuld wordt in nevelen van fatsoen. Niemand verwacht van het War. meisje, dat zij zich tegenover den man gedraagt als een schuchtere jonkvrouw, die blozend en verward op dit gebied moet worden ingeleid. In deze samenleving is de vrouw een zelfstandige medewerkster bij het verzamelen van voedsel, een zeer zeker niet onaanzienlijke taak, welke door geen man zal worden overgenomen. Van een vrouw verwacht men dus ook geen vrouwelijke zwakheid, die door mannelijke hoffelijkheid moet worden opgevangen. De vrouwen weten zich zeer goed te doen gelden en laten zich ook in de huizen stellig niet van haar plaats dringen. Bij ruzies weten de vrouwen gewoonlijk zooveel tumult te maken, dat de mannen dikwijls aan het kortste eind trekken. Wel wordt er van de ongehuwde jonge vrouw verwacht, dat zij niet zoo vrij over het sexueele zal spreken als de reeds gehuwde. Wordt er een verhaal verteld, waarin over deze zaken gehandeld wordt, dan doet zij eerst verontwaardigd om daarna in te stemmen met het vroolijk gelach der anderen. Dikwijls volgt er dan nog een kwinkslag van één der mannen, die aan duidelijkheid niets te wenschen overlaat.

Wel bestaat er in het Waropensch een woord voor beschaamdheid (*ninggamaro*), maar dit drukt toch een ander begrip uit dan het Nederlandsche woord. Beschaamdheid is in het Waropensch eerder verlies van prestige, dan een gevoel van uiterste verlegenheid. Beschaamd wordt een meisje dus vooral, wanneer haar in meerdere of mindere mate schande wordt aangedaan. Soms beteekent *ninggamaro* eerder: achting hebbend voor. In het Waropen Kaische moet een meisje bijv. *ninggamaro* zijn tegenover de moedersbroer en de schoonmoeder. In de mythen, waarin de broerzuster incest wordt besproken, wordt van den bedrijver der incest, den broer dus, verteld, dat hij *ninggamaro* (beschaamd) was, zoodat hij zelfmoord pleegt.

Hoewel er dus weinig sprake is van verlegenheid of schroom inzake de physiologie van het verkeer der sexen, volgt daaruit niet, dat de sexen ongedwongen met elkaar omgaan. Integendeel. In het openbaar zijn de sexen zorgvuldig gescheiden. De vrouwen gaan altijd direct bijeen zitten; evenzoo de mannen. Nimmer zal een meisje met een jongen in het openbaar een gesprek aanknoopen. Tusschen sexegenooten onderling is de omgang echter vrij intiem. De jongens houden elkaar bij de arm of om de hals en zijn voortdurend met elkaar aan het stoeien, waarbij allerlei sexueele handtastelijkheden ook tot de obgluikend toegelaten grapjes behooren. De meisjes zijn in dit opzicht iets gereserveerder. Bij de mannen komt ook anale paederastie voor, volgens mijn informanten echter alleen in geval van

dronkenschap. Hoewel men dit niet beschouwt als een direct vergrijp tegen de door de voorouders ingestelde zeden, geldt het als buitengewoon belachelijk, zoodat het een zeer zware belediging is als men tegen iemand zegt, dat hij een paederast is (*agho rironi*).

Intimiteiten tusschen lieden van beiderlei kunne in het openbaar worden niet toegelaten. Toen een oudere vrouw zich door een jongen liet masseeren tegen rheumatische pijn, werd haar duidelijk te verstaan gegeven, dat men dit niet onschuldig vond. De vrijheden, die personen van verschillende sexe zich kunnen permitteeren, liggen binnen de grenzen van een „joking relationship”. Jonge menschen, die elkaars potentieele echtgenooten, en



Stuk van het zwaard van de zwaardvisch (ongeveer 20 cM.) en krabbepootje gebruikt voor het toebrengen van erotische krabben.

dus elkaars *firuma* zijn, veroorloven zich bepaalde, dikwijls vrij hardhandige aardigheden. 's Avonds als de zon ondergaat, verzamelt zich de opgroeiende jeugd in prauwtjes. De jonge mannen zijn er dan op uit de spelevarende meisjes onder luid gejoel na te zetten, of haar prauw om te duwen, waarbij de meisjes rake klappen uitdeelen. Een andere aardigheid is het dikwijls vrij hardhandig rukken aan de dansende haartoeften van een niets vermoedende *firuma*, die onder luid gelach haar plaaggeest een dreunende stomp of slag op de rug mag geven.

Bij de dansfeesten gaat men nog verder met deze handtastelijkheden. Dan brengen de *firuma* elkaar, dikwijls daartoe aangespoord door de toe-

ziende ouderen, bloedende krabbels toe met de scherpe poot van een krab of dikwijls zelfs met de venijnige punt van het zwaard van de zwaardvisch (*kasura*). Soms komen deze krabbels goed aan en ontstaan er pijnlijke verwondingen, en bij velen, vooral bij meisjes, zetten zij op tot aanzienlijke scarificaties. Deze scarificaties zijn een bewijs van iemands populariteit bij de andere sexe en dus teekens, waarop men trotsch is ¹⁾. In het Napansche is deze gewoonte niet bekend. Dat men in het algemeen vrij ruw kan zijn in zijn optreden tegenover de *firuma* bewijst de mededeeling op p. 73 gedaan.

Wordt de verhouding tusschen de *firuma* voortgezet, dan behoort ook weer het erotisch bekrabbelen en slaan tot de meer intieme vrijage. Voor vrijen gebruikt men dan ook de teekenende uitdrukking *kisikimundaruko*, zij beiden slaan elkaar. Als een innige intimiteit tusschen een jongen en een meisje beschouwt men ook het dooreenstrengelen van de vingers, waarbij de ruggen der handen tegen elkaar worden gebracht (*kisikikamondaruko*, zij beiden pakken elkaar vast) ²⁾. Kussen en omhelzingen kent men alleen als grappige gewoontes der Europeanen. Als de zinnen sterk geprikkeld worden, zuigen minnenden aan elkaars tong en lippen (*kitutumararuko*, zij zuigen aan elkaar).

Wenscht een meisje op de attenties van een *firuma* in te gaan, dan ontvangt zij hem stilletjes in de nacht bij zich thuis. Meestal zijn er een paar vriendinnetjes of zusjes bij elkaar, die haar minnaars door een jonger meisje laten weten, dat zij verwacht worden. Soms wisselen de minnenden kleine geschenken, wat tabak, of een ringetje, en daarna zoekt men zich een rustig plaatsje. Heeft het paar serieuze bedoelingen, dan is deze wisseling van kleine geschenken gewoonlijk de inleiding tot een meer omvangrijke geschenkenwisseling tusschen de partijen, die tot een huwelijk leidt. De nachtelijke vrijage kan moeilijk plaats vinden in de dicht bewoonde kamer, zoodat alleen het middenhuis en de voorgalerij overblijven.

Nu geldt juist het cohabiteeren op de voorgalerij van het huis als bijzonder gevaarlijk, evenals cohabitatie ergens in het bosch, bijv. in een der tuinhuisjes, waar een verliefd paartje ook ongestoord bijeen zou kunnen

¹⁾ Deze scarificaties zijn dus geen ingebrande lidteekens, zooals de Encycl. van Ned. Indië vermeldt (zie boven p. 25). Volgens de informanten past men geen bepaalde middelen toe om de scarificaties te ontwikkelen. Tegen de pijn worden de open striemen soms met water gewasschen. Voor het overige zou de ontwikkeling van deze scarificaties een kwestie van erfelijke aanleg zijn. ²⁾ Toen wij deze opvatting nog niet kenden, ontstonden er dikwijls moeilijkheden, als mijn vrouw haar hand uitstak om gesteund te worden, bijv. bij het opklimmen in een Papeesch huis. Eerst later werd ons de oorzaak duidelijk van het gelach, dat er uitbarstte, als mijn vrouw ongeduldig één der hulpvaardig toeschietende mannen ondanks al zijn pogingen om dit te verhinderen bij de hand vatte.

zijn. Het heet, dat de ziel (*roséa*) van menschen, die op de voorgalerij of in het bosch cohabeeren, wordt weggeroofd door geesten (*binano*), die onder water leven. Deze watergeesten gaan met de weggeroofde ziel zitten in dezelfde houding als die van een vriend paartje. De tusschenkomst van een *ghasaiwin* is noodig om de geroofde ziel weer terug te brengen en ook dan nog kan de ziel van de overtreders slechts worden teruggebracht, als het kind, dat uit deze omgang voortkomt, sterft. In andere gevallen is de ziel zoo zwaar, dat ook de *ghasaiwin* haar niet meer boven water kan brengen, zoodat de schuldige moet sterven. Dit geloof heerscht alleen in Waropen Kai, maar jongelui uit het Napansche, die zich in Waropen Kai met amoureuze avonturen willen inlaten, worden door hun ouders terdege gewaarschuwd tegen de gevaarlijke gevolgen van het cohabeeren op de voorgalerij of in het bosch. Het is verder verboden over het hoofd van een slapende *firuma* heen te stappen, omdat de *firuma* dan gedwongen is te trouwen. Men zegt, dat op deze wijze inderdaad wel eens onwillige meisjes door een wanhopig minnaar tot een huwelijk zijn gebracht.

Bij het minnekoozen zit het meisje op de uitgespreide beenen van den jongen en slaat daarbij haar beenen om zijn heupen, een houding, waarin sexueele intimiteiten moeilijk kunnen uitblijven. Voorhuwelijksche zwangerschap komt desondanks zelden voor en wordt in elk geval veroordeeld. In Weinami is de jongen verplicht boven de bruidschat een bepaalde boete te betalen, indien het meisje voor het huwelijk zwanger is geworden. De nachtelijke vrijages worden door de ouders dan ook niet officieel toegestaan en zij toonen zich uiterst verontwaardigd, indien hun dochter „bedrogen” is, (*iokofari*, hij bedriegt haar), ook al waren zij in werkelijkheid zeer goed ingelicht. Ongewenschte vrijers worden bij ontdekking smadelijk verjaagd.

Volgens Detiger zou aan de Waropeners de beteekenis van het physiologisch vaderschap onbekend zijn. Hij schrijft: „Bij den Papoea heeft zich de idee gevestigd, dat de coïtus herhaalde malen moet worden uitgeoefend alvorens zwangerschap kan ontstaan. Een juist begrip van het causaal verband, dat er tusschen den bijslaap en de zwangerschap bestaat, kan hij zich niet vormen. De graviditeit denkt men zich niet tot een bepaalden tijdsduur beperkt. Zoo zal een Papoea, die bij terugkomst in zijn kampong zijn achtergelaten vrouw in zwangeren toestand aantreft, zich over dat verheugend feit in het minst niet verwonderen”¹⁾.

Onbekendheid met de beteekenis van het physiologisch vaderschap blijkt uit de mij ten dienste staande gegevens echter niet. Wat precies de functie was van de testes kon men niet zeggen, maar wel wist men, dat een ge-

¹⁾ Adatrechtbundel XXXIX, p. 431.

castreerd dier niet meer voor de fok geschikt is. Een varken wordt gecastreerd om het beest zwaar te maken; en een hond juist om hem bij de wijfjes weg te houden. In kinderlooze huwelijken wordt wel degelijk gerekend met de mogelijkheid van onvermogen bij den man. Dit zou ontstaan als een man in het gezicht wordt gespuwd door een bepaald groot schelpdier, dat op de riffen leeft (*nungguba*), wat bijv. gebeurd zou zijn met den kinderloozen Dedui. Zwangerschap tijdens langdurige afwezigheid van den man vond men slechts denkbaar, als de vrouw omgang had gehad met een anderen man. Aan een Waropener, die te Manokwari gevangen zat, werd met kennelijk leedvermaak meegedeeld, dat zijn vrouw een kind had gekregen en de woede, die de gevangene over dit bericht toonde, wekte geen geringe hilariteit. In de mythologie is inderdaad herhaaldelijk sprake van bovennatuurlijke bevruchting doordat een of ander voorwerp de borst of het dijbeen van een vrouw of zelfs van een man raakt, maar voor de gewone profane wereld werd deze wijze van bevruchting eenparig nadrukkelijk ontkend.

Wel bestaat er bij de mannen een duidelijke onbekendheid met het proces van zwangerschap en geboorte. Hoewel de vrouwen zonder eenige terughouding spreken over geslachtelijke omgang, zwijgen zij zoodra zij worden ondervraagd over menstruatie, geboorte, e.d. Ik vond slechts één oudere vrouw bereid eenige inlichtingen hieromtrent te verstrekken, mits haar man en mijn vrouw bij het onderhoud tegenwoordig konden zijn. Onder dit voorbehoud had zij echter ook geen bezwaar tegen de aanwezigheid van haar broer en zelfs van niet-verwante mannen. Hieruit kan men moeilijk iets anders concludeeren dan dat bij de mannen een formeele onbekendheid met deze zaken althans verondersteld wordt. De informaties, die mannen over deze onderwerpen kunnen of willen geven, zijn uiterst gebrekkig. Een man, die zelf ettelijke malen vader was, beweerde, dat hij niet wist, dat de navelstreng (*paitokera*) aan de nageboorte verbonden was. Van de placenta zelf kon hij alleen vertellen, dat zij iets met de geboorte te maken had. Hij beweerde zelfs het woord hiervoor (*dembai*) niet te kennen. Een andere man wist echter wel precies waar het om ging. Er zijn in elk geval vrij strenge mijdingsvoorschriften, die den man verbieden bij de bevalling aanwezig te zijn. „Hij zou daarvan maar akelig worden”, meenden de informanten. Waarschijnlijk moet men hier denken aan verschijnselen, die met de couvade verband houden.

De Waropener houdt er geen nauwkeurige tijdrekening op na en weet dus niet precies de duur der graviditeit aan te geven. Zwangerschap constateert men aan het wegblijven der menstruatie en het verkleuren van de tepelhof. Voor de zwangere vrouw gelden een aantal mijdingsvoorschriften,

zooals bijv. verbod om haai (*sokabura*), ikan sembilang (*moa*) en een ander soort meerval (*foamano*) te eten, omdat anders de nageboorte niet wil komen. Andere verbodsbepalingen zijn blijkbaar afgeleid uit een sympathetisch verband: de vrouw mag bijv. geen slijkspringer eten, omdat het kind anders uitpuilende oogen zou krijgen juist als dit dier. De positie van een zwangere vrouw geldt als min of meer gevaarlijk, zoodat zij zich met verschillende amuletten behangt. Sommige vrouwen dragen de tand van een overleden mannelijk familielid, die het kind moet beschermen tegen de voorouders en de *dareo*.

De bevalling zelf vindt plaats in het afgeschoten deel van de kamer, dat als privaat (*feretei*) wordt gebruikt. De barende zit gehurkt op een stok of een stuk sagobladnerf en wordt in deze hurkhouding van achter gesteund door een moeder of een zuster zooals men zwaar zieken steunt. Als de eerste weeën worden waargenomen, rekent men bij een primipara nog een dag of drie, voordat het kind geboren is, maar bij een multipara verwacht men het eerder. Als de weeën beginnen (*fo ma irofera wa rikugha ra ghero*, zij heeft pijn naar het stuitbeen, omdat haar kind naar beneden gaat), kunnen ze versterkt worden door kalk en pinang op de buik te smeren. De oude vrouw, die bij de geboorte assisteert (*ioairwa sana*, zij zit bij de bevalling), weet, dat zij door de verbreking der vliezen (*fafaiana*) zoodat het vruchtwater (*masino*) kan uitvloeien, het proces kan bespoedigen. Wanneer ook de placenta (*dembai*) is uitgedreven, wordt de navelstreng doorgesneden met een bamboemes (*buranaiwiro*). Het bamboemes wordt verder alleen gebruikt voor het kerven van de *faia* (bawal hitam), een vischsoort, die voor het jonge kind streng taboe is ¹⁾.

De placenta, ook wel *barwa*, oudere broer of zuster, geheeten, wordt in het mangrovebosch achter het huis gebracht, waar men ook de jonggestorven kinderen bijzet. Volgens sommigen wordt de placenta van de eerstgeborene begraven, maar volgens meer algemeene mededeeling wordt zij in een mandje in een boom gedeponeerd, en wel vrij hangend, opdat het kind later niet huilerig zal worden. De navelstreng wordt gedroogd en bewaard en dient later, als het kind een groote reis gaat maken, in een boom gehangen te worden. Is de navelstreng om de hals van het kind gestrengeld, dan mag hij worden doorgesneden vóór de placenta is uitgedreven. Middelen om de placenta uit te drijven zijn niet bekend en effectieve hulp kan er bij verkeerde ligging o.d. niet worden geboden. Volgens de Waropeners is de sterfte bij geboorte niet bijzonder groot, maar veel beteekenis heeft die ver-

¹⁾ Speelt misschien de klankassociatie van *faia* met *paikera* een rol? *Faia* ook: bruidschat.

klaring m.i. niet¹⁾). Het komt wel voor, dat de *ghasaiwin* hulp verleent, maar dat vloeit niet noodzakelijk uit haar functie voort. Na de bevalling draagt de vrouw soms een witte porceleinschelp (*korombowi*) aan een kralensnoer aan de heupband.

De gewoonte om kinderen te dooden, bijv. omdat ze ongewenscht zijn, of omdat de moeder is gestorven, of omdat het kind bepaalde misvormingen heeft, zei men niet te kennen. Dit zal echter wel niet willen zeggen, dat men dus deze kinderen de verzorging geeft, waardoor zij in het leven kunnen blijven. In Weinami werd een moederloos, uitgehongerd kind aan een oude vrouw overgegeven, die het kind uiteraard ook niet kon voeden, zoodat het aan uitputting stierf. Als in zeldzame gevallen de moeder haar kind niet kan voeden, geeft zij het aan een familielid (*raisusi*, mijn zoogkind). De zoogverwantschap vormt geen huwelijksbeletsel, hoewel het als ongepast geldt, dat iemand zou trouwen met het eigen kind zijner zoogmoeder. Tegen tweelingen bestaat geen tegenzin, althans zoolang de moeder de verzorging op zich kan nemen. Verscheidene volwassen tweelingen, zoolwel van gelijk als van verschillend geslacht, kon men opnoemen. Ook albino's wordt het leven gelaten. Ze komen in de Waropenstreken vrij dikwijls voor.

Abortus tracht men soms, vooral bij voorhuwelijksche zwangerschap, op te wekken door de buik te verhitten, te kneden of door uitwendig geweld. Zwangerschap meenen de vrouwen te kunnen voorkomen door een lendendoek (*rario*) en heupgordel (*ghono*) te stoppen in het gat van een zekere zwartachtige kreeft of garnaal met een lange staart (*dodoa*), die in de modder leeft en ook wel gegeten wordt²⁾.

Een kinderloos huwelijk geldt in het algemeen als niet gelukkig en is vaak aanleiding tot polygamie, hoewel men ook onvermogen bij den man erkent. Dikwijls wordt de ongelukkige kinderlooze vrouw met verwijten overladen en geeft men haar allerlei medicijn te slikken evenals den man. Afhangende borsten gelden bij een jong meisje als een indicatie voor toekomstige kinderloosheid. Het Waropensch schoonheidsideaal is een stevig, maar slank figuur met een gladde, niet te donkere huid en fijne gelaatstrekken. Hun schoonheidswaardeering verschilde niet van de onze.

Tijdens de menstruatie (*si erara*, de vagina bloedt) gebruikt de vrouw uitgeplozen klapperbast. Klachten hierover beweerden de vrouwen niet

¹⁾ Bij het opnemen der genealogieën werd vrij groote sterfte van eerstgeborenen geconstateerd. Misschien houdt dit verband met de jeugdige leeftijd der jonge moeders. Zie hierover M. F. Ashley-Montagu, *Coming into being among Australian aborigines*, p. 246. ²⁾ In Weinami heeft men er bezwaar tegen de *dodoa* aan jonge menschen te eten te geven.

te kennen. In die tijd slaapt de vrouw afgezonderd, doch niet in een apart huisje zooals de Binnenlanders. De cohabitatie is dan verboden, omdat de man anders een kaal hoofd zou krijgen.

DE HUWELIJKSKERN

In het hoofdstuk over de sociale organisatie werd uiteengezet, dat er tusschen de Waropensche *ruma* geen vaste connubiumverhoudingen bestaan, zoodat bij een huwelijk nimmer de *ruma* in haar geheel in relatie treedt met een andere. In de *ruma* heeft elke linie zijn eigen belangen en doeleinden, die zij desnoods met geweld tegen de andere linies van hetzelfde huis zal verdedigen. De huwelijksvereenkomst omsluit dus in contractueel verband twee linies, die nu eens vrij veel menschen omvatten, als het gaat om het huwelijk van belangrijke personen, en dan weer betrekkelijk weinig menschen, als het jonge echtpaar een minder vooraanstaande plaats bekleedt.

Het aantal huwelijkscontracten, dat de leden eener *ruma* met anderen verbindt, vormt een ingewikkeld stelsel van verplichtingen. Bij elk huwelijk zijn in de *ruma* wel een aantal personen, die er geheel buiten staan en die dus ook bij de huwelijksplechtigheid hun gewone werk voortzetten. Deze zelfde eigenaardigheid valt ook op bij alle andere plechtigheden in de *ruma*: gevallen waarin de heele *ruma* als eenheid optreedt, zijn uiterst zeldzaam. Bij de initiatie- en doodenfeesten is altijd slechts een kleine groep menschen betrokken. De overige leden van de *ruma* bepalen zich tot de rol van de min of meer geïnteresseerde toeschouwer. Slechts bij het Serakakoi-ritueel (zie p. 186) is de heele *ruma* in taboe-toestand, maar dan is de taboe niet beperkt tot de *ruma* alleen. De *ruma* is dus niet de eenheid, die „totale” ceremoniën verricht, en zij heeft in dit opzicht een veel minder sacraal karakter dan de clan, die in elk geval nog in zijn geheel in de rivaliteitsverhouding van „kop” en „staart” is betrokken.

De groep personen, die door een huwelijk in een contractueele relatie komen, zullen wij in het vervolg met de term „huwelijkskern” aanduiden. De huwelijkskern is dus niet een nauwkeurig bepaalde sociale eenheid, maar omvat eenvoudig die menschen, die zich bij een huwelijk met de daaraan verbonden contractueele verplichtingen (dat zijn dus in hoofdzaak ruilverplichtingen) willen inlaten. Zooals het huwelijkscontract feitelijk de basis vormt voor veel andere ruilverplichtingen, bijv. die der initiatie-ceremoniën, zoo is de huwelijkskern ook een combinatie van personen, die niet slechts voor de gelegenheid van één huwelijk, maar ook jaren daarna nog met elkaar in ruilrelatie staan.

In zijn meest eenvoudige samenstelling omvat dus de huwelijkskern een broer en zijn dochter met een zuster en haar zoon. Iemand, die meer zoons of dochters heeft, kan behooren tot meer dan één huwelijkskern en als de broerzusterrelatie in classificerende zin wordt opgevat is de ruimte nog grooter.

De relatie van broer en zuster heeft vooral in de Waropensche mythologie sterk de aandacht getrokken en wordt voortdurend uitgewerkt tot een incestmotief. Voor haar huwelijk is de zuster de bondgenoot van haar broer; zij tracht voortdurend goederen los te krijgen van de familie van haar broersvrouwen. Zoodra de vrouw echter zelf gaat trouwen, komt zij tusschen twee partijen in. Door huwelijk en inwoning behoort zij tot de manskant (*mambarengga*) en door afkomst blijft zij verbonden aan de vrouwskant (*bimbarengga*). Haar man is de vader van haar kinderen; hij moet goederen leveren aan de vrouwsbroers; maar hij is ook degene, die van zijn vrouwsbroers weer zooveel mogelijk goederen moet zien los te maken om die over te dragen aan zijn eigen getrouwde zusters. De broer is de officieele beschermer van de gehuwde vrouw, steeds bereid desnoods met geweld voor haar belangen op te komen; maar anderzijds is hij ook de tegenstander van haar echtgenoot, altijd bezig met pogingen zich rijkdommen te verschaffen uit het huis, waarin zij getrouwd is.

Vooral de vrouwsbroers zijn sterk agressief in hun houding tegenover den echtgenoot van hun zuster, die op zijn beurt ook weer kan worden bijgestaan door zijn broers, en het is voor een man dus van belang de vrouwsbroers door goede geschenken te vriend te houden. Deze agressiviteit komt in tal van gevallen tot uitdrukking, bijv. bij de aanbieding van bruidschatten en bij *saira*- of andere feesten.

Wanneer namelijk de vrouwsbroers over de ruilverhoudingen niet bijzonder tevreden zijn, hebben zij een recht om de manskant te molesteeren. Dat uit zich dan in allerlei soort baldadigheid. Men maakt bijv. de afspraak om bij het dansen met de heele schare dansende deelnemers precies in de maat te blijven. Bij de normale dans wordt er wel hevig gestampt en gesprongen, maar er bestaat toch geen gevaar, dat het huis daarvan schade lijdt. Als echter alle dansers samen gelijkmatig op de vloer stampen, worden de palen onder het huis losgewrikt (*kiki rumagha*, men wrikt het huis los), waardoor het huis ontzet wordt. De constructie van de Waropensche huizen is zoodanig, dat in die gevallen alleen het middenhuis (*wundo*) wordt geruïneerd, terwijl de woonkamers (*arado*) in tact blijven. Soms worden zelfs de palen, die in het middenhuis de daknok dragen (*masa*) en waarvan de voorste den voorouder voorstelt, losgerukt en ergens anders neergeworpen, hetgeen uiteraard een bijzonder openlijke belediging is. En

soms zijn de vrouwsbroers ook daarmee nog niet tevreden. Dan dringen ze de kamer binnen, waar hun zwager woont, en hakken de vier rotanlussen, waaraan de haard is opgehangen (*awusara*), door, zoodat de heele vuurplaat met alles, wat daar toevallig aan potten en pannen of ander huishoudgereedschap en voedsel op staat, onder het huis in de modder of bij vloed in het water verdwijnt.

Het is zaak voor den echtgenoot deze bejegening als een aardigheidje te verdragen en *bonne mine à mauvais jeu* te maken door vooral niet te laten uitkomen, hoe diep hij „beschaamd” gemaakt werd. De volgende dag zal de vrouwsbroer die de baldadigheid heeft uitgelokt, bij hem komen om zijn spijt te betuigen over het gebeurde. Ter verontschuldiging zal hij aanvoeren, dat hij de vorige avond dronken is geweest, waarna hij tenslotte grootmoedig schadevergoeding zal aanbieden. Den echtgenoot staat dan weinig anders te doen dan een zeer royale tegenprestatie aan te bieden voor deze „schadevergoeding”, wil hij niet werkelijk ernstige ruzie krijgen met zijn vrouwsbroers, de kans loopende, dat zijn vrouw naar haar broers teruggaat, en daardoor sterk in de publieke achting dalen.

De goederen nu, die tegen elkaar geruild worden, zijn in het algemeen oud aardewerk tegen sago.

En verder worden tegen elkaar geruild:

En verder worden van de manskant naar de vrouwskant tegen elkaar geruild:

donker-blauw katoen (<i>rari</i>)	} — {	schelpenbanden oude kralen kraalwerk (dansschortjes e.d.)
andere kains		
Paradijsvogelveeren		
prauwen		

Bij de uitwisseling van goederen houdt men zich niet angstvallig aan deze verdeling, maar zij wordt toch in het algemeen wel volgehouden.

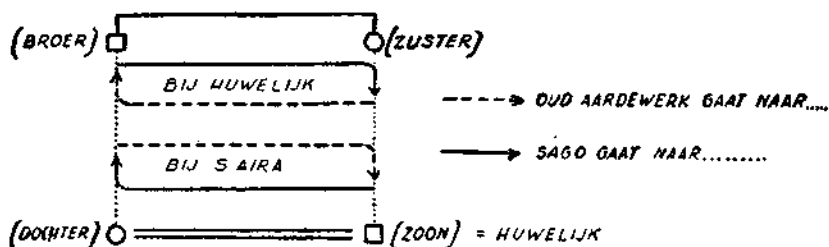
Indien een man wil trouwen, moet hij voor de vrouw een bruidschat van oud aardewerk enz. bijeen brengen (*ioramuna bingha*)¹⁾. Voor die bruidschat moet hij dan weer een tegenbetaling van de vrouwskant ontvangen, waarvoor men geen eigenlijke terminus technicus heeft, maar die soms wordt genoemd *bipora* (waarin het woord *mino*, vrouw en een woord *pora*, betaling, dus „vrouwsbetaling”). De sacrale beteekenis der ruiltransacties wordt nog eens nadrukkelijk aangetoond door het feit, dat de sago-aanbiedende partij ook altijd een paar nappen toebehoorende sago moet geven.

Wanneer uit het nu gesloten huwelijk kinderen voortspruiten, zijn de vrouwsbroers de aangewezen initiators voor die kinderen. Bij de initiatieceremoniën (*saira*) zijn zij verplicht om voor de zusterskinderen oud aarde-

¹⁾ Uit *ora*, afweren, en *muna*, strijden?

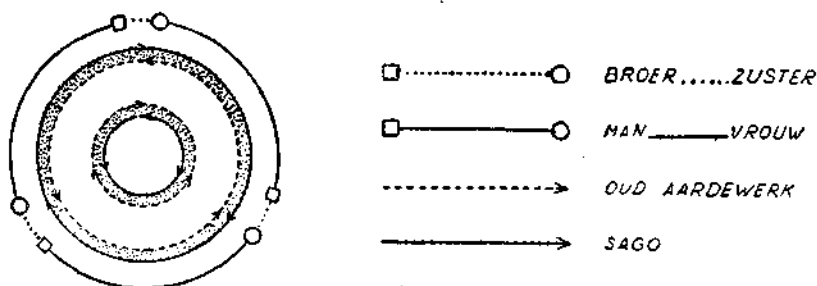
werk aan te bieden, waarvoor zij dan weer sago terug ontvangen. Binnen de huwelijkskern beweegt zich de geschenkenruil dus in twee tegengestelde stroomingen: bij het huwelijk van man naar vrouw (dus van zuster naar broer), en bij de initiatie weer van vrouw naar man (dus van broer naar zuster).

Schematisch voorgesteld: 1)



In het algemeen is het sagogeschenk geringer in waarde dan dat in oud aardewerk, zoodat men niet kan zeggen, dat de sagobetaling aequivalent is aan die van het oude aardewerk. Men moet echter niet vergeten, dat er bij deze geschenkenwisseling een duidelijk streven is de tegenpartij door de eigen geschenken te overweldigen en daardoor te dwingen tot een groot tegengeschenk. Om de hoogste prijs te maken voor zijn goederen moet men ze niet op de vrije markt verkoopen, maar ze weggeven. De contractueele waarde van de ruilvoorwerpen is bij deze transacties grooter dan de zuivere verkoopwaarde, die grootendeels door vraag en aanbod wordt bepaald. Een oude kraal of een ander voorwerp aan een rijken tegenstander weggeschonken, garandeert een groot tegengeschenk.

¹⁾ Als wij mogen aannemen, dat er vroeger een vaste connubiumverhouding heeft bestaan, zouden we deze goederencirculatie als volgt mogen schematiseren:



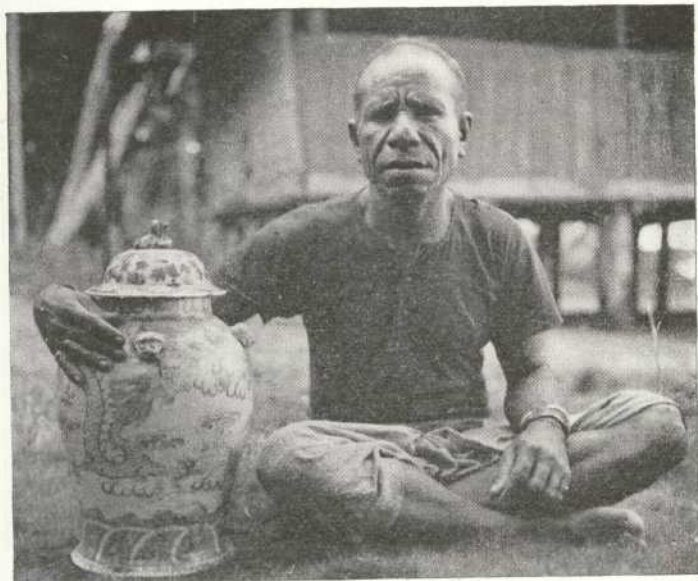
Binnenste kring: goederencirculatie bij *saira*, buitenste: bij huwelijk.

Hoewel het tegengeschenk in sago kleiner mag zijn dan het aardewerkgeschenk, dient er toch een bepaalde verhouding in acht genomen te worden. Toen Mui, de oudste telg van de *sera-ruma* van de clan Sawaki, zijn tweede vrouw huwde, ontving zijn familie als *bipora* 29 toemangs sago, waaronder één bijzonder groote, de z.g. *fi bawa*, benevens drie schalen toebereide sago, plus een aantal draagtasschen, gevuld met oude kralen en schelpen armbanden. Van deze betaling werd met rekenhoutjes (*keri*) nauwkeurig aantekening gehouden. Zij werd als tegenprestatie tegen de door Sawaki aangeboden bruidschat bijzonder schriel geacht, en toen de vrouwsbroers zich ook bij de initiatie-ceremonie voor het eerstgeboren kind uit deze echtverbintenis onbetuigd lieten, achtte de betrokken linie van Sawaki zich zoo te kort gedaan, dat zij een aanklacht wegens contractbreuk indiende bij den Bestuursassistent. In vroeger tijd zou een tekortkoming van de vrouwsbroers geleid hebben tot een strijd met de wapens.

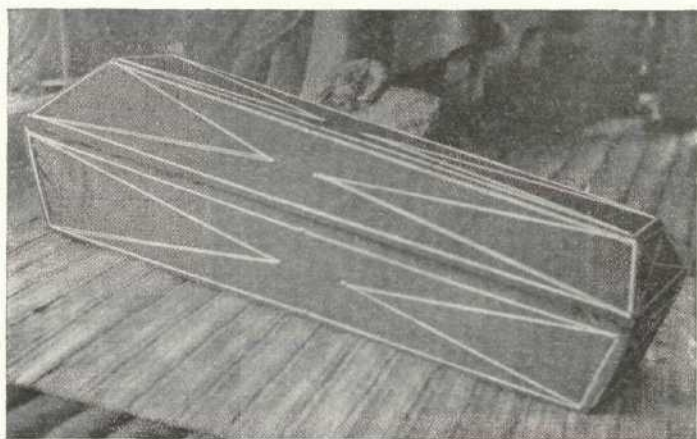
Hieruit blijkt, dat de aanbieding van *faia* en *bipora* dus eigenlijk niet meer is dan één episode, zij het een belangrijke, uit een gansche serie van ruilprestaties, die zich over een periode van jaren uitstrekt. Het huwelijk is de belangrijkste contractueele verbintenis. Voor de Waropenstreek is het in elk geval onjuist de aanbieding van een bruidschat te beschouwen als een prestatie op zichzelf.

Dit dient men ook te bedenken bij de beoordeeling van de bruidschat, waarbij nog steeds dikwijls alleen de betaling van de mans- aan de vrouwsfamilie op zichzelf wordt beschouwd, een betaling, die dan wordt opgevat als de koopsom voor een gekocht artikel, hetgeen in strijd wordt geacht met een juiste waardeering van het huwelijk door de Papoea's. De Waropener spreekt inderdaad wel van betalen voor de vrouw (*iapora ribingha*) als de levering van de bruidschat bedoeld wordt, maar deze levering is toch iets anders dan de betaling voor een of ander gekocht artikel, een prauw bijv. Van „kopen” zou men eerst kunnen gaan spreken, als de tegenprestaties van de vrouwskant zouden vervallen.

Het woord *pora* is „betalen” in een zeer pregnante zin. Het is eerder „vergelding, retributie”. In deze zin wordt het gebruikt voor de vergoeding, die aan losgekochte slaven wordt uitgekeerd, wanneer zij door hun verwanten zijn vrijgekocht (zie p. 218). Ook voor de zoengave bij manslag (p. 207); bij huwelijk met een weduwe (p. 121). Eveneens voor de boete bij het verbreken van de verloving (zie p. 102). Hetzelfde woord zit ongetwijfeld in de samenstelling *mupora*, wreken, letterlijk w.s. „als vergelding dooden”. De vrouwsfamilie wordt dus beschouwd als de groep die door de geschenken van de manskant verzoend moet worden. De *bipora* is daarentegen weer een vergelding voor de door den man aangeboden goederen en



26, 27. Trotsche bezitters van oud aardewerk



28. Moderne lijkist



29. Banden van celluloid en schelp, oorringen en neusversiersel

derhalve van minder belang. De vrouwsfamilie acht zich blijkbaar door het afstaan van de vrouw verongelijkt. Haar agressiviteit moet door een betaling verzoend worden ¹⁾).

Etymologisch is *pora* wel verwant met Trobriand *mapula*, „being the general term for return gifts, and retributions, economic as well as otherwise,” zooals Malinowski het in zijn bekende beschrijving van die gespecialiseerde vorm van geschenkenruil, de *kula*, formuleert ²⁾). Mauss verbindt aan zijn bespreking van dit woord belangrijke beschouwingen over het karakter van de omgang tusschen man en vrouw bij de Trobrianders. Van de *mapula* zegt hij: „Il est en général comparé à un „emplâtre”; car il calme la peine et la fatigue du service rendu, compense la perte de l'objet ou du secret donné, du titre et du privilège cédé” ³⁾).

Het komt een enkele maal voor, dat één van beide partijen zoo fel tegen het huwelijk gekant is, dat zij weigert de bruidschat te geven, ev. een tegenprestatie te leveren. Op het huwelijk zelf heeft dit een nadeelige invloed, omdat het niet dezelfde contractuele binding heeft als een ander, en niet voor geheel vol wordt aangezien. Als de man geen bruidschat kan inbrengen, gaat hij gewoonlijk bij de vrouw inwonen. Een getrouwde vrouw, wier broers de tegenbetaling weigeren, heeft een ondergeschikte positie in het huis van haar man, en als haar broers voor haar zouden willen opkomen, zou men dit niet accepteren. Men zou hen toevoegen, dat zij liever eerst eens de positie van hun zuster moesten verbeteren door een behoorlijke goederenruil mogelijk te maken.

Nu de initiatiefeesten en de daaraan verbonden geschenkenwisseling bij overgang naar het Christendom worden nagelaten, moet dit dus wel, zooals een *serabawa* uit het Napansche opmerkte, een ongunstige invloed hebben op de bepaling van de bruidschat. Als een man namelijk zoons en dochters had, kreeg zijn linie oud aardewerk in de eerste plaats bij het huwelijk van zijn dochter, n.l. van haar mansfamilie, en in de tweede plaats bij de initiatie van zijn zoonskinderen, n.l. van familie van de zoonsechtgenoot. Deze laatste mogelijkheid om oud aardewerk te krijgen wordt nu bij overgang naar het Christendom uitgeschakeld en daardoor tracht men meer te krijgen

¹⁾ Is *pora* ook hetzelfde woord als *por*, het teeken (gewoonlijk bestaande uit een hakmes of speer) in oude tijden rond gezonden naar verwante groepen die men in de Vogelkop wilde oproepen tot deelneming aan de raak? — Verwezen zij hier voorts naar de merkwaardige term *kiveiwa kugha* voor één der *saira*-episodes (zie p. 126). Letterlijk zou dit beteekenen: samen met het kind geven. Wil men hiermee zeggen, dat nu door de vrouwsfamilie het kind samen met de moeder is overgedragen aan de mansfamilie zoodat nu de agressiviteit als geëindigd kan worden beschouwd?

²⁾ B. Malinowski, *Argonauts of the Western Pacific*, p. 178, 182. ³⁾ M. Mauss, *Essai sur le don*, *Année Sociologique*, N. S., I, p. 82, nt. 5.

bij het huwelijk van de dochter, zoodat m.a.w. de bruidschat de neiging krijgt te stijgen.

Geld wordt bij deze ruilprestaties in de Waropenstreek nagenoeg niet gebruikt. „Geld”, zoo zeiden de informanten, „blijft niet. Het kan alleen gebruikt worden voor de aankoop van toko-artikelen, van pinang en tabak”. Geld heeft echter wel een verwarrende invloed, omdat men daarmee gemakkelijk goedkoop aardewerk kan koopen, dat sommigen telkens weer als gelijkwaardig aan het oude aardewerk in het ruilverkeer trachten binnen te smokkelen.

De geschenkenruil bij het huwelijk, die ten slotte culmineert in de aanbidding van de bruidschat, wordt ingezet door eenige persoonlijke attenties tusschen de gelieven, die elkaar vereeren met wat tabak, een draagtaschje, een ringetje of iets dergelijks. Meestal blijft het in de kampong niet lang geheim, als jongelui een oogje op elkaar hebben; en als er dan thuis eens over gepraat is, als het meisje een geschikte *firuma* is, ijverig en van goede familie, en de jongen in staat een behoorlijke bruidschat aan te bieden — dan zijn er al gauw weinig bezwaren meer. Dan gaat de jongen naar het meisje en vraagt haar definitief ten huwelijk. Hij zegt bijv.: „*Aghoi wa raweu aue?*” „Wil je wachten, tot ik je trouw?”¹⁾ Geeft het meisje haar toestemming, dan gaat een verwant van den jongen, bijv. zijn broer of zijn moeder, de familie van het meisje, die natuurlijk ook reeds op de hoogte is van een en ander, eens polsen. De bemiddelaar zegt bijv.: „*Ruana ariwiamani rawa raizwarima*, ik vraag of jullie meisje met onzen jongen mag gaan”. Als de stemming gunstig is, laat de tusschenpersoon een klein geschenk achter, waarvoor later bij een tegenbezoek een tegengeschenk gegeven wordt. In Weinami geeft men bij het doen van een aanzoek geen geschenk. Mocht het geval zich voordoen, dat de tusschenpersoon een weigering moet ontvangen, dan merkt hij dat direct al zeer duidelijk aan de weinig enthousiaste ontvangst. Een meisje, dat geen broers heeft en een jongen, die geen bruidschat bijeen kan brengen, maken een slechte partij.

Na de huwelijksaanvraag is de verhouding officieel geregeld. Vanaf die tijd bestaan er mijdingsvoorschriften tusschen den jongen en het meisje en moeten zij elkaar zooveel mogelijk uit de weg gaan. Zij vermaken zich dan in de omgang met andere *firuma*, die niet verboden, maar integendeel eenigszins aangemoedigd schijnt te worden. Het is zelfs regel, dat op de dag voor het huwelijk de jongen zich nog éénmaal in het mangrovebosch afzondert met zijn liefste *firuma* en het meisje met den haren, en het geldt

¹⁾ Het is niet gebleken, of dit bedoeld is als een formule, die een verloving in moet leiden dan wel eenvoudig als voorbeeld van wat er in zulk een geval gezegd wordt.

als onkiesch den jongen of het meisje hiermee zelfs maar te plagen.

Nu begint de familie van den jongen zijn bruidschat bijeen te brengen, terwijl hij intusschen met verschillende kleine geschenken de vriendschap onderhoudt. Het meisje moet gewoonlijk een aantal weken voor het huwelijk bij haar schoonouders intrekken, om haar schoonmoeder bij allerlei werkzaamheden, bij het waterhalen, enz. te helpen. Gedurende die tijd mag het meisje één van haar vriendinnen met zich meebrengen, die zij dan later weer een geschenk moet geven. De jongen moet zoo lang ergens in een ander huis gaan inwonen, waar hem zijn voedsel moet worden gebracht.

Dikwijls wachten de ouders niet tot hun kind zelf uit de *firuma* een keuze gedaan zal hebben, maar maken zij reeds vroeg een afspraak voor een toekomstig huwelijk tusschen hun kinderen. Dan strekt de geschenkenwisseling zich ook over een veel langere periode uit.

Het huwelijk zelf wordt echter niet op kinderlijke leeftijd gesloten, zoodat het onjuist is, om, zooals dat in de Molukken dikwijls geschiedt, hier te spreken van „kinderhuwelijken”.

Het geldt als aanbevelenswaardig de aanbieding van *faia* en *bipora* zoo spoedig mogelijk na de huwelijksluiting te doen plaats vinden ¹⁾. Sommige families, die minder om hun prestige bekommerd zijn, stellen de betaling van de *bipora* wel eens uit, totdat er reeds kinderen zijn geboren, omdat men dan de geschenkenaanbieding voor de eerste *saira* ook eenigszins ontloopt. Maar door zulke handelwijzen maakt men de positie der jonge vrouw niet aangener, hoewel zij nooit direct voor haar levensonderhoud van haar mansfamilie afhankelijk is. Zij blijft recht houden op het sagobezit van haar eigen verwanten, die haar broers haar moeten helpen kloppen. Dat het feitelijk de bedoeling is de bruid samen met de bruidschat plechtig over te brengen bij het huwelijk, blijkt reeds uit de terminus technicus voor het aanbieden van de bruidschat, *kikaringgiwa bingha*, samen met de vrouw inladen, hoewel het huwelijk dikwijls reeds zoo lang bestaat, dat de vrouw er geen lust meer in heeft in feestelijke ommevaart te worden overgebracht.

Het aanbieden van de geschenken bij huwelijk vindt met eenig openbaar vertoon plaats. Als het een *faia* betreft, worden de aangeboden goederen op in het oog loopende wijze uitgestald, de doeken worden in de met vlaggen versierde prauw aan stokken gehangen, de borden worden aan rotans buiten tegen de prauwboorden bevestigd. Onder gongslag wordt dan in een kleine optocht feestelijk door de kampong geroeid, waarbij meisjes de *ratara*, huwelijkszang ²⁾, zingen en dansen in de prauw. Bij de aanbieding

¹⁾ In Weinami geldt het als behoorlijk de bruidschat op de dag na de huwelijksluiting aan te bieden. ²⁾ Zie beneden p. 259.

van deze betalingen zijn hoofdzakelijk de vrouwen betrokken. In het huis van de bruid worden de goederen in het voorhuis geëtaleerd en geteld met *kerio*, rekenhoutjes. Voor de groote stukken krijgt het rekenhoutje een knik. Hierna wordt de *faia* onmiddellijk verdeeld onder de vrouwen van de linie, waartoe de bruid behoort. De brengsters, vrouwelijke verwanten van den bruidegom, worden met eenige kralen en schelpen armbanden beloond en keeren naar huis terug.

De bruidschat wordt altijd berekend in eenheden. Men spreekt van zoo- en zooveel *a*, ding, voorwerp; in het Maleisch van zoo- en zooveel barang. De voorwerpen worden naar hun waarde alleen onderscheiden in „grootte” en „kleine”. Voor het overige weet iedereen aan welke standaardwaarde een barang ongeveer moet voldoen om als afzonderlijke ruileenheid te kunnen meetellen. In het potlatch-karakter van de heele transactie heeft men een zekere garantie, dat men niet te veel zal trachten minder waardevolle voorwerpen aan te bieden. Bij de transacties, die niet op wederkeerigheid berusten, zooals boetebetalingen, onduikt de tot betaling verplichte wel eens de moeilijkheden door in plaats van de geijkte stukken oud aardewerk (*mori-mori*, *katiti*, *rewanggu* etc.) goedkoop toko-aardewerk aan te bieden. Het echte oude aardewerk wordt echter in de Geelvink-baai schaarscher, vooral ook, omdat het eenige decennia geleden dikwijls als belasting werd ingenomen. Sommige zeer waardevolle oude stukken hebben een eigen naam en worden op hun weg in de circulatie door de publieke belangstelling gevolgd.

Huwelijksvormen, waarbij de bedoeling voorziet de betaling van de bruidschat te vermijden, waren mijn informanten onbekend. Zelfs in de gevallen, die men aanduidt als schaak- of weglouphuwelijk, zit deze bedoeling niet voor. Volgens den goeroe van Waren kent men wel het z.g. dienhuwelijk, waarbij dus de betaling van de bruidschat door arbeidsprestaties wordt vervangen, maar volgens mijn informanten geldt een huwelijk zonder geschenkenwisseling altijd als een sociaal minderwaardige verbintenis, zoodat geen partij zich daarbij kan neerleggen. Iemand, wiens familie traag is in de betaling van de bruidschat, kan natuurlijk moeilijk een vooraanstaande positie innemen in het huis van zijn vrouw; en als hij bij zijn vrouw inwoont (wat in zulke gevallen goed mogelijk is, omdat traagheid in het betalen gewoonlijk voortkomt uit tegenzin der familie in het huwelijk), zal de man inderdaad veel harder voor zijn vrouwsfamilie moeten werken.

De aanbieding van de *bipora* gaat soms wat rumoeriger in haar werk, misschien wel omdat de vrouwsfamilie geacht wordt agressiever te zijn dan de mansfamilie. Als voorbeeld beschrijf ik de betaling van de *bipora* door een groep uit de *ruma* Mamurani aan een groep uit de *ruma* Refasi, beide

uit de clan Apeinawo. De aandacht zij hier gevestigd op een omstandigheid, die wij beneden (p. 159) nog nader zullen bespreken, namelijk, dat bij de Waropeners van de meeste ritueele handelingen de formeele uitvoering door de telkens wisselende omstandigheden wordt bepaald. Daarom bespreken wij veel ritueele handelingen niet in abstracto, maar concreet, zooals wij ze reël waarnamen, omdat er in zake de formeele uitvoering van de meeste ritueele handelingen telkens weer aanzienlijke verschillen zijn waar te nemen.

Bij de in de vorige alinea bedoelde aanbieding van een *bipora* was de vrouw, die intusschen reeds moeder was geworden, in bruidstooi aanwezig. De verschillende toemangs sago benevens eenige nappen toebereide sago waren uitgestald in het middenhuis van Mamurani. Voorts was er een *sabakugha*, tabaksprouw, die eigenlijk bij de *saira*-ceremoniën thuishoort, zoodat de betaling blijkbaar tevens min of meer bedoeld was voor de initiatie van het intusschen reeds geboren kind. Bij de aanbieding van een *bipora* is deze *sabakugha* strikt genomen overbodig. Verder was op de *sabakugha* een *sambonama* bevestigd, een soort van houten harlekijn, die in zijn beweegbare armen een roeiriem vasthoudt. Zulk een *sambonama* steken spelende kinderen weleens aan een stok in hun prauw. Als men dan een touwtje aan de beweegbare armpjes van de *sambonama* bevestigd en het andere eind van dit touwtje zelf in de hand houdt, wordt er bij elke slag met de roeiriem aan de armpjes van de houten harlekijn getrokken, die dus ook de roei-bewegingen met zijn riem meemaakt. De *sambonama* is volgens de informanten niets dan een stuk speelgoed, dat ik ook steeds als zoodanig door spelende kinderen zag gebruiken. De bevestiging van een *sambonama* op de ritueele *sabakugha* was dus blijkbaar slechts een aardigheid.

Terwijl de sagovoorraad in het huis Mamurani werd uitgestald, ging een aantal vrouwelijke verwanten van de jonge vrouw woedend te keer tegen de lieden van het huis Refasi, waarbij zij uitdagend dansten, zooals mannen dansen, die een tegenstander uitdagen, met een hakmes in de hand. Haar vaderszuster, een reeds oude vrouw, gedroeg zich als razend en schreeuwde in de richting van het huis Refasi: „*Mapora andiaini ewomo*, jullie hebt niet voor onze barang betaald”. Daarmee bedoelde zij aan te geven, dat met deze *bipora* de bruidschat dubbel en dwars vergoed was.

Alles werd nu in de prauwen geladen. De bruid nam plaats op een kleerenkistje, dat in de moderne tijd als ceremonieele zetel fungeert, en onder gezang en gongslag roeide de stoet naar Refasi. Hier gedroegen de bewoners zich, alsof de heele affaire hen eigenlijk niet aanging. De voor-galerij, waar de mannen van de *ruma* plegen te zitten, was geheel verlaten. De vrouwelijke verwanten van de vrouw grepen haar kapmessen, waarmee

zij op de steunpalen van de *ruma* Refasi inhakten onder woedende kreten als: „*Mimbo maeeee! So raka mucce!*, komt maar op! Zijn wij soms bang voor jullie!”, waarmee zij weer te kennen gaven, dat de lieden van Mamurani voor de bruidschat uit Refasi niet uit de weg gingen. Toen de goederen naar boven werden gebracht, greep een oude vrouw van de mansfamilie een der schalen met gereedgemaakte sagobrei en danste daarmee triomfantelijk rond. De *sambonama* werd evenals de *sabakugha* onmiddellijk door den mansbroeder uit elkaar getrokken. Verschillende mannen maakten zich haastig meester van een plukje tabak uit de *sabakugha*, waarna de rest voor het huis in het water werd geworpen als offer aan de voorouders onder de woorden: „*Daida, mindisabaku inekini*, vaders, hier zijn plukjes tabak voor u”. De brengsters der *bipora* werden beloond met borden, kralen, armbanden, enz., die geaccepteerd werden onder luide schimpscheuten op de schrielleid van de lieden uit Refasi.

Bij de toemangs sago is dikwijls een bijzonder groote, de z.g. *fi bawa*, groote toemang. Zulk een *fi bawa* kan men niet alleen bij huwelijk, maar ook bij allerlei andere feestelijkheden zien. De partij, die sago moet leveren (bij een *saira* dus de partij van de mans- en bij huwelijk die van de vrouwsfamilie) krijgt dikwijls van de andere partij de inpakbladeren voor zulk een groote toemang plechtig thuisbezorgd door een versierde feestprauw, bemand met zingende jongelui. Eveneens onder gezang wordt de sago voor de *fi bawa* dan plechtig door mannen en vrouwen van de sagoleverende partij in deze bladeren gepakt. Uit die *fi bawa* wordt de sago voor het feesteten gehaald en het eventueele overschot kan door de bladeren-leverende partij mee naar huis worden genomen. Een soort potlatchuitdaging dus: „Jullie hebben niet zooveel sago, dat je deze bladeren vol kunt pakken”, gevolgd door een tegenuitdaging: „Jullie kunnen niet in een feest zooveel opeten, als wij in die bladeren kunnen pakken”.

Verbreking van trouwbelofte sluit in restitutie van de reeds gedane betalingen, hetgeen dus uiteraard vooral geldt, indien het meisje de verloving verbreekt. Meestal leggen zich de wederzijdsche families slechts bij de verbreking neer, indien deze onherstelbaar is, bijv. doordat het meisje met een anderen man wegloopt. Behalve de reeds ontvangen goederen moet de familie van het meisje ook een boete betalen aan de beleedigde partij (*iapora kiriniamaragha*, hij betaalt hun beschaamdheid). De beleedigde partij stelt in het openbaar haar vordering tot restitutie en boetebetaling door de *mumui* aan te bieden. De *mumui* is een stuk sagobladerf, waarin een aantal stokjes zijn geprikt, waarmee wordt aangeduid hoeveel barang men wenscht, het geheel meestal op een stok of op een stuk bamboe gestoken. Deze stok wordt vervolgens bij de andere partij afgeleverd en in het voorhuis vastgebonden.

Het aanbrenge van deze *mumui* moet worden geconstateerd door één der leden van dit huis, of wel de *mumui* moet door hem worden ontvangen. Dit mag alleen geschieden door een ouden man, omdat een jonge man anders de kans zou loopen later ook in een vrouwengeschiedenis verwickeld te raken.

Toen het meisje Sorei uit Pedei wegliep met Kewowi uit Apeinawo, hoewel zij reeds verloofd was met Sewuri uit Kai, was Sorei's familie verplicht, behalve de restitutie van de reeds ontvangen geschenken een boete van 20 voorwerpen te betalen. Toen later de bruidschat van Kewowi werd overgebracht werd ook de *mumui* meegevoerd als teeken, dat de boete reeds voldaan was. Deze *mumui* is dus door Sewuri aan Sorei en door deze weer aan Kewowi aangeboden. Dus niet Sorei zelf, maar Kewowi heeft de boete moeten betalen. Tusschen haakjes zij nog vermeld, dat bij de aanbieding van deze bruidschat één der meisjes zeer demonstratief een stok droeg, waaraan zilveren armringen (*sarako*) gestoken waren. De reden hiervan was, dat in de ruzie, die ontbrandde op het eerste gerucht van de vlucht van Sorei met Kewowi, door de familie van Sorei die van Kewowi was gehoord met de bewering, dat zij te arm waren om zelfs maar een zilveren armring bij een bruidschat te kunnen aanbieden.

Verbreking van trouwbelofte door den man heeft meestal minder verstrekkende consequenties. In de regel zal de man niet eerst beginnen met het aanbieden van geschenken aan één vrouw, om daarna zijn attenties weer tot een andere te richten. Meestal gaat het hier dus om een flirtation, die door het meisje ernstiger is opgevat dan door den jongen. Officieele dwangmiddelen staan het meisje in zoo'n geval niet ten dienste, zoodat zij dikwijls haar toevlucht neemt tot booze magie, gewoonlijk gericht tegen het eerste kind van den man. Aan deze oorzaak schrijft men in elk geval dikwijls de sterfte onder de eerstgeborenen toe.

Echtscheiding komt betrekkelijk weinig voor, omdat een huwelijk pas geheel gelijkwideerd is, als alle betalingen en tegenbetalingen gerestitueerd zijn. En aangezien de voorwerpen intusschen reeds lang weer in circulatie zijn geraakt, en de sago verbruikt, doen verwanten van weerszijden het uiterste om een echtscheiding te voorkomen. Herhaald overspel kan voor den man aanleiding zijn, om zijn vrouw „af te zeggen" (*ionarera ribingha*). Meestal is het de vrouw, die de echtverbintenis verbreekt door naar haar familie te vluchten, wegens herhaald overspel van den man en nog vaker, omdat de man er een vrouw bij wil nemen. Bij echtscheidingen is de vrouw die vlucht, practisch in het voordeel. Op haar bezit aan sago heeft haar man geen recht. Dat is en blijft voor haarzelf en haar broers. De bruidschat is aan haar familie betaald. Bovendien beheert zij als inwonende vrouw in het

huis van haar man een deel van de voorwerpen, die in dit huis werden ingebracht bij *saira*-ceremonies bijv., door haar eigen broers bij die van haar kinderen en bij uithuwelijking van vrouwen uit de *ruma*, welke voorwerpen rehtens toebehooren aan de *ruma* van den man. Meestal ziet de vrouw wel kans, om een deel van deze voorwerpen bij haar vlucht mee te nemen, zoodat uiteraard van de manskant de uiterste pogingen worden gedaan om de scheiding weer ongedaan te maken ¹⁾.

Van een huwelijksboedel of goederen, die tusschen man en vrouw gemeen zijn, is in de Waropenische verhoudingen geen sprake. Alle transacties verlopen tuschen de linie van de vrouw en die van den man. Man en vrouw bezitten persoonlijk de gereedschappen voor het verrichten van hun arbeid, dat zijn dus voor de vrouw haar sagokloppers, spatels, kookpotten e.d. En wanneer man of vrouw in de moderne tijd loondienst verrichten, trachten zij ook niet een gezinsvermogen te vormen, maar verdeelen de verworven goederen onder al diegenen, met wie zij in ruilrelatie staan ²⁾.

HUWELIJKSSLUITING

De huwelijksluiting gaat in de Waropenstreek met meer of minder ritueel gepaard al naar de stand van bruid en bruidegom. Een opmerking, die boven gemaakt werd (p. 101) geldt ook hier. Bij de huwelijksluitingen is telkens weer bij alle gelijkheid zooveel verschil in details, dat een generaliseerende beschrijving minder gewenscht is.

Als voorbeeld volge een beschrijving van de huwelijksluiting tusschen een man uit de *ruma* Rumanioghi van de clan Pedei en een meisje uit Sapari (Apeinawo), beiden van goede stand. Volgens den informant Adori zou het meisje min of meer onder dwang van haar familie dit huwelijk aangaan. Adori was echter niet geheel onpartijdig, omdat hij slechts door het kordate optreden van zijn eerste vrouw is weerhouden het bewuste meisje zelf tot tweede vrouw te nemen. Het meisje zelf zou niet afkeerig zijn geweest van een huwelijk met Adori, want zij hadden elkaar, zooals Adori onthulde, al wel vijf keer „bekrast” (d.w.z. omgang gehad).

Het bedoelde huwelijk werd gesloten in het huis van de vrouw, eenvoudig omdat men daar voor het jonge paar een kamer had. Regel is anders, dat dit in het huis van den bruidegom geschiedt. De voorbereidingen tot het

¹⁾ Voor Christenen geldt de huwelijksregeling, vermeld bij F. J. F. van Hasselt, zooals sedert dien gewijzigd. Adatrechtbundel X, p. 288 s.q. Zie ook TEKSTEN, 117, 118. ²⁾ Van het standpunt van den ondernemingskoelie is het dus niet zoo dom als men dikwijls meent, wanneer hij zijn loon omzet in geschenken voor allerlei verwanten en vrienden. Hij is dan persoonlijk inderdaad even arm als tevoren, maar in de bestaande verhoudingen had hij zijn kapitaal moeilijk beter kunnen beleggen.

eigenlijke huwelijk beginnen één dag van tevoren. Dan wordt onder het zingen van de *ratarā* de versiering voor het bruidspaar, in het bijzonder de *sasa*, ceremonieele haarkam voor de bruid, gereed gemaakt en de olie, waarmee zij moet worden ingewreven. In de namiddag roeit een prauw uit, die onder feestelijk gezang de stokken en palen haalt, waarvan de *ina*, huwelijksstellage, zal worden gebouwd ¹⁾.

De *ina* is een in het middenhuis gebouwde stelling, die door de vloer heen in de modder onder het huis wordt vastgezet op 6 palen, op elke hoek één en dan in het midden van de langste zijde aan weerszijden nog één. Het geheel vormt een ruw soort podium ongeveer 1 meter boven den vloer van de *wundo*, met een afmeting van ongeveer $1\frac{1}{2} \times 2$ m.

Wanneer tegen het vallen van de avond de *ina* is opgezet, wordt de *mauno*, gong, opgehangen en stelt zich aan weerskanten van de *ina* een drie- of viertal meisjes uit de mansfamilie op, om de *ratarā* te zingen, waarbij zij ook lichte dansbewegingen maken, van tijd tot tijd onderbroken door het hevige gestamp en gesis, dat altijd bij de Waropensche dans behoort. Dit bezingen van de huwelijksstellage duurt voort tot ongeveer middernacht, waarbij telkens ook de gong wordt geslagen. Op de *ina* ligt een siermatje (*egharo*) uitgespreid, dat met zijn vroolijk gekleurde siersteken een van de weinige voorwerpen in het Waropensche huishouden is, die het oog aangenaam treffen. De *egharo* is overigens een importproduct uit de Barapasi-streek. Op dit matje legt men een paar stukken oud porcelein en een paar *saparo*, schelpen armbanden.

Nu wordt te middernacht eerst de bruid binnengedragen op de rug van een vrouw uit de mansfamilie, waarbij een andere vrouw haar beenen steunt. De goede zede eischt namelijk, dat er van het bruidspaar geenerlei actie zal uitgaan, zoodat zij zich tot het eind van de ceremonie toe volkomen apathisch toonen. Bruid noch bruidegom versieren zich van tevoren. De bruid draagt alleen de lendengordel van blauw katoen en heeft haar schortje afgelegd zooals getrouwde vrouwen gewoonlijk doen, vooral als zij aan het werk zijn. De bruid wordt op de *ina* gezet, waar ze slechts met de steun van haar broer op blijft zitten. Na eenige tijd wordt ook de bruidegom op dezelfde wijze binnengedragen door mannen van de vrouwskant. Hij is ook gestoken in daagsche plunje, zonder de sarong, waarin jongemannen gewoonlijk gekleed zijn. Volgens sommigen moet de partij van degene, die in het huis

¹⁾ Zulke feestprauwen kan men ook bij andere feesten dikwijls zien uittrekken, bijv. om bladeren te halen, waarin ceremonieele sagokoeken, of wel de *fi barwa* (zie p. 102) worden verpakt. Deze prauwen worden bemand met vrienden en kennissen, die zich op deze wijze verdienstelijk willen maken. Voor hun moeite krijgen zij een kleine versnapering.

van de partner introuwt, zich met een klein geschenk de toegang koopen van de mannen, die op de voorgalerij de binnendringers willen tegenhouden. Dit vertoon van rivaliteit is noodig, omdat de ingetrouwde partner anders later te hooren krijgt, dat hij (zij) het voorhuis heeft betreden als een slaaf (slavin).

Bruid en bruidegom zitten nu met het gezicht naar het voorhuis op de *ina*, waarbij zij zich afkeerig van elkaar moeten afwenden. Nu klimt er een man op de *ina*, die moet voldoen aan de eisch, dat hij van goede stand is, dat hijzelf gelukkig getrouwd is, en zijn eerste kinderen in leven zijn gebleven. In verscheidene gevallen trad het clanhoofd als zoodanig op, ook al voldeed hij niet aan de twee laatste vereischten. Bij het huwelijk, dat wij hier behandelen, trad het clanhoofd van Apeinawo, Gharori, als huwelijkssluiters op. De huwelijkssluiters neemt een paar blaadjes van de *mamano*, een zeker sterk riekend kruid, dat de meisjes bij het dansen gebruiken bij wijze van parfum, en dat ook verder als „medicijn” dienst doet, n.l. voor de bevordering der gezondheid van pasgeboren kinderen. Hiermee wrijft hij dan de slaapmat in onder het uitspreken van de formule: „*Wotitititi! Awudomi ona rawudoma Rari. Wotitititi!* Huw haar voor goed, zooals ik voor goed gehuwd ben met Rari” (Rari is de echtgenoot van den huwelijkssluiters Gharori)¹).

Daarna rolt Gharori een cigaret, drukt de bruid de aangestoken cigaret in de hand en brengt die herhaaldelijk aan haar mond. De bruid blijft apathisch en rookt de aangeboden cigaret niet. Dezelfde manipulatie wordt herhaald bij den bruidegom met hetzelfde negatieve resultaat. De bedoeling is dus het bruidspaar van éézelfde cigaret te laten rooken, waartoe bruid en bruidegom echter geen actieve medewerking mogen verleenen.

Bruid en bruidegom laten zich nu op de huwelijksstellage in liggende houding achterover drukken, waarna vier jongelui, die behooren tot de vrienden en verwanten van den man, dezen optillen en evenzoo vier andere

¹) In Weinami, waar de ceremonie vrijwel dezelfde is, behoudens de hieronder beschreven uitwisseling van bruid tegen bruidegom, sprak de huwelijkssluiters een soortgelijke formule met sympathetische werking uit: „*Tititiaiee! Kimsikiwe ro baba yawe rowemo. Tititiaie!* Het ga beiden goed, gelijk het mij goed gaat”. Wat de beteekenis is van de uitroep *wotitititi* of van *tititiaie* konden de informanten niet zeggen. In één der verhalen is *wotitititi* het geluid, dat aan een klein slangetje (*sisaneio*) wordt toegeschreven. Uit de toonhoogte, waarop het woord wordt uitgesproken, zou men geneigd zijn op te maken, dat het onomatopeisch bedoeld is voor een piepend geluid.

Bij het Christelijk huwelijk in Napan zijn deze ceremoniën vervallen; maar daar schijnt toch nog het clanhoofd een soort van burgerlijk huwelijk te sluiten naast het kerkelijke. Hij legt de handen van het bruidspaar ineem en zegt: „*Asi aribinani tingguo. Awuingga mimundaru bewara*, erken haar als wettige vrouw. Vecht niet met elkander, nadat gij haar hebt getrouwd”.

de vrouw, waarbij alle acht bovenop de *ina* staan. Nu wordt de bruidegom uitgestrekt bovenop de bruid gelegd, waarna de bruidegom overgaat in de handen van de vier jongelui, die het meisje droegen en het meisje weer in de handen van de partij van den jongen. Ze worden dus over elkaar heen geschoven en door de eene partij aan de andere overgegeven. Op deze wijze worden zoo bruid en bruidegom achtmaal tegen elkaar uitgewisseld, hetgeen door een aantal der aanwezigen door het luidkeels tellen *wosio, woruo, oro, ako, rimo, ono, iko, gharo*¹⁾ wordt gecontroleerd. Telkens wanneer het lichaam van de bruid boven op dat van den bruidegom, of omgekeerd dat van den bruidegom boven op dat van de bruid rust, juichen alle aanwezigen luidkeels „*bohoo*”. Men noemt dit *kikadighanggi*, ze worden tegen elkaar geruild. Het is dus een demonstratie van de gelijkwaardigheid van partijen. Na de achtste maal wordt de bruidegom weer naast de bruid op de *ina* uitgestrekt, waarna de man zijn *runa*, neksteun, krijgt en beiden met een doek worden toegedekt.

De nacht is intusschen verder gevorderd en verschillende bruiloftgangers hebben zich hier en daar te slapen gelegd, nadat sommigen zich aan palmwijn hebben tegoed gedaan. De meisjes hervatten het zingen van de *ratara* en tot ver in de nacht klinkt dit eentonig, en ietwat weemoedig gezang over de kampong en in de ooren van het bruidspaar, dat in zijn ongemakkelijke houding stil moet blijven liggen.

Tegen het aanbreken van de dag beginnen de zusters en vriendinnen van de bruid haar op te sieren, terwijl broers en vrienden van den man hetzelfde doen met den bruidegom. Het haar van de bruid wordt wijd uitgekamd, een weinig met klapperolie ingewreven, versierd met vier kammen (*sasa*) en bestrooid met witte duivenveeren, in sommige gevallen met bloemen. Haar bovenlichaam wordt evenals dat van den bruidegom een weinig geolied, waarna zij om haar hals snoeren kralen krijgt en soms ook om de borst gekruiste kralen banden (*sare*). Armen en beenen worden versierd met verschillende soorten arm- en beenringen. Zij draagt een roode dansschort, bewerkt met kralen- of kleine schelpmotieven. Sommige bruiden dragen nog een doek bij wijze van sjaal, welks punten in de armbanden worden vastgestoken. De man krijgt van zijn broers zooveel armbanden (*ponisi, sarako*), als hij maar even kan dragen. In zijn armbanden steekt men zakdoeken, om zijn hals een halsdoek. Om zijn middel een soortgelijke schort als de bruid, maar minder fraai. Zij zijn dus vrijwel in de gewone danstooi. Alleen draagt dan het meisje gewoonlijk geen *sasa* en de jongen geen schort, maar een sarong en bovendien wel een haarkam, *sura*.

¹⁾ Bij een huwelijk worden nooit de telwoorden *banggaikna* etc. gebruikt; de bij huwelijk gebruikte telwoorden zijn wellicht ouderwetsch.

Vervolgens wordt er een klapper boven het bruidspaar stukgeslagen, zoodat er iets van het klapperwater op hun hoofden spat ¹⁾). Vrouwen en meisjes grijpen de stukgeslagen klapper uit de handen van den man, die hem doorhakke. Daarna brengt een zuster van de bruid een schotel sagobrij, waarvan zij bruid en bruidegom achtmaal een hap toereikt ²⁾). Ook nu blijven beiden passief. De mansbroers grissen de schotel sagobrij weg en eten hem leeg.

Intusschen heeft men een drietal bamboestaken opgesteld, die schuin over de *ina* heen naar de vliering leiden ³⁾). Deze trap (*embo*, ook: bovenbeen, boogkoord) is meestal een *araiembo*, een *embo* van bamboe, maar bij sommige *serabawa* is het een *kowuembo*, een *embo* van suikerriet ⁴⁾). Bij andere huwelijken zag ik, dat men de *sunu*, slavenblok, onder de trap legde. Waar deze staken de vliering bereiken is een klapperbast, met rotan omwoeld, opgehangen.

Een getrouwd man brengt nu een boog met acht *kwai*, klein soort pijl, en voert den bruidegom achter zich aan de hand tegen de bamboestaken op, waarbij de bruid den bruidegom volgt en geacht wordt hem te steunen. De reeds gehuwde man schiet één pijl in de opgehangen klapperbast, waarna hij den bruidegom het schietgerei overhandigt om er nog zeven bij te schieten. Bij elk schot, dat raak is (en voor missen is de afstand practisch te klein), juicht groot en klein weer luidkeels „*bohoo*”. Men noemt dit *iamba nighaigha*, om een klapper schieten. Het is dus niet de bedoeling om de klapper alleen maar te raken, want dan zou men zeggen *iangha dia nighaigha*, maar dat door het schieten de klapper verkregen wordt, wat men dan ook met de klapperbast moge bedoelen ⁵⁾). Volgens informanten is dit schieten tevens een methode om te wichelen, want een gemist schot zou beteekenen, dat het huwelijk niet bestendig zal zijn. In één geval was de bruidegom zoo zenuwachtig, dat hij een anderen man verzocht voor hem de pijlen te schieten. De zin van het geheel zou volgens de informanten zijn „de zoon te zien”, zoodat de ceremonie dus verband houdt met het gewichtig

¹⁾ Op Dobu legt men verband tusschen semen en klappermelk. R. Fortune, *The sorcerers of Dobu*, p. 238. ²⁾ J. L. van Hasselt vermeldt, dat aan de Noemfoorsche bruidsparen viermaal een hap sagobrij wordt gegeven. In dat getal vier zien de Noemforen een vermaning tot huwelijkstrouw. Gedenkboek van een vijf-en-twintigjarig zendelingsleven op Nieuw-Guinea (1862-1887), p. 141. — Is dit getal 4 een verwijzing naar de eenheid der vier oerclans (*er*)? En herinnert dus de voorliefde voor het getal 8 bij de Waropeners aan 8 clans? ³⁾ De vliering is een sacrale ruimte; zie p. 131. ⁴⁾ In verschillende gevallen had één der bamboestaken bovenaan een dwarsstokje, zooals bij bamboestaken, die men als pikhaak gebruikt. Is het de bedoeling, dat men op deze wijze de sacrale wereld aan de haak pikt zooals in de mythologie geschiedt met de voorbijdrijvende eilanden? ⁵⁾ Wellicht een gesnelde kop.

sacraal gebeuren, waarbij de nacht in de dag overgaat (zie p. 254) ¹⁾.

Het is dan intusschen helder dag geworden en nu wordt het bruidspaar nog ceremonieel door de kampong rondgeroeid. Het bruidspaar neemt plaats op een kleerenkistje in een groote, versierde prauw, waarbij een vrouwszuster als sleepdraagster voor de bruid optreedt. Zij draagt de sleep van de schort in een bord. De morgenzon schijnt vroolijk in het gladde water der rivier en nu glijdt alras de prauw in snelle vaart langs de huizen. De roeiers roeien de rappe, korte slag, waarmee zij vaart zetten; de gong klinkt; en opgewekt zingt men de *soitirano* ²⁾, die telkens in een gejuich eindigt. Nu roeit men eerst naar een plek benedenstrooms dicht bij de kampong, waar de mannelijke *anano*, het zeemonster Worodauni zit, aan wien de vrouwszuster tabak aanbiedt. Daarna wordt aan de hoofden van de vijf clans tabak aangeboden (*kiwoiki ma seraruma*, men roeit ze naar de *seraruma*). Als tenslotte het clanhoofd van Sawaki op de voorgalerij is verschenen om zijn tabak te aanvaarden krijgt nog de vrouwelijke *anano* Gharéondai, bovenstrooms dicht bij de achterste kamponghuizen, tabak en daarna roeit men naar huis terug. De plechtigheid is afgelopen. Bruid en bruidegom leggen de versierselen af, voorzoover die hen hinderen.

De goede zede eischt, dat zij zich nog drie nachten van omgang onthouden, omdat de vrouw nog „kwaad” is op haar man. In huis worden ze gechaperonneerd door een oude vrouw en als ze voor het eerst naar de sago-tuinen gaan, moet er meestal een broertje mee. Als ze daar samen gewerkt hebben, is de verhouding tusschen man en vrouw genormaliseerd en begint hun gewone huwelijksleven.

Andere huwelijken worden soms op een heel wat minder uitvoerige wijze gesloten. Bij een huwelijksluiting van een pleegkind van het clanhoofd Sawaki was geen *ina* opgericht en waren vrijwel geen voorbereidingen getroffen. Bruid en bruidegom werden niet in de *wundo*, middenhuis, maar in de *arado*, woonkamer, „tegen elkaar geruild”, nadat de trouwformule door het clanhoofd was uitgesproken. Hiermee was de plechtigheid afgelopen. Om welke reden men in dit geval zoo weinig omslag maakte,

¹⁾ In Weinami gooien wederzijdsche families elkaar ten slotte met stukken van deze klapperbast. ²⁾ Een voorbeeld van zulk een *soitirano* is:

Anggamo kaisa we mainggo ako anggamo kero
Anggamodoma na Kondirei munino Kondirei kawasa
Sieeee!

Anggamo ghiri dangha anggamo kero
Anggamodonna na Kondirei kawaso. Bingha riondai
Sieeee!

Een vertaling van deze poëzie is uiterst problematisch. Misschien staat er kort samengevat: Wij snellen binnen bij Kondirei, waar wij de menschen dooden.

werd mij niet duidelijk, want meestal is men bij een huwelijk wel iets uitvoeriger. Aangezien dergelijke uiterst eenvoudige huwelijksceremoniën ook in de *seraruma* van andere clans vrij dikwijls werden waargenomen, rijst de vraag, of er misschien voor menschen van mindere rang (afstammelingen van slaven?) bijzondere regelingen golden, een vraag, die niet duidelijk beantwoord werd.

Een algemeene trek, niet alleen aan de huwelijks-, maar ook aan andere ceremoniën inhaerent, is, dat men ternauwernood van een „plechtigheid” in onze zin kan spreken. Ieder schreeuwt luidkeels zijn meening en aangezien er vrijwel over geen enkel ceremonieel volkomen eenstemmigheid schijnt te heerschen, lijkt het geheel dikwijls een verwarde generale repetitie. Het gebruik van palmwijn bevordert de luidruchtigheid in niet geringe mate, zoodat met name de samenwerking van 8 paren handen, die bruid en bruidegom tegen elkaar moeten „inruilen”, nog al wat te wenschen overlaat. Bovendien komt op die wijze de tellerij dikwijls in de war, zoodat de positie van het bruidspaar, dat zelf niet mag medewerken, niet altijd benijdenswaardig is. Een enkele maal hoort men na afloop van dit deel van de ceremonie door de een of ander beweren, dat het bruidspaar meer of minder dan achtmaal is uitgeruild, waardoor het huwelijk ongunstig zal verlopen.

Wij laten nu nog volgen de beschrijving van het huwelijksceremonieel, zooals die is gegeven door den Gezaghebber L. J. Huizinga, welke op verschillende punten eenigszins afwijkt van de onze:

„In het geheele ressort komt het kinderhuwelijk voor, nl. met opschorting van den tijd der echtelijke samenleving. Zeer vroeg na de geboorte van een meisje komt een vader van een iets ouderen jongen het a.s. huwelijk regelen. Hierbij wordt in Waroppen nog een diep bord medegebracht, dat aan de ouders van het meisje als pand gegeven wordt. Als handgeld wordt nu reeds vaak aan de ouders van het meisje kleeding, eten, visch enz. gegeven, welke aflossingen echter de ontvangers weder hebben terug te vergoeden. Worden de kinderen grooter, dan hooren ze langzamerhand aan wie(n) ze uitgehuwelijkt zijn. Zooveel mogelijk voorkomen ze elkaar te ontmoeten, dit laatste uit een soort schaamte-gevoel. Inmiddels is de verdere afbetaling geregeld doorgegaan. De ouders van den jongen hebben langzamerhand grootere sommen gegeven in den vorm van een prauw (of slaaf in vroegere tijden) en al die afkopen zijn door de ontvangers beantwoord met tegengaven totdat de kinderen geslachtsrijp zijn. Nu wordt een datum bepaald voor het begin der echtelijke samenleving. Tegen dien datum heeft men voor het feest allerlei eten en drank gereed. Het huwelijk begint niet 's morgens doch 's avonds tegen 7 uur, nadat dien dag de familie van den jongen in diens huis een slaapplaats in gereedheid heeft gebracht.

Het benodigde hout wordt gehaald al zingende en met een opgesierde prauw. In allerlei richtingen wordt eerst voorbij het huis gevaren en eindelijk begint men aan den arbeid, dat wil zeggen men maakt een slaappleaats van pl.m. 1,90 m lengte en 1 m breedte. In den loop van den dag zijn overigens bruid en bruidegom elk afzonderlijk naar de rizophoren-boschen vertrokken om — als afscheid van het vrijgezellenleven — zich nog den laatsten keer te kunnen overgeven aan het spel van „poekoels”, waarbij meestal de meisjes de jongens slagen en schrammen op den bovenrug toebrengen, soms met gaba-gaba, soms met scherpe schelpjes.

„Tegen den avond worden — dit alles in Waroppen — bruid en bruidegom ieder afzonderlijk in een huis verstopt en moeten ze worden gevonden door hun familie, die dan dien huiseigenaar een afkoop betaalt. Het tot elkaar brengen der a.s. echtgenooten geschiedt daarna op meestal niet zeer animeerende wijze; beiden zijn verlegen, het meisje huilt vaak en ook de jongen heeft soms tegenzin; het zijn alle de bekende „mariages de raison” 1).

„Bruid en bruidegom worden naar het bruidsbed gebracht, omgeven door 6 of 8 „maagden” en gezeten op den rug van een familielid. Hier worden ze op het bed gelegd en de vrouwen-familie geeft eenige malen het meisje over aan de mans-familie, die op hun beurt den jongen overgeeft. Bij de letterlijke overgave is het meisje steeds onder, de jongen steeds boven. Er heeft nu een vrij plastische voorstelling en onderricht plaats van de bijslaap en na eenigen tijd worden de jongelieden bedekt met een nieuwe sarong, die eerst in den morgen wordt afgenomen. Familieleden en kennissen hebben zich intusschen gelaafd aan sagoweer, visch en sago, en jonge meisjes hebben het spel opgevroolijkt met zang en dans.

„Den volgenden morgen in alle vroegte wordt een klapper aan de zoldering gehangen en met kleine pijltjes en een boog moet nu de echtgenoot zijn bekwaamheid toonen. Treft een der eerste 8 pijlen (die hij zittende moet afschieten op den klapper) dan is dat een teeken, dat precies 9 maanden daarna een kind geboren zal worden. Bruid en bruidegom worden nu opgesmukt met bloemen, kralen enz. en samen moeten ze een ladder beklimmen „om de zon te zien”, daarna vertrekken ze per versierde prauw de kreek uit om „de zee te zien” en eerst nu gaan ze zich bij het familiehoofd melden als getrouwde man en vrouw” 2).

1) Natuurlijk anders op te vatten, b.v. als rites de passage, in elk geval als magisch-religieuze riten — Noot van de commissie. 2) *Adatrechtbundel* XXXIX (1937), p. 436.

nomano, aangetrouwde mannelijke verwant;
noovino, aangetrouwde vrouwelijke verwant;

**amai*, *ondagha nunggu*, *arai* N., **orawi* N., zwager, schoonzuster;
 **daidairongga*, *imai iongga*, schoonvader, moedersbroer;
 **minarongga*, *imai iongga*, schoonmoeder, moedersbr. echtgenoot;

onggamano N., zusterszoon;
onggabina N., zustersdochter;

firuma, cross-cousin, vriend, vriendinnetje;
doufiruma N., moedersbroerszoon, vaderszustersdochter;

mano, *manda* N., echtgenoot;
mino, *binda* N., echtgenoot.

Het bleek in de practijk vrij moeilijk te zijn de hierboven opgesomde verwantschapstermen op te nemen. De verklaring hiervan ligt in het feit, dat sommige termen een zeer wijde toepassing vinden. De termen voor „vader” en „moeder” gebruikt men niet slechts ook voor de classificeerende vaders, maar bovendien zijn het de gewone termen voor „schoonvader, schoonmoeder” en hun (classificeerende) broers en zusters, en ten slotte voor alle eerbiedwaardige personen van een oudere generatie. Hetzelfde geldt van de term voor „grootouder”. Een zoon, voortspruitend uit het huwelijk met een jongere vrouw, noemde een ouderen adoptief zoon van zijn vader zelf ook weer „vader”. Even ruim van inhoud zijn de termen *warima* (*wiama*), waarmee men op soortgelijke wijze als met het Nederlandsche woord „jongen” (meisje) niet slechts zoons (dochters), maar ook broers (zusters) en clangenooten aanduidt. De in het Kai-district gebruikelijke termen *nomano* (*nobino*) zijn zeer w.s. samengesteld met het woord *no*, medemensch, makker, gezel, en worden in zeer ruime zin toegepast. De terminologie onderscheidt niet de vaderszustersdochter, met wie een man niet mag trouwen, van de moedersbroersdochter, met wie een man wel mag trouwen, zoodat het woord *firuma* dikwijls niet veel meer beteekent dan vriend(-in). Een aanduiding van bepaalde verwanten- of huwelijksklassen zit in de gebezigde terminologie dus niet opgesloten. Zij is gebaseerd op de verhoudingen in het gezin of in de familiekeren.

Eigenaardig is, dat de Waropener zich de verhouding van huwelijks- en familiekeren slechts kan voorstellen in de termen voor „broer” en „zuster”.

Het gangbare huwelijkstype wordt altijd in deze formule samengevat: „de zoon van een zuster moet trouwen met de dochter van een broer”, en wanneer daarvoor in de plaats wordt gesteld de formule: „een man trouwt met de dochter van zijn moedersbroer”, moet men altijd even nadenken, voordat deze formule weer tot de bekende herleid is. De dommen ontkenden zelfs de gelijkheid van beide formules. Ook kon niemand inzien, dat er in dit systeem naast ego's groep een vrouwenleverende en een vrouwennemende groep moest zijn, hetgeen dan ook inderdaad bij de huidige samenstelling van de *ruma* niet blijkt. Wel ontkende iedereen onmiddellijk de mogelijkheid van broer-zusterruil.

De tegenstelling broer-zuster komt ook in de verwantschapsterminologie weer tot uitdrukking. Evenals in verschillende Oost- en Centraal-Polynesische systemen wordt in het War. stelsel tusschen generatiegenooten van dezelfde sexe steeds gerekend naar de senioriteit. De man spreekt dus van zijn sexegenooten als *baŵa*, oudere broer, of *etoku*, jongere broer. En dezelfde term gebruikt ook de vrouw ten opzichte van haar generatiegenooten. Het sexeverschil komt echter tot uitdrukking in de term *bimbo* welke de man bezigt ten opzichte van zijn zuster, en *mambo* waarmee de zuster op haar beurt haar broer aanduidt. In deze termen herkent men de woorden *bino*, vrouw, en *mano*, man. Personen van dezelfde sexe kunnen de termen *mambo* en *bimbo* niet bezigen ten opzichte van elkaar ¹⁾.

Het gezin treedt in de Waropensche samenleving naar buiten weinig op als eenheid. Gezinsvermogen is er niet en door de samenwoning in de *ruma* verkeert de vrouw zeer veel in het gezelschap van haar schoonmoeder, schoonzusters, en vrouwen van haar mansbroers, terwijl de man gewoonlijk het gezelschap van de andere mannen van zijn *ruma* zoekt. De getrouwde vrouw moet er als regel op rekenen, dat niet haar man haar het meest zal helpen in de vele kibbelarijen, die zij gewoonlijk heeft te voeren met de andere vrouwen uit haar mans *ruma*, maar dat zij de meeste steun van haar eigen broers moet verwachten. Zij blijft dan ook met haar eigen familie nauw in contact en keert, ook als zij in een andere kampong woont, regelmatig naar haar eigen familie terug.

Toch zou men de samenbinding van de *ruma* overschatten, als men meende, dat het gezin dus weinig beteekende. De linies, die in laatste instantie bijv. bij ruzies zelfs tegen elkander partij kiezen en die ook partij zijn van een huwelijkskern, zijn ten slotte maar klein en voelen zich één, juist als kinderen en kleinkinderen van één, nog niet vergeten ouderpaar.

De invloed van de vrouw op den man is ook meestal wel zoo groot, dat

¹⁾ Zie verder R. Firth, *We, the Tikopia*, p. 278.

de man geen tweede vrouw neemt tegen de zin der eerste. Op reizen gaan man en vrouw veelal samen en talloze malen ziet men het echtpaar ook in één prauwtje om het een of ander binnen of buiten de kampong te bezorgen. De man heeft in de eerste plaats zijn eigen gezin te voorzien van visch. En al trekken man en vrouw overdag niet altijd met elkaar op, zij hebben toch samen één kamer, of in elk geval één slaappleats en zij eten wel niet samen, maar dan toch uit dezelfde pot. Het sterkst is de band, als er kinderen komen. De Waropensche vaders zijn bijzonder op hun kinderen gesteld en aangezien de kinderen vrij lang bij de moeder moeten blijven, zit de vader ook weer bij voorkeur in de buurt van zijn vrouw.

Bij de opvoeding van zijn kinderen staat de Waropener van het begin af het toekomstig huwelijk en de daaruit voortvloeiende ruilrelatie voor de geest. Waarschijnlijk is dat een reden, waarom ook betrekkelijk jonge gezinnen al heel spoedig tot adoptie overgaan, als er niet spoedig kinderen komen. In een kinderloos gezin loopen de ruiltransacties uiteraard dood, omdat er geen *saira* zijn, waarvoor de vrouwsbroers geschenken moeten inbrengen. Als een gezin geen dochters heeft, mist het de kans op een bruidschat. Een kinderloos echtpaar heeft geen mogelijkheden zich in het ceremonieele ruilverkeer te handhaven en blijft op zijn ouden dag min of meer van de hulpvaardigheid van anderen afhankelijk. De informanten gaven zelf als doel van een adoptie op, dat een ouderpaar hoopt van zijn aangenomen dochters de sago te krijgen, die zij noodig hebben, als zij zoo oud zijn geworden, dat zij hun sago door iemand anders moeten laten bewerken.

In andere gevallen is de adoptie blijkbaar niet veel anders dan een bewijs van groote vriendschap tusschen twee gezinnen. In jonge gezinnen, waar reeds een dochter geboren was, werd al heel gauw ook een jongen als adoptief kind (*kufi, yaiwaita yakufi* N.), aangenomen, zonder dat er eenige reden was, om aan te nemen, dat er geen jongens in zulk een gezin geboren zouden worden.

Broer en zuster toonden een zekere voorkeur voor adoptie van elkaars kinderen. In Weinami werd verzekerd, dat de term *imai iongga*, die in het Kai-district gebruikt wordt voor „schoonvader, moedersbroer”, hier „adoptief vader” beteekent. Een broer, die zijn zusterszoon adopteert, aanvaardt dus de aangewezen echtgenoot voor zijn dochter als kind. Nu is door zulk een adoptie dit huwelijk onmogelijk geworden, maar het huwelijk van een geadopteerd kind met een meisje uit de *ruma* van zijn adoptief vader is mogelijk, zoodat de adoptie dus ook er toe mee kan werken de *ruma* endogaam te maken.

Gewoonlijk worden kinderen op zeer jeugdige leeftijd geadopteerd, zoodat

zij nog jong genoeg zijn om in het gezin van hun pleegouders geheel op te gaan. Eenigerlei ceremonie of ritueel is hieraan niet verbonden. Men doet ook geen enkele poging om het kind zijn eigen ouders te laten vergeten. Het verdeelt op latere leeftijd zijn belangstelling gelijkelijk tusschen beide gezinnen. De informanten achtten het onaannemelijk, dat een vader na verloop van langere tijd zijn kind weer zou opeischen, omdat de pleegvader dan betaling zou vragen voor de aan het kind door hem geschonken verzorging. Ook wist men geen enkel geval van een pleegkind, dat naar zijn eigen familie teruggegaan zou zijn.

Als een adoptief-dochter huwt, krijgen vader en pleegvader een deel van de bruidschat. Voor een adoptief-zoon moeten beiden de bruidschat helpen bijebrengen. Het adoptief-kind erft zoowel van het sagobezit van den pleegvader als van dat van den vader. Het volgt echter voornamelijk den pleegvader, die voor het kind aansprakelijk is (*iateina rikufigha*). In Weinami werden ook slaven geadopteerd, die dan den adoptief-vader in rang en stand volgden. Het is dus in het algemeen ook in het belang van een kind, als het geadopteerd wordt, omdat het daardoor een uitgebreid aantal relaties krijgt. In de behandeling, die een adoptief kind geniet, is geen onderscheid met een eigen kind merkbaar.

Door de niet strikt unilaterale verwantschapstraceering der *ruma*-leden, door adoptie, en door polygynie is het soms een vrijwel hopelooze taak de verwantschapsverhoudingen te ontwarren. Dusi uit de *ruma* Sawaki (clan Sawaki) is bijv. gehuwd met vier vrouwen uit de *ruma* Manieghasi (clan Kai). Van de moeder van Dusi, Mereni, beweerde men in Sawaki, dat zij afkomstig was uit de *ruma* Sapari (clan Apeinawo). Volgens het heerschend huwelijksstelsel moet Mereni dus de zuster zijn van de vaders dezer vier vrouwen uit Manieghasi. Van Dusi's vier vrouwen waren er namelijk drie volle zusters, dochters van Meni; de vierde (classificeerende) zuster was de dochter van Ghafai. Nu is Ghafai een man uit Rumanioghi (clan Pedei), die in Manieghasi is komen inwonen, hoewel men dat in dit laatste huis al vergeten had. Mereni kwam echter niet voor in de genealogie van Sapari, maar in die van Rumanioghi. De verwarring is ontstaan, doordat Mereni een tijd in Sapari heeft ingewoond. Mereni en Ghafai zijn dus allebei afkomstig uit Rumanioghi en dus inderdaad broer en zuster. In Manieghasi hield men Ghafai echter voor een man uit Manieghasi, dus voor een broer van zijn generatiegenoot Meni uit ditzelfde huis. En om die reden was dus ook Meni weer een „broer” van Mereni. Zoo konden dus de dochters van Meni evenals die van Ghafai trouwen met de zoons van Mereni.

Een zoon van denzelfden Ghafai sloot een huwelijk met een meisje uit de *ruma* Pedei, dat in de *ruma* Erari (clan Apeinawo) geadopteerd was. Door

deze adoptie werd Ghafai haar (adoptief) vaderszusterrechtgenoot, zoodat zij met den zoon van Ghafai mocht trouwen. Het huwelijk tusschen dit paar werd echter niet gesloten in Manieghasi of in Erari of in Pedei, maar in het huis van den in de vorige alineæ genoemden Dusi. Na het huwelijk is het jonge paar een tijd gaan inwonen in *ruma* Aibini, dat feitelijk een stuk van *ruma* Pedei is. En tenslotte zijn zij weer teruggetrokken naar Manieghasi, waar de bruidegom ook toe hoorde.

Op die wijze is het aantal potentiële echtgenooten vrijwel onbeperkt, omdat men altijd wel op de een of andere wijze de vereischte verwantschap kan berekenen. Als ik in een enkel geval eens trachtte vast te stellen, hoe nu feitelijk de verwantschap precies was getraceerd, luidde het antwoord eenvoudig: „Op welke wijze ze met elkaar verwant zijn, weten we niet, maar in elk geval zijn hun zoon en dochter met elkaar gehuwd en dus zijn ze broer en zuster”.

Het aantal *firuma*, waaruit een man zijn echtgenoot kan kiezen, is dus vrijwel niet beperkt door de restricties, die aan een huwelijk met alleen de moedersbroersdochter logisch verbonden schijnen te zijn. Dat wil echter niet zeggen, dat de Waropensche man of vrouw geheel vrij is in de keuze van een huwelijkspartner. Er is integendeel vrij veel pressie van de zijde der familie, die voornamelijk rekening houdt met de ruilrelaties, die reeds gelegd zijn. Wanneer twee partijen reeds begonnen zijn elkaar geschenken te leveren, is men daardoor ook aan elkaar gebonden. De moeilijkheid is niet alleen, dat de partij van het meisje slechts met tegenzin de reeds gekregen geschenken teruggeeft, maar, naar het schijnt, ook wel, dat zij zichzelf door de geschenken gebonden voelt.

Bij een bespreking over het Christelijk huwelijk, dat meer vrijheid in de keuze der partners eischt, merkte de informant Adori op, dat het inderdaad onaangenaam was een jammerende vrouw naar haar bruidegom te sleepen. Toen ik daaruit de conclusie trok, dat hij dus zijn eigen dochter, als ze groot was, niet zou dwingen, gaf hij ten antwoord, dat dit zou afhangen van de geschenkenruil. Door eenmaal aanvaarde geschenken zou hij zich gebonden achten.

Meestal legt de vrouw, die met geweld tot samenleving wordt gedwongen, zich na weinig dagen bij de feiten neer en onderscheidt zich het betrokken huwelijk uiterlijk in niets van de andere. Het is mogelijk, dat ook het vertoon van afkeer, dat de etiquette eischt tusschen huwendes een zekere invloed uitoefent. Of het juist is om, zooals dit in de moderne tijd geschiedt, sterk aan te dringen op een geheel vrije huwelijkskeuze, blijft een open vraag. Het gezag van de ouderen is in deze zaken groot en als regel legt men zich gaarne bij de beslissingen der ouderen neer. Bovendien mist een

zonder volstreekte goedkeuring der ouders gesloten huwelijk de garantie, die aan de goederenruil verbonden is. Niemand heeft er belang bij, dat het gehandhaafd blijft, zoodat echtscheiding op die wijze gemakkelijker wordt. De voorstanders van deze vrije huwelijkskeuze vergeten, dat in het Europeesche milieu ook allerlei beperkingen bestaan, die betrekking hebben op rijkdom, stand, godsdienst, ontwikkeling, enz. der partners. Men denke aan de felle conflicten, die zich kunnen voordoen, indien er verschil is, niet eens in godsdienstige opvattingen, maar alleen al in het kerklidmaatschap.

Ook in de oude verhoudingen werd de pressie der ouderen niet altijd geaccepteerd. Er bestaat in al die gevallen, waarin iemand zijn eigen wil tracht door te drijven, de mogelijkheid om met de vrouw te vluchten (*amokiwa bingha*). Het zijn niet altijd een jongen en een meisje, die met elkaar wegloopen, maar soms is ook een der partijen (of beide) reeds gehuwd. Het wegloopen met een vrouw is een vrij veel voorkomend delict, dat gehuwde personen zwaarder wordt aangerekend dan ongehuwde. Het vluchtende paar moet ergens asyl zoeken, gewoonlijk buiten de kampong, hetzij ergens in een verborgen plaatsje in het bosch, hetzij bij een bevriende familie. Wegloopen met een vrouw is altijd een inbreuk op de bestaande orde en in vele gevallen zelfs contractbreuk, wanneer namelijk de vrouw reeds verloofd, dan wel gehuwd was. Het hangt wel van de omstandigheden af, of het verzet bijzonder fel zal worden, maar het vluchthuwelijk blijft, ondanks de frekwente toepassing, een delict. De Waropeners bekommeren zich uiteraard in abstracto zeer weinig om de handhaving van de rechtsorde, maar door schaking worden concrete belangen geschaad. Ook menschen, die het gevluchte paar opnemen, zijn hierin schuldig en moeten zich dus sterk genoeg voelen tegen de woede der beleedigde partij(-en).

Hoe fel de conflicten kunnen zijn tusschen persoonlijke voorkeur en dwang door de familie, blijkt uit de romantische geschiedenis van Sorei en Kewowi. Sorei was verloofd met Sewuri, maar zij hield van Kewowi. Daarom vluchtten Kewowi en Sorei op een goede middag weg. In de oude tijd zouden beiden ver weg gevlucht zijn, maar in de moderne tijd, nu aan elke poging tot eigenrichting door de politie een eind wordt gemaakt, grijpt men minder vlug naar pijl en boog om een achtervolging in te zetten. Kewowi en Sorei zaten dus angstig verscholen in het huis van Kewowi. Er ontstond een hevige scheldpartij, toen het feit ontdekt werd en Sorei's vader ging met pijl en boog en kapmes naar het huis van Kewowi, waar hij zich overgaf aan een razernij van uitdagingen, zooals de Waropeners gaarne doen, dikwijls om vrij onbelangrijke redenen. De vader schreeuwde zijn smaadrede uit, gaf hier een hak in een paal, daar één in een prauw

en keerde vervolgens naar huis terug. Hij had tegenover de familie van Sewuri voldoende laten uitkomen, dat hij niet in het complot betrokken was. Wanneer dan langzamerhand de woede is gekalmeerd, kan het meisje weer naar haar familie terugkeeren, de betaling wordt geregeld en het huwelijk met den schaker gesloten.

Dat geschiedde ook in dit geval. De broeders van Kewowi betaalden de boete, die de lieden van Sewuri eischten voor hun „beschaamdheid”; zij begonnen aan de betaling van de bruidschat, maar toch bleef de familie van Sorei, inzonderheid haar moederszuster, haar toestemming weigeren. Nu had Sorei wel eenvoudig bij Kewowi kunnen gaan inwonen, maar als dochter van een adellijke trok haar begrijpelijkerwijs het vooruitzicht niet aan om zich zonder geschenken als een slavine op genade of ongenade over te leveren aan haar schoonmoeder. Sorei heeft toen een origineel en modern dwangmiddel toegepast, namelijk een hongerstaking. Zij moest haar hongerstaking echter negen dagen volhouden, voordat haar familie volkomen geïntimideerd was door de publieke opinie, welke zich ten gunste van Sorei had gewend. Na die negen dagen was het meisje echter zoo verzwakt, dat zij herhaaldelijk het bewustzijn verloor, waarna haar familie veel moeite had haar weer bij te brengen. Maar eindelijk was de familie tot elke concessie genegen en was Sorei's belofte tot medewerking en een opwekkend drankje voldoende om haar weer om te tooveren in de levenslustige bruid, die een week later met Kewowi huwde. Kewowi en Sorei waren bij de huwelijkssluiting overigens niet minder „beschaamd” en „boos” dan alle andere bruidsparen.

Minder romantisch, maar daarom niet minder hevig was de strijd, die de oudste representant van de *seraruma* Pedei had te voeren, om zijn wil door te zetten. De bruid was in dit geval echter geen jong meisje, maar een grootmoeder met acht volwassen kinderen, die reeds jarenlang weduwe was. Bovendien was zij een (classificeerende) moeder van den bruidegom Seranauri, zoodat men de verbintenis als incestueus beschouwde. Fanggadei, de vrouw, was na het overlijden van haar man ingetrokken bij een zuster van haar man, die in het huis Mamurani was ingetrouwd. Met Mamurani onderhouden de lieden van de *ruma* Pedei betrekkingen, zoodat Seranauri er dikwijls kwam. Of nu de oude vrouw hem opzocht (zooals de *ruma* Pedei beweert), of dat hij omgekeerd de oude vrouw opzocht (zooals haar kinderen betoogen), het feit van de omgang werd bekend en erkend. De *ruma* Pedei is hierover uitgesproken „beschaamd”; de kinderen woedend.

Ofschoon de vrouw zelf genoeg wil nemen met een boete, die de *ruma* Pedei haar aanbiedt, eischen haar kinderen een huwelijk, waarin zij merkwaardig genoeg Seranauri op hun hand hebben. Volgens de *ruma*

Pedei is een huwelijk echter uitgesloten, 1e. omdat de verbintenis incestueus is, zoodat de voorouders met straffen zullen komen, bijv. tegenslag zullen geven bij de vischvangst en op reis; 2e. omdat het huwelijk kinderloos zou blijven; 3e. omdat omgang met een weduwnaar of weduwe bij een jeugdig persoon de lichaamskrachten zou sloopen. Ondanks alle verzet heeft Seranauri de oude vrouw tot zich genomen in de *seraruma* Pedei. De vader van Seranauri weigert pertinent een bruidschat te betalen, of zelfs Seranauri te helpen bij het verzamelen van zijn belastingpenningen.

De zoons en schoonzoons van Fanggadei weigeren even pertinent de sagopalmen van Fanggadei op te leveren. Volgens de heerschende opvatting hebben namelijk de volwassen kinderen de sagopalmen van oude menschen in bewerking, waarvoor zij dan verplicht zijn de oude menschen geheel te onderhouden. Fanggadei beweert nu, dat haar sagopalmen nog niet werkelijk door haar kinderen geërfd zijn, zoodat zij ze met Seranauri en de zijnen zelf kan bewerken. Voor Fanggadei is dat een kwestie van levensbelang, omdat zij nu vrijwel aan de liefdadigheid van de overigens toch al niet mild gestemde *ruma* Pedei is overgeleverd. Op Seranauri rust de vrij netelige taak de volwassen zoons en schoonzoons te verhinderen de sagopalmen van Fanggadei in bewerking te nemen. Waarschijnlijk zou Seranauri in de oude tijd zijn koppigheid met zijn leven hebben moeten betalen, hetzij aan de leden van zijn eigen *ruma*, hetzij aan de kinderen van Fanggadei. Tot een oplossing is deze zaak tijdens de duur van het onderzoek niet gekomen.

Het komt echter ook voor, dat een man een incestueuze verbintenis zelfs tegen aller wil in toch weet door te drijven. Zoo is er althans één huwelijk bekend van een zoon van een tweede vrouw, die na zijns vaders dood met diens eerste vrouw huwde en een nu volkomen geaccepteerd huwelijk heeft, waaruit ook kinderen zijn voortgekomen. In polygame gezinnen moeten, naar men fluistert, illegale verhoudingen tusschen de oudere zoons van den vader en zijn jongere vrouwen nog al eens voorkomen, en er worden zelfs kinderen aangewezen, die uit zulke verhoudingen zouden zijn voortgekomen.

Polygyne huwelijken zijn in de Waropenstreek niet ongewoon, hoewel monogamie regel is. Alleen aanzienlijke mannen sluiten deze huwelijken, zoodat omgekeerd ook aanzienlijken zich soms aan hun stand verplicht achten meer dan één vrouw te nemen. De polygynie is in de Waropensche verhoudingen het aangewezen middel om veel goederen samen te trekken. Men moet weliswaar veel goederen bezitten om de verschillende bruidschatten te kunnen betalen, maar heeft dan ook tal van relaties, die weer geschenken moeten aanbieden. Vandaar dat iemand eens opmerkte, dat een

ideale huwelijkspolitiek zou zijn het aangaan van verbintenissen met een vrouw uit elk der *scraruma* van het dorp. Het leeftijdsverschil kan in polygame gezinnen aanzienlijk zijn, zoodat men vrij oude mannen kan vinden met nog zeer jeugdige kinderen. Soms wonen de vrouwen bij elkaar in één huis, maar meestal verblijven zij bij haar broers.

In vele gevallen verzetten de vrouwen er zich tegen, dat hun man er nog een vrouw bij huwt. Dikwijls weten zij zich zoo krachtig te doen gelden, dat de man maar liever bij het monogame huwelijk blijft. In één geval liep een invloedrijk man weg met de vrouw van een ander. De man werd beschouwd als een kenner van magische practijken, zoodat de familie van de vrouw van represaillemaatregelen afzag. Voor de geschaakte vrouw was de kennis van den man juist een van de redenen voor het wegloopen, omdat zij tot nu toe kinderloos was geweest en hoopte door de medicijn van den schaker kinderen te zullen krijgen, hetgeen inderdaad geschied is. De twee eerste vrouwen lieten zich echter niet intimideeren en wendden zich na een hevig kampongschandaal met een klacht tot het Bestuur, dat den overtreder met de gevangenis strafte.

In de mythologie vinden we al deze figuren terug, zoowel de figuur van de zieke zuster, die door de harteloze vrouwen van haar broer wordt mishandeld, als die van de bedroefde en verontwaardigde vrouw, die vlucht als haar man er nog een vrouw bij neemt. Een andere figuur, eveneens aan de werkelijkheid ontleend, is die van de ongelukkige jongere vrouw, die door de eerste vrouwen wordt mishandeld. Vooral als de eerste vrouw (*binarengga*) kinderloos is en de latere (*binaghofuri*) niet, is er een hevige animositeit tusschen beide. (TEKSTEN, 109, 110, 116, 117, 118). Voor den man wordt het dan moeilijk de vrede te bewaren en door de jaloezie der vrouwen onderling ontstaan telkens weer de hevigste ruzies.

De polygynie wordt in de hand gewerkt door het instituut van sororaat en leviraat, waardoor een weduwe trouwt met een, meestal jongeren, broer van haar man, of een weduwnaar met een, meestal jongere, zuster van zijn vrouw. Dikwijls blijft een weduwe echter ongetrouwd in het huis van haar man inwonen, of wel soms trekt zij naar haar eigen huis terug. Huwelijken met een weduwe gelden als gevaarlijk voor de gezondheid, uitgezonderd het leviraatshuwelijk, dat juist aanbevelenswaardig is. Indien de weduwe hertrouwt met een vreemden man, maakt zij daarmee haar overleden echtgenoot beschaamd. Haar nieuwe echtgenoot moet dus voor haar een boete betalen, waarin alle reeds gedane betalingen worden verrekend. *Iapora inggoigha*, hij betaalt de voorouders; of: *iapora raiketokugha niri-ragha*, hij betaalt het lichaamsvuil van mijn jongeren broer (zie p. 177). In Ambumi heet deze boete: *iapora bindoferifaia*, hij betaalt het boomschors-

kleed van de vrouw; de vrouw draagt bij rouw namelijk een jakje van geklopte boomschors (zie p. 176). Het huwelijk met een weduwe of weduenaar wordt gesloten door het simpele uitspreken van de trouwformule, waarbij verdere feestelijkheden achterwege blijven.

Het huwelijksleven is bij de Waropeners in het algemeen vrij rustig. Van de gehuwde vrouw wordt verwacht, dat zij haar man trouw zal blijven. Overspel van de zijde van den man wordt minder scherp veroordeeld. Een jonge man bezoekt nog weleens de dansfeesten, waar hij de relaties met zijn *firuma* kan onderhouden en een jonge vrouw danst ook nog wel na haar huwelijk, maar zij moeten zich toch in acht nemen om niet in opspraak te komen. Van een verstandige vrouw wordt verwacht, dat zij de gangen van haar man niet al te nauwlettend zal nagaan, maar blijkens de hevige scenes zijn niet alle vrouwen verstandig en ook niet alle gangen der mannen onberispelijk.

Zoo was er in Rumanioghi een jonge vrouw, die zichzelf in opspraak bracht. Zij was getrouwd, maar had haar man wegens slechte behandeling verlaten. Nu had zij in haar eigen huis bezoeken ontvangen en daarvan bleven de gevolgen niet uit. De vader van de jonge vrouw was van deze bezoeken niet onkundig gebleven, hetgeen trouwens in die gevallen moeilijk kan, omdat de lidteekens van de krabben, die de gelieven elkaar toebrengen, een te duidelijke taal spreken, maar hij verdedigde zich met de verklaring, dat hij die bezoeken toch ook niet had goedgekeurd en dat hij in elk geval niet had verwacht, dat iemand zijn dochter zou „bedriegen”.

Was het een ongehuwde vrouw geweest, dan zou het geval betrekkelijk gemakkelijk zijn opgelost. Voorhuwelijksche zwangerschap wordt nog wel eens mild beoordeeld en in feite trouwen verschillende jonge mannen pas, als hun *firuma* zwanger is. Het is in zulke gevallen voldoende, dat het meisje de naam van haar minnaar bekend maakt. Moeilijk wordt de situatie pas, als zij meer dan één naam moet noemen, want dan zijn de minnaars niet zoo gauw tot een huwelijk bereid en kunnen zij volstaan met betaling van een boete. Het ter wereld brengen van een buitenechtelijk kind geldt als een schande, zoodat het zelfs wel zou voorkomen, dat de jonge vrouwen zulke kinderen dooden. Dat is dan een zaak, die de betrokken familie zelf beslist. Zou deze zaak ruchtbaar worden, dan wordt de betrokken vrouw niet beschuldigd van kindermoord, maar „beschaamd” gemaakt wegens het ter wereld brengen van een buitenechtelijk kind. Als het kind in leven blijft, wordt het voortdurend op zijn afkomst aangekeken en vraagt men het plagend: „*Auari aghani ghoe*, waar zit jôu vader toch”.

Het geval van de bedoelde jonge vrouw was gecompliceerd, niet alleen omdat zijzelf gehuwd was, maar ook omdat zij twee gehuwde mannen moest

aanwijzen. De broer van de vrouw, die volgens de adat voor zijn zuster opkwam, was een driftig heerschap, die telkens weer met kapmes, pijl en boog er op uitrok om kabaal te maken voor de huizen der beide mannen, die van hun zijde niet nalieten luidkeels in te stemmen met het koor van stemmen, dat de hevigste verwijten richtte tot de jonge vrouw. Het clanhoofd stelde voor, dat een van de beide mannen het kind zou adopteren, ev. met de moeder als tweede vrouw. Deze oplossing stuitte op verzet van de kant van de moeder, die haar kind niet wilde missen, en van de kant van den broer, die zijn zuster niet als tweede vrouw wilde uitgehuwd zien. Deze zaak is op die wijze een jaar blijven hangen. Daar de vrouw jong en knap was, vond zij toen een man, die haar met haar kind wilde accepteren. De beide mannen hebben een boete moeten betalen.

Het is moeilijk een oordeel te geven over de positie van de vrouw in de Waropense samenleving. De vrouw heeft haar eigen, belangrijke taak in de voedselvoorziening en vormt met de andere vrouwen samen een vrij gesloten blok. In het algemeen schijnt zij te kunnen voldoen aan de eischen in het eigen milieu gesteld aan het fysiek en psychisch uithoudingsvermogen. Aangezien in het verkeer tusschen man en vrouw ontbreekt, wat wij „hoffelijkheid” plegen te noemen, meenen velen, dat het lot der Papoesche vrouwen, zooals Feuilletau de Bruyn het uitdrukt, „vrijwel ondragelijk” is. Dit oordeel betrof de Biaksche vrouw en nu is het eigenaardig, dat een Noemfoor (die dus behoorde tot een aan de Biakkers zeer nauw verwante stam) weer verklaarde, dat de Waropense vrouw er erger aan toe was dan de Noemfoorsche. Hij beriep zich daarvoor niet op het feit, dat de Noemfoorsche man ook nog wel wat aan tuinbouw doet, maar op het feit, dat de Waropense mannen een sarong, en hun vrouwen alleen maar een schort droegen.

Inderdaad vallen er in het Waropense huwelijksleven soms geduchte slagen. In één geval veroorzaakte een ongelukkige slag zelfs de dood der vrouw, die juist zwanger was. In dit laatste geval was de publieke verontwaardiging echter zoo groot, dat de schuldige man zich wel nooit meer in zijn kampong zal durven vertoonen. In oude tijden zou men hem waarschijnlijk hebben opgevat en gedood. Maar daar staat tegenover, dat de vrouw van haar kant zich ook niet onbetuigd laat en zonder aarzeling met stukken brandhout van zich af weet te slaan.

Met zeer groote vaardigheid weet de Waropense vrouw gebruik te maken van haar meest gevaarlijke wapen, een scherpe tong. Tal van malen hoort men de Waropense vrouw, die reden meent te hebben tot ernstige ontevredenheid, meer dan luidkeels een schimprede uitspreken tegen haar

echtgenoot, die wel telkens woedende pogingen aanwendt om de woordenstroom te doen bedaren, maar die toch heel goed weet, dat hij op het moment de risée van de heele kampong is. De gierend uitgehaalde beschuldigingen zijn in de stille avond overal hoorbaar en de toehoorders geven door een boosaardig lachje aan, dat zij de snedigheid der gemaakte opmerkingen weten te waardeeren. Zijn er meer personen in de zaak betrokken, dan schiet het twistgesprek als een bliksemflits de heele kampong door en komt er van alle kanten commentaar. En het is niet makkelijk een vrouw tot rede te brengen. Een vrouw, wier waterbamboe door haar man was gebroken, bleef urenlang op de voorgalerij van haar huis de doodenklacht jammeren tot haar gestorven vader die haar bij zijn leven bescherming had verleend.

Neemt de twist grootere afmetingen aan, dan loopt de vrouw als een dolle door het huis en danst woedend op de voorgalerij om daar het geleden onrecht wereldkundig te maken. Het uiterste, waartoe zij kan overgaan, is de kamer van haar man en haar zelf uit elkaar te trappen en de dakbedekking af te trekken (*okowa ruma*), waardoor zij aantoonst, dat zij de twist groot genoeg acht om de huwelijksverbintenis te verbreken. Is zij daarmee nog niet tevreden, dan stort zij zich op het aanwezige kookgerei, dat onder het huis verdwijnt; dan smijt zij de borden in de modder en trapt een doos van pandanblad uiteen. De man doet maar weinig pogingen om haar tot bedaren te brengen en zoekt later de verloren voorwerpen weer getroost bij elkaar. Wordt de twist dan nog niet bijgelegd, dan is tenslotte echtscheiding het eenigste, wat nog overblijft. Maar dat geschiedt niet zonder zeer ernstige redenen.

Er zijn ook verschillende huwelijken, vooral van oudere menschen, die blijkbaar zeer goed zijn en waarin zelfs kinderloosheid geen aanleiding wordt tot polygamie. Dan ziet men man en vrouw voortdurend samen optrekken; de man helpt de vrouw bij het sagokloppen en de vrouw haar man bij het visschen. Zelden hoort men daar booze woorden, maar dikwijls scherts en goedmoedige plagerij. Het beeld van echt Waropensch huwelijksgeluk is dat van een vrouw, die haar man luist op de voorgalerij, waarbij beiden een waakzaam oog houden op hun naakte, zwarte kindertjes.

DERDE HOOFDSTUK

SAIRA: HET RITUEEL VOOR HET LEVEN

DE CYCLUS VAN INÏTIATIECEREMONIËN

In dit hoofdstuk en in het vierde, dat reeds blijkens de titel (*Munaba*: het ritueel voor de dood) is gedacht als een pendant van het derde, wordt het materiaal bijeengebracht, dat betrekking heeft op de initiatie en op het sterven. De antithetische samenhang, die in de benamingen levens-doods-ritueel tot uitdrukking komt, is niet geconstrueerd terwille van een overzichtelijke groepeerings der verzamelde gegevens, maar werd door den informant Adori gegeven. Sprekende over de beteekenis van het Christendom merkte Adori op, dat daardoor de feesten voor de dood, de *munaba*, onmogelijk werden gemaakt, maar dat de feesten voor het leven, de *saira*, in stand moesten worden gehouden. Het oppositioneel verband, dat Adori hier tusschen beide reeksen van feestelijkheden legde, staat wellicht niet alle Waropeners klaar voor de geest, maar de belangrijkheid van cultuurelementen wordt niet bepaald door de mate of de wijze, waarop de cultuurdragers zich daar persoonlijk van bewust zijn.

Zooals de *munaba* staat aan het eind van 's menschen aardsche loopbaan, zoo staat de *saira* aan het begin daarvan. Mannenhanden initieeren de mensch; vrouwenhanden leggen hem af. Bij de *saira* dansen vooral de mannen; bij de *munaba* de vrouwen. Wel leeft de, bij vele volkeren zoo bekende gedachte van de uiteindelijke eenheid van dood en leven niet zoo sterk, is althans niet zoo helder uitgewerkt in een kosmologisch systeem, maar toch leeft het besef van de mythische oppositioneele samenhang van beide sexen en beider arbeid. En de verhouding der sexen staat in elk geval mythisch gezien, niet los van de samenhang van dood en leven, en in algemeen kosmische zin niet los van de samenhang tusschen nacht en dag, die wij nog nader zullen bespreken in de laatste paragraaf van het Zesde Hoofdstuk.

Voordat wij er nu toe overgaan eenige algemeene trekken in het Waropensch ritueel naar voren te brengen, geven wij eerst het materiaal, waarin wij deze algemeene trekken meenden te mogen opmerken. Daarbij beschrijven wij de verschillende ceremoniën wederom niet generaliseerend, maar volgen in elk afzonderlijk geval als leidraad één bepaalde ceremonie,

zoals die in een bepaald geval werkelijk werd uitgevoerd, beginnende bij de eerste *saira*-ceremonie, die voor een nog ongebooren kind, en eindigend met de neusdoorboring, waarmee de gansche cyclus wordt besloten.

De initiatieceremoniën markeeren bij de Waropeners niet een overgang tot een hoogere leeftijdsklasse, omdat er geen groepeerings in leeftijdsklassen bestaat. Naar de leeftijd onderscheidt men *manakoido* (*binakoido*), zeer jong, nog naamloos kind, mannelijk of vrouwelijk¹⁾; dan *warima*, jongen; *wiama*, meisje; *waribo*, jonge man; *wiamabo*, jonge vrouw; *manguo*, „echte”, reeds gehuwde man; *bingguo*, „echte”, reeds gehuwde vrouw; *manobawa*, „grootte”, oude man, en *binabawa*, „grootte”, oude vrouw.

De *saira*-cyclus telt verschillende, niet alle even belangrijke episodes. Wij noemen:

1. in de zevende maand van de zwangerschap: *kitaghairwa kiwe rarigha sakora wa ninagha*, men zingt voor het feit, dat men haar een schort voor de buik bindt;
2. bij de geboorte: *kitaghairwa bingha we sana kugha*, men zingt voor het feit, dat de vrouw het kind baart;
3. het kind herkent zijn omgeving: *kitaghairwa kiwu kugha ma sedogha*, men zingt voor het feit, dat men het kind naar buiten brengt;
4. het kind loopt flink: *kitaghairwa kiweirwa kugha*, men zingt voor het feit, dat men het kind de eerste beenringen aanlegt;
5. het kind heeft weelderig haar: *kitaghairwa kugha niworaigha*, men zingt voor het haar van het kind;
6. het kind wordt op de eerste reis meegenomen: *kitaghairwa kiwoirwa kugha*, men zingt voor het feit, dat men het kind meeneemt;
7. het kind krijgt zijn eerste kleeën: *kitaghairwa kituna kugha*, men zingt voor het feit, dat men het kind kleedt;
8. het kind is geslachtsrijp: *kitaghairwa kika niabogha*, men zingt voor het feit, dat men zijn neus doorboort.

De terminus technicus voor het vieren van een *saira* is *saghara*, zingen: *saghara saira*, een initiatieceremonie zingen; of *saghara rano*, een mannenzang zingen. Naar Waropensch spraakgebruik wordt dus een *saira* niet „gevierd”, of „gedanst”, maar „gezongen”. Men zingt namelijk de sacrale, mythische gezangen. Eigenaardig is, dat daarentegen een *munaba*, waarbij men toch evenals bij de *saira* zingt en danst, niet wordt „gezongen”, maar „gedanst” (*kikowa munaba*). In Napan zegt men ook *weusara kugha*, het kind inwijden.

¹⁾ De termen *manakoido* en *binakoido* worden zelden gebruikt en schijnen een grappige bijbeteekenis te hebben; misschien zijn het troetelwoordjes; uit *koido*, kikker?

Omtrent het aantal der *saira* zij opgemerkt, dat men de cyclus desgewenscht nog kan uitbreiden. Zoo was het in Waren gewoonte een *saira* te vieren voor het feit, dat het kind zijn eerste roerriem krijgt (*kitaghairwa kugha asona rinamagha*). Aan de andere kant is niemand verplicht al de hier opgesomde ceremoniën voor zijn kinderen te doen uitvoeren, en in feite zal het zelfs maar zelden voorkomen, dat ze voor één individu alle worden uitgevoerd. De ceremoniën, die men niet graag overslaat zijn de nummers 2, 4 en 6, terwijl 8 voor ieder individu verplicht is. Voor het overige laat men eenvoudig verschillende episodën achterwege, of wel men combineert ze. Als de een voor zijn kinderen episode 8 laat opvoeren, laat een ander zijn kind ook deelnemen, al is dat kind dan nog niet geslachtsrijp; of ook wel men laat episode 3 en 4 samenvallen. Voor het oudste kind tracht men zoo uitvoerig mogelijk te zijn. Verder staat het aan de familie zelf te bepalen, of zij er een uitvoerige dan wel een simpele vertooning van zal maken. Alles hangt af van de stand der betrokken familie.

ZWANGERSCHAPSRITUEEL

Het feest voor de verwisseling van de schort der zwangere vrouw bedoelt het zwangerschapsproces en straks de geboorte gunstig te beïnvloeden. De ceremonie bedoelt een effect, soortgelijk aan de verrichte handeling. Het overgieten der borsten met water moet een gunstige uitwerking hebben op de zogsecretie. Dit aspect van het ritueel zou men magisch kunnen noemen, indien de term magie niet reeds algemeen werd gebruikt ter aanduiding van een willekeurig aantal, deels godsdienstige, deels technische handelingen, die een effect beoogen soortgelijk aan de actie. Door deze ceremonie te rangschikken onder de „magie”, en de aandacht te vestigen op eenige, losjes geschetste „magische” associaties, rukt men haar uit het verband, waarin de Waropensche godsdienst haar plaatst. Het is namelijk een *saira*, een initiatieceremonie. Een bepaald effect bedoelt elke ceremonie tenslotte. Van belang zijn de categorieën van de primitieve cultuur zelf. De „magische” verklaringen zijn dikwijls willekeurig geconstrueerd, zooals ze opgevat worden door de waarnemer die tot een andere cultuur behoort. On deze redenen kan men het losse gebruik van het woord magie beter vermijden, totdat het een wetenschappelijke term met duidelijk omschreven beteekenis is geworden.

Slechts zelden wordt deze episode met groot vertoon opgevoerd, zoodat zij tijdens het onderzoek maar eenmaal kon worden waargenomen, n.l. bij de eerste zwangerschap van de vrouw van Munamberi, het clanhoofd van Nuwuri, die in vaderlijke lijn eigenlijk de oudste representant van de *sera-*

ruma Sawaki is (zie de genealogie op p. 137). Waarschijnlijk wordt in andere gevallen deze episode als een zeer onopvallende huiselijke plechtigheid gevierd.

Een eigenaardigheid, die men bij alle *saira*-feesten terugvindt, is de bijzondere versiering van de prauw, die in de middag vóór de nacht, waarin men de *saira* zal zingen, uitgaat om de bladeren te halen waarin de sago-koeken zullen verpakt worden, en eenige bamboestaken plus een aantal bebladerde takken. De prauw is bemand met dansende jonge mannen, die trommelen en de Tritonschelp blazen. De sierstukken staan op voor- en achterstevan. Vlaggen wapperen in de wind. Het meest opvallende op de prauw is de omheining van blauw katoen, het bekende kain tjelopan (*rari*), o.a. als vrouwenschort algemeen gebruikt. Binnen deze omheining staan en zitten de jongelui, die uit het bosch terugkomen met hun bebladerde takken (*vesa*) in de hand. Zulke bebladerde takken hooren altijd bij het raakbedrijf.

Deze prauw komt dan — evenals de prauw, die de bladeren voor een *fi barwa* haalt (p. 102), of die, welke de palen voor de *ina* brengt (zie p. 105) — in snelle vaart voor het feesthuis aan, waar men achtmaal een cirkel roeit¹⁾. Op de voorgalerij verschijnen (evenals bij het raakritueel) twee meisjes met roode dansschorten, die met pijl en boog in de hand uitdagend dansen onder het uitstooten van de kreet: „*biee, biee*” (*owaura*, lett.: in de weg dansen, dansend uitdagen, zooals een Waropener in woede zijn tegenstanders uitdaagt). De meegebrachte triomftakken worden verder nergens voor gebruikt en eenvoudig op de voorgalerij van het feesthuis neergezet, waar men ook de beschikbare vlaggen opstelt.

Zoodra de zon begint onder te gaan, vangt rhythmisch het gedreun der trommen aan, begeleid door de eentonige mannezing (*rano*), die nu eens aanzwelt in een joelend koor, dan weer mindert tot een matte litanie, tot een enkeling hem weer met een schrille uithaal opvoert onder hernieuwd gebonk van trommen, van tijd tot tijd ondersteund door het scheurend geloei van Tritonschelpen en de dreunende klank van de gong. De mannen dansen twee aan twee in een rij, die zich eindeloos om de palen van het middenhuis wendt. Nu eens is de rij juist lang genoeg om voortdurend te wenden om de voorste middenpaal van het huis. Dan weer voegen zich andere mannen bij de dansers en slingert de rij zich stampend door de geheele lengte van het

¹⁾ Geen omheining heeft de prauw bedoeld op p. 102 en op p. 105. Bij de *saira* van Munamberi had één der jongelui in de prauw een klapper, een tweede een ananas en een derde een pijl en boog in de hand. Volgens de informanten had dit verder geen beteekenis. Ik overwoog n.l. de mogelijkheid, dat men dacht aan de uitdrukking „boschproducten halen”, waarmee men zinspeelt op het koppensnellen bij de Binnenlanders. Ging misschien oudtijds zulk een prauw, die de bladeren voor de ceremonieele koeken haalde, tegelijkertijd op raak?



30. Beschaamd zitten bruid en bruidegom op de *ina*



31. Rondroeien van een nieuwe prauw



32. De initiandus op de rug van zijn moedersbroer (links), de tabaksprouw (midden), de tabaksmorgenster (rechts)



33. Het ophalen van de wikkellbladeren voor de ceremonieele sagokoeken

huis. In Waropen Kai mogen alleen de mannen dansen bij een *saira* en zien de vrouwen toe; in het Napansche en op de Moor-eilanden voegt de vrouw zich bij den man, hetgeen in Kai alleen bij de *munaba* het geval is. De liederen, die men zingt, behandelen altijd mythische stof, maar zijn gesteld in een zoo onbegrijpelijke taal, dat een vertaling niet kan worden aangeboden (zie p. 260).

Overdag moet de dans worden voortgezet, maar dan is de danslust slechts een flakkerend vlammetje. Meestal is de feestvreugde tegen middernacht het hoogst gestegen, ook bij *munaba*. Daarna trekken zich vele dansers terug, terwijl anderen zich op verschillende plaatsen te slapen leggen. Tegen de morgen ontwaken sommigen weer om zich huiverend te voegen bij degenen, die, of omdat zij tot de naaste familie behooren, of omdat zij daarvoor een belooning verwachten, bezig zijn om met weinig enthousiasme door te dansen tot de morgenstond. De eigenlijke ceremonieele handelingen van de *saira* vinden plaats bij het opkomen van de zon, als de nacht weer in de dag verandert, een gebeuren, dat, mythisch gezien, wordt opgevat als de gedaanteverandering van de vogel-visch (zie p. 254).

Het laatste lied waarmee het nachtelijk gezang besloten wordt, is de *amairano*, morgenzang. Volgens de mythe is dit het lied van een slang, die een jongen helpt in zijn beproevingen, zeer waarschijnlijk de initiandus bijgestaan door den initiatiedemon. De slang neemt den jongen met zich mee de zee op, waarvan hij straks met een vrouw naar zijn dorp terugkeert. De dorpelingen onthalen den slang en ter belooning daarvoor krijgen zij allerlei kostelijke zaken (TEKSTEN, 51).

De morgenzang, die door den verteller van de hierbedoelde mythe als voorbeeld werd gegeven, luidt:

Maine maino. Siriri pumbo. Ranæ sawa. Seri tunie.

Maine maino.

Dit beteekent wellicht: „Laat ons de zee op gaan. Grijpt ze, hoera. Nacht op zee, de heldere diepte. Laat ons de zee op gaan”. Blijkbaar wordt hier bedoeld op de slavenvangst, waarmee de initiatie in verband staat.

Na het zingen der sacrale liederen volgt steevast tegen de morgen de uitstalling en uitdeeling van een (meestal niet groote) hoeveelheid voedsel, tabak en pinang, die deels bestemd is als tegenprestatie voor de door de vrouwsbroer te leveren oude borden, deels als belooning voor de deelnemers ¹⁾.

¹⁾ B. Malinowski veronderstelt, dat een dergelijke voedseluitdeeling (die in de Waropen dan niet aan het begin, maar aan het einde van een feest staat) „imposes an obligation on the others, to carry through dancing, sports, or games of the season”. *Argonauts of the Western Pacific*, p. 209.

Bij de ceremonie, die we hier beschrijven, begon één der aanwezige mannen, toen in de late nacht de laatste liederen werden ingezet, een bamboegeleding, ongeveer een span groot, te snijden. Aan weerskanten maakte hij in het tusschenschot bij de knopen van de bamboe een klein gaatje, zoodat men het door één opening af te sluiten als een soort van primitief pipet kon gebruiken ¹⁾).

Nu zette men de lange bamboe, die ook de vorige dag in de omheinde prauw plechtig is gehaald, schuin rechtop, zoodat hij van de vloer van het middenhuis naar de vliering leidt, op dezelfde wijze als men bij huwelijk met de *embo* doet. Vervolgens sneed men in vijf van de acht geledingen van deze lange bamboe een gaatje en goot daar water in. Daarna werd het reeds gereedgemaakte bamboetje in deze gaatjes gepast. Het water werd tenslotte uit de lange bamboe weer op een bord gegoten.

Nu kwam de zwangere vrouw van Munamberi, voor wie de *saira gold*, binnen en zette zich op een matje op de grond. De moeder van Munamberi nam het bamboetje en blies daardoor op de borsten van een andere zwangere vrouw. Een vierde vrouw, schoonzuster van Munamberi's echtgenoot, die zelf ook zwanger was, maar die reeds eerder gelukkig was bevallen, nam nu een *uwifi*, een sagokoek in het blad van de oebi gepakt, waarin ook een sagopaplepel was gestoken en tikte daarmee even op de borst, nek en rug van Munamberi's echtgenoot, waarbij zij zeide: „*Aninadowako ro una rani-nadoni roini*, moge jou buik goed zijn zooals mijn buik goed is”. Volgens sommigen moet met de lepel een weinig sagopap op de tepels der borsten gestreken worden. Jonge meisjes stelden zich op rondom de vrouw en zongen de *ratara*.

De paplepel uit de *uwifio* wordt later aan een bamboescheut vastgebonden en in het sagobosch neergezet. Als die bamboe begint uit te loopen, wordt de lepel, wederom met een kleine *saira*-plechtigheid, naar huis teruggebracht.

Nu nam men het hierboven vermelde bamboe-instrumentje en het bord met water. Het bamboetje werd met water volgezogen, waaruit het nu door een der zwangere vrouwen in een dun straaltje werd uitgespoten op de

¹⁾ In sommige gevallen schijnt men aan dit instrument wel wat meer zorg te besteden. Zoo toonde men mij een voor eenzelfde *saira* gebruikte bamboe van ongeveer 40 c.m. lengte; in deze bamboe was een stok aangebracht, waarvan de punt paste in een gat in het onderste tusschenschot. Als men nu deze bamboe volgoot met water, en vervolgens de stok uit het gat trok, kwam het water in een straal uit de opening spuiten. De utensiliën voor het ritueel worden ook tot op zekere hoogte als sacraal beschouwd. Dat blijkt hieruit, dat er vaak bezwaar wordt gemaakt tegen het maken van demonstratie-modellen, aangezien dit gevaarlijk wordt geacht voor de jonge menschen, vooral die in den vreemde verblijven. Eerbied impliceert deze opvatting echter allerminst. Bij het probeeren van het hier bedoelde spuitje werd onder algemeen gelach de opmerking gemaakt *imamisusu*, hij pist.

borsten, de nek, de schouderbladen en de rug, dus op de plaatsen waar men ook met de *uwifio* had getikt. Volgens sommigen kan men uit de wijze, waarop het waterstraaltje zich verdeelt, voorspellingen doen t.a.v. het geslacht van het kind¹⁾. Volgens anderen is het bedoeld om de voorouders tevreden te stellen, opdat de geboorte zoo vlot moge gaan als het water afloopt.

Na deze waterbehandeling volgt dan nog de eigenlijke verwisseling van de schort, waaraan het feest zijn naam ontleent, maar dit geschiedt niet in het openbaar.

Tenslotte wordt de balans opgemaakt van de door de vrouwsbroers aangeboden geschenken: eenige oude borden, eenige strengen oude kralen, één schelpen armband en vier kralen.

Voordat wij overgaan tot de beschrijving van een volgende *saira*-episode willen wij eerst trachten vast te stellen wat men bedoelt met de lange bamboestaak, die in de *wundo* wordt opgesteld, leidende naar de vliering.

Op de vliering zit in de mythologie altijd de eerste voorouder²⁾. Daar worden dan ook de schedels van de gestorven verwanten bewaard. De vliering is een der sacrale punten van het Waropensch huis. De bamboe, die we ook bij het huwelijk aantreffen, verbindt dus het middenhuis met de sacrale vlieringruimte. Volgens sommigen is het feitelijk de bedoeling, dat de zwangere vrouw langs de bamboe naar de vliering zal klimmen om „de zon te zien”. Blijkbaar brengt men dus ook deze ceremonie in verband met de kosmische crisis van de dageraad, welke in mythische zin is een gedaanteverandering van de hemelvogel (zie p. 254). Voorts is het kennelijk de bedoeling aan te duiden, dat de bamboe gevuld is met water. De relatie van het water met de hemel ligt voor de hand, want *dora* beteekent tegelijk „hemel” en „regen”.

Nu vinden wij omtrent het gebruik van een bamboe nog eenige merkwaardige mededeelingen in een opstel van J. A. van Balen: „Iets over het doodenfeest bij de Papoea's aan de Geelvinkbaai”. (T.B.G., XXXI). De eerste mededeeling vertelt, hoe de geest van een verslagene door een bamboe heen naar het zielenland werd geleid: „Op een dronkemanspartij was een man doodgestoken, en daar de geest die door een gewelddadigen dood het lichaam verlaat, niet naar den „soeroeka” gaat, maar in de lucht

¹⁾ Dezelfde gedachte vermeldt F. J. F. van Hasselt bij de Noemforen (*sor bin sneri*). Ook op de Banks eilanden. Zie W. H. R. Rivers, *The History of Melanesian Society*, Vol. I, p. 147. ²⁾ Zie p. 272. Bij de Makassaren vindt men op de zolder beelden der voorouders. De Toradja's stellen zich „den Hemelheer voor als verblijf houdende in een kamertje op de zoldering van de woning of de tempel”. A. C. Kruyt in T. B. G., deel LXXX, p. 224.

blijft zweven, moet men dien geest via Roon, op weg naar den „soeroeka” helpen. Een lange boeloeh met bladen en wilde vruchten versierd werd op het droogloopende strand, voor het huis des verslagenen geplant, en gedurende den geheelen dag mocht er geen vuur in de negorij rooken. 's Middags toen het strand droog was, verzamelde zich een menigte volks rondom den geplanten boeloeh, waarbij een groot vuur werd gestookt met nat hout, zoodat een dikke rookwolk opsteeg. Een bejaarde man, die hier als medium optrad, vatte den boeloeh met beide handen vast en begon die eerst langzaam, dan steeds sneller te schudden tot het eindelijk zoo erg werd dat alle versierselen er afvlogen ... Eindelijk kwam er een einde aan 's mans ekstase ... De geest was nu op weg naar den „soeroeka”, daar hij door den boeloeh heen in den man, die den boeloeh schudde was gevaren en na gesproken te hebben, verder den gewonen weg af liep”. (loc. cit. p. 565).

Ook bij een doodenfeest op Roon werd wederom een bamboestaak gebruikt: „Dien dag wordt ook de lange bamboe voor haar doel in gereedheid gebracht. Aan het ondereind worden tegenover en op eenige afstand van elkander acht, dat is ter wederzijde vier, spuitjes van dunne bamboe in dezelfde richting ingestoken in kleine gaatjes, die men met een mesje er in gesneden heeft, terwijl men van binnen al de geledingen tot op de onderste na doorstoot ... Den dag daarop danst men de slangendans, waarbij men zingt „Aja Wakoei, aja Wosei”, hetgeen men ook wel zingt, wanneer men dronken is. Men danst naar het laatste huis uit de kampong. Van dat laatste huis is de achterzijde door een prauwzeil gemaskeerd, terwijl onder dat zeil uit de vroeger beschreven lange boeloeh ligt afhellende naar het strand, zoodat alle spuitjes vlak liggen. Is men nu in de nabijheid van dat achterste huis, dan verandert dans en zang. De dans neemt den vorm aan van de bewegingen eener slang, nu voor- dan achteruit, dan links en dan weder rechts slingerend, terwijl men zingt „Aja Wakoei, aja Wosei”, d.i. „ik ben Wakoei, ik ben Wosei”, wat ook wel door de lieden gezongen wordt als zij dronken zijn van de arak of genever die zij van sommige schepen hebben, of van hun sagoweer. Heeft dat nu zoo eenigen tijd geduurd dan wordt er een vervaarlijk geschreeuw aangeheven door de lieden in het laatste huis en al de toeschouwers, terwijl men tevens zoo hard mogelijk trapt en slaat. Te gelijktijd vliegt uit ieder spuitje in de bamboe een straal water met spaansche peper, en andere heete vruchten gemengd. Zoodra de dansers dit zien, loopen zij als razenden onder luid geschreeuw naar de waterstralen toe en alle drinken van dezen smakelijken drank”. (loc. cit. p. 567, 571).

De laatste beschrijving slaat ongetwijfeld op de dramatisering van de mythe, die in het Waropensch bekend is als de strijd van Kirisi-Aimeri met de slang Ghoiroponggai (TEKSTEN, 33, 34, 35).

De bamboe verbindt dus hemel en aarde¹⁾. Het water, dat door de bamboe stroomt, kan moeilijk iets anders zijn dan het regenwater, zoodat de rook, die er door opstijgt, zeer waarschijnlijk de wolken voorstelt. De bedoeling is blijkbaar, dat de zwangere vrouw door de *dora*, hemel, hemelwater, wordt omhuld, om haar door de geboorte, opgevat als een crisisrite, heen te helpen. De gedachte aan water als drager van sacrale kracht vinden we ook in de *roséamasino*, zielewasser (zie p. 241). De meening van sommige informanten, dat de zwangere vrouw evenals het bruidspaar naar de vliering moet opklimmen „om de zon te zien”, is een verdere aanduiding van de opvatting, dat de vrouw met de sacrale krachten, die de kosmische overwinning van de dag op de nacht bevechten, in contact moet worden gebracht. Het zwangerschapsritueel is dus een sacralisatie-proces, een levensbevorderend ritueel, dat gelijk opgaat met het levensrhythme in de kosmos.

GEBOORTE EN NAAR BUITEN BRENGEN VAN HET KIND

De zwangerschap is een periode van crisis, die haar climax vindt in de geboorte. Na de geboorte wordt in verschillende étappes een desacralisatie-proces uitgevoerd, waardoor moeder en kind langzamerhand hun gewone plaats in het leven kunnen innemen, resp. hernemen. Het heele proces is een geleidelijke opheffing van een afzondering, die haar einde vindt bij het naar buiten brengen van het kind.

De geboorte vindt zooals wij zagen, plaats in de ook voor privaat bestemde, afgesloten hoek in de kamer (*feretei*). Hier moet de vrouw na haar bevalling een aantal dagen blijven zitten; feitelijk acht dagen lang, maar in de praktijk nemen vele vrouwen, vooral bij latere kinderen, dit isolement niet zoo streng op. Zoolang de vrouw in de *feretei* zit, komen elken avond haar vriendinnen en vrouwelijke verwanten om de *ratara* te zingen, waarbij geen mannen aanwezig zijn. De vader moet er voor zorgen, dat de vrouwen tabak en sago krijgen.

Na die acht dagen is er volgens de lieden van Waren een aparte *saira* noodig om de vrouw uit het isolement in de *feretei* te verlossen en haar bewegingssfeer uit te breiden tot de kamers. Het voorhuis mag zij echter ook dan nog niet betreden. Bij deze *saira* moet de vrouw achtmaal om een met bladeren versierde paal heen loopen, volgens anderen er onder door, waarbij een andere vrouw vooroploopt met een stok gewapend. Daarbij

¹⁾ Bij het Biaksche initiatie-ritueel gebruikt men een bamboestaak (*ambober*), waardoor men rook doet opstijgen. „Men meent, dat de zielen der voorouders door de *ambober* gemeenschap kunnen krijgen met deze wereld”. W. K. H. Feuilletau de Bruyn, Schouten- en Padaido-eilanden, p. 105.

zingt men dan volgens den goeroe van Waren, die zelf een Waropense moeder heeft:

Yasoï nda yamaino
Yamaimba sirewino
Sirewino sirewino
Sapi yasoïnda mano
Yamaimba sirewino
*Sirewino sirewino mano*¹⁾.

In Nubuai heb ik deze *saira* nimmer gezien. Wel maken zich ook in Nubuai vele vrouwen eenigen tijd na de bevalling met roet een streep boven de borsten evenwijdig aan de schouders, hetgeen de vrouwen in Waren na deze *saira* zouden doen.

De vrouwen zijn verplicht nog geruime tijd binnenshuis te blijven. Het zwangerschapsritueel voor de vrouw van Munamberi, dat wij hier boven beschreven en naar schatting bepaalden in de zevende maand, werd gevierd van 3 Maart 's namiddags tot 5 Maart 's morgens. Het kind zal ongeveer in Mei geboren zijn. Het was een jongen, die den naam kreeg van een zijner beroemde voorouders: Maseiori. Op 10 April van het daaropvolgende jaar werd de *saira* gevierd voor het naar buiten brengen van het kind, zoodat moeder en kind van Mei tot April, dus een maand of elf, in de bedompte atmosfeer van een Waropense kamer hebben moeten vertoeven. In dien tijd krijgt de huid een vale kleur, waartegen de tatouages scherper afsteken. Men vindt dat bijzonder mooi en beweert, dat de tatouages juist voor dit doel worden aangebracht.

De meeste moeders houden zich vrij nauwkeurig aan de overigens stellig niet aangename afzondering. Slechts bij dwingende noodzaak verlaten zij het huis, bijv. omdat het kind in het eigen huis zoo ernstig ziek is geworden, dat overbrenging naar elders noodzakelijk wordt geacht. Een moeder, die verplicht was deze maatregel te nemen, bleef liever al die maanden in het vreemde huis, ook toen haar kind weer beter was geworden, dan dat zij zich voortijdig naar buiten waagde om naar haar eigen woning terug te keeren. Volgens één der informanten is het eigenlijk nog niet voldoende, dat de vrouw al dien tijd in de kamer blijft, maar hoorde zij oudtijds in de *feretei* te blijven, een ongetwijfeld overdreven mededeeling.

Men heeft een aantal criteria om te bepalen of de tijd voor het „naar

¹⁾ Een vertaling van dit lied blijve achterwege. Wellicht mag men er de woorden *yasoï ndau*, ik werp hem naar buiten; *yamaino*, ik blijf in de prauw wachten; *yamaimba*, ik blijf wachten op; *sapi*, Hibiscus; *sireghi*, doek, in herkennen. Wacht de initiatiedemon tot het kind groot genoeg is om naar buiten gebracht (= naar het bosch gebracht?) en in de slendang gedragen te worden?

buiten brengen" reeds is gekomen. De vrouw moet in isolement blijven zitten (*ioaina sea*, of: *seka*), totdat het kind zijn omgeving herkent (*kugha si iko*, het kind herkent ons), of wel tot het kan zitten, of totdat het tenminste twee tanden heeft.

De eerste maal, dat ik het naar buiten brengen van een kind kon waarnemen, bleek overigens, dat er ook wel menschen zijn, die dit minder serieus opvatten. Het betrof hier een kind, dat stellig nog niet veel ouder was dan één of twee maanden. De deelnemers lieten echter duidelijk uitkomen, dat zij het heele feest een kwasi-vertooning vonden. En omdat er op dezelfde tijd een *munaba* was, waarvoor meer belangstelling bestond, ging het heele feest als een nachtkaaars uit. De bedoeling van den feestgever zal wel in hoofdzaak geweest zijn de moeder zoo snel mogelijk weer in het normale leven te betrekken en aan de sagobewerking te zetten.

Uitgebreid werd *saira* gezongen bij het naar buiten brengen van Munamberi's kind, voor wiens moeder wij het zwangerschapsritueel beschreven. Munamberi, het clanhoofd van Nuwuri, is een voornaam man, die tot de *serabawa* behoort; die ook meer dan eens als koelie heeft gewerkt en bij die gelegenheden een zekere dosis wereldwijsheid heeft opgedaan, plus een aantal duurgekochte trofeeën der Westersche beschaving als linnen pakken, tropenhelmen, parapluies e.d., waardoor zijn aanzien nog aanzienlijk is gestegen.

De beschrijving van het rondroeien van de omheinde prauw kan hier achterwege blijven. Bij elke *saira* doet men daarmede evenzoo. Laat ons aannemen, dat op de boven reeds beschreven wijze gedurende een of meer nachten (en dagen) de *saira* is gezongen en dat wij aanwezig zijn in de nacht vóór het opvoeren van het eigenlijk ritueel. De moeder van het kind, Munamberi's tweede vrouw, vinden wij met den jongen in de kamer naast het vuur op een soort van bale-bale (*kambo*), die met blauw katoen (*rario*) is omspannen, zoodat beiden daar in die omheinde ruimte een nu niet bepaald ruime en frissche verblijfplaats hebben ¹⁾. Evenals bij de omheinde prauw is het blijkbaar niet de bedoeling de ruimte voor onbevoegde blikken af te sluiten, want men kan er gemakkelijk over heen zien.

Voor de *kambo* verscheen in de kille morgen de gebrekkige oudste zuster van Munamberi, Imberusi genaamd, die vanwege haar hooge rug niet in het huwelijk is getreden. Zij had bij zich twee segmenten klapperbast en twee hakmessen. Een andere vrouw droeg een bord met water. Imberusi stak aan elk kapmes een stuk klapperbast, doopte dat in het bord met water en schoof ze over de vloerlatten op de plaats, waar de moeder met haar kind zou loopen. Kijvend en scheldend baande Imberusi, zooals vele van

¹⁾ In Weinami was deze omheining van de *kambo* ongebruikelijk.

haar gebrekkige lotgenooten een energiek en vinnig vrouwtje, zich een doorgang voor moeder en kind, wier weg door de twee kapmessen werd geteekend als door twee ijzeren beenen met voeten van klapperbast ¹⁾.

Op de voorgalerij neemt Foiwai het kind van zijn (classificeerende) zuster over (zie Genealogie I op p. 137) en laat het in een slendang op zijn rug zitten.

Daarna voegt hij zich bij de rij der *saira*-dansers, die nu niet meer eenvoudig in een kring ronddansen, maar de bijzondere formatie aannemen, die wordt aangeduid met de naam *ghoisaira*, slangen-*saira*, waarbij de rij voortdurend een 8-vormige baan volgt.

Foiwai met het jonge kind, dat zich, als alle Waropensche kinderen gewend van de geboorte af in ieders handen te zijn, rustig laat ronddragen, belandt met de kop van de slangenrij in het achterhuis. Hier maakt de rij halt onder toenemend getoeter en lawaai der gongs. De atapdakbedekking wordt een weinig terzijde geschoven, zoodat het morgenlicht over het kindergezichtje glijden kan. Een vrouw veegt het kind over het gezicht met water uit het bord, waarin Imberusi even te voren de stukken klapperbast heeft nat gemaakt.

Foiwai heft nu het volgende lied aan:

Ianima Samanie iana paia

Kiwe ieasanie.

Ianima Wororimui iana wusidana

Kiwe ieasanie.

Ianima Pedei iana mundana

Kiwe ieasanie.

Ianima Aiomirewo iana gharadani

Kiwe ieasanggindekio.

Ianima Maniwurirewo iana rorarie

Kiwe ieasanggindezikie.

Ianima Pandori iana wusina

Kiwe ieasangginiekinie.

Ianima Roarewo iana watamano

Kiwe ieasangginiekinie.

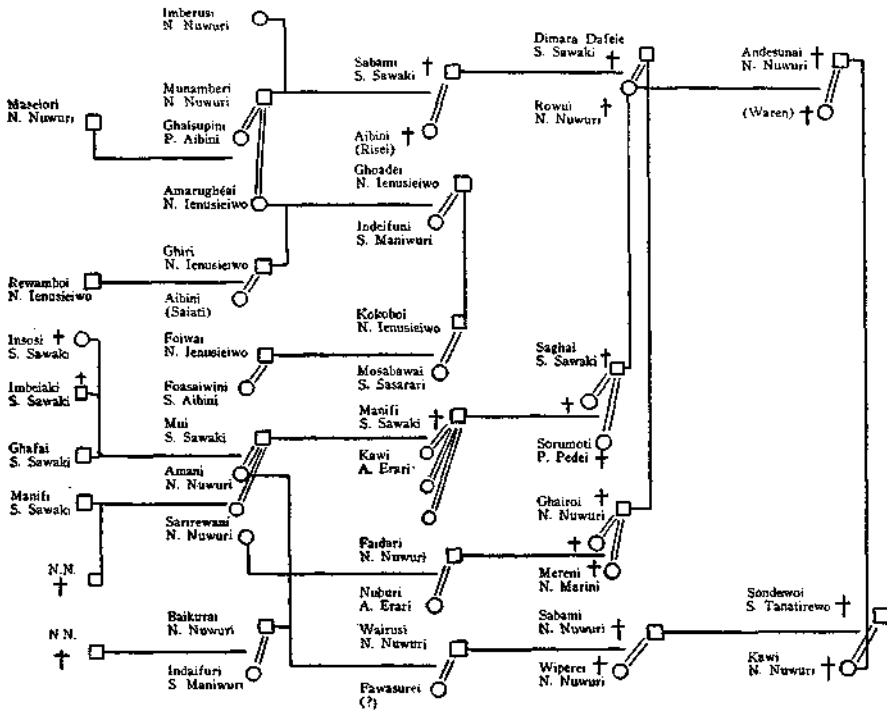
Ianima Maturirewo iana oana

Kiwe ieasangginiekinie.

Ianima Biranderwo iana bararo

Kiwe ieasangginiekinie.

¹⁾ In de Huongolf moesten meisjes bij de initiatie op stukken klapperbast loopen, wanneer zij buiten kwamen. R. Neuhaus, Deutsch Neu Guinea, Deel III, p. 419. De bedoeling is waarschijnlijk ook hier, dat de moeder met haar kind niet met de profane aarde in aanraking zal komen, waarop ook het gebruik van het water wijst.



GENEALOGIE I

Verklaring der teekens:

- — man
- — vrouw
- — afstamming
- = — huwelijk
- † — overleden
- † N. N. — overleden voor de naamgeving

- Hoofdletters — duiden de clan aan; daarachter de naam van de ruma: K. = Kai; A. = Apeinawo, enz.
- () — afkomstig uit een andere kampong.

Hoewel de betekenis van dit lied onzeker blijft, is toch wel duidelijk, dat wordt te kennen gegeven, dat de initiandus nu naar een aantal plaatsen en kafen (*rewo*) kijkt, waarbij telkens verschillende dieren worden opgesomd, die hij voortaan mag eten (*iano*, hij eet). Het refrein beteekent waarschijnlijk: zij zijn er, zijn tanden hier. Opgesomd wordt dan in welke bladeren de sagokoekjes gewikkeld mogen zijn, welke het kind nu mag eten (*gharaidana*, rotanblad; *wusidana*; *mundana*). Voorts *paia* = *fai*a, een bepaalde vischsoort, Mal. bawal hitam (zie p. 90); *rora*, een soort makreel; *watamano* voor *watama*, slijkspringer (?); *oana*, een bepaalde visch-

soort, Mal. kerapoe; *wusina* voor *wusi*, boomkangoeroe (?); *bararo*, kalebas (n.l. met palmwijn?).

Ook al staat de vertaling van het lied niet geheel vast (blijkbaar ook niet voor de Waropeners zelf), het feit, dat bij elke achtereenvolgende *saira* voor verschillende der hier opgesomde voedselsoorten de daarop rustende taboe wordt opgeheven, is in elk geval zeker. Alleen is er geen eenstemmigheid over de kwestie, welke voedseltaboe precies bij elk der episoden wordt opgeheven.

Nadat men nu het kind ook nog in het voorhuis de hemel had laten zien, werd het overgenomen door den vader, terwijl intusschen een *egharo*, een versierd matje, in het voorhuis op den grond wordt uitgespreid als zitplaats voor de moeder. Ze ziet er vermoeid en bleek uit. Er heerscht trouwens ook een geprikkelde stemming onder de vrouwen uit het huis van Munamberi, wier kijvende stemmen ook onder het zingen van de *saira* voortdurend hebben weerklonken. De zusters van Munamberi zijn kwaad, omdat haar broer voor zijn hooge bruidschat zoo weinig terugkrijgt van de vrouwsbroers.

De moeder nam nu het kind over van den vader en zette het op haar schoot met de voetjes in een oud bord. Verschillende oudere vrouwen hadden intusschen een aantal oude kralen tot een snoer geregen en de oude *ghasaiwin* van Pedei telde de moeder voor, wie de kralen precies geschonken heeft, want later moeten ze weer met sago worden betaald.

Nadat nu Munamberi's kind met kralen was versierd, werd het overgegeven aan een der toekijkende vrouwen, die het kind weer onmiddellijk aan haar borst legde, terwijl de moeder een door Munamberi geadopteerd kind op haar schoot nam, dat ook met sieraden behangen werd. Daarna nam ze weer haar eigen kind, welks voeten door den moedersbroer nu met water en zeep gewasschen werden. Waarschijnlijk moet men hier denken aan een wegwasschen van het vuil na de periode van afzondering, voordat men weer in het sociale leven mee kan doen, een gewoonte, waarop ook een bepaalde term uit het rouwritueel slaat (zie p. 177). De moedersbroer deed het echter fout, want hij wilde eerst het rechter- en daarna het linkerbeen wasschen en volgens veler luide protesten moest het juist andersom.

Hiermee was het feest afgelopen. De morgen was echter reeds gehuld in zonnewarmte, voordat de feestgangers aan uiteengaan dachten, omdat er geen accoord was over de geschenkenwisseling. Nominaal heeft de beschaafde Waropensche man slechts een vergoelijkende glimlach over voor dit vrouwengekibbel over de geschenken. Hij is teveel grand seigneur om over de nietigheid van zulke geschenken zooveel omslag te maken. Achtere-loos laat hij het aanvaarden en het wegbrengen dier geschenken aan de vrouwen over. Maar achter deze achteloosheid zit gespannen aandacht.

Daarom blijven ook de mannen talmen in het voorhuis. Want dat de zaak ook hen niet onbewogen laat, blijkt 's avonds als onder de invloed van de palmwijn de tongen loskomen. Dan zijn prompt de mannen bereid om, desnoods met geweld, voor hun belangen op te komen.

HAARKNIPPEN EN AANBRENGEN DER EERSTE BEENRINGEN

Als voorbeeld van deze *saira*-plechtigheid kiezen wij het feest, dat werd gegeven voor den oudsten zoon van Mui, den oudsten representant van het huis Sawaki, die twee episodën combineerde. De omheinde prauwen, de dans der mannen, enz. was weer als bij de andere reeds beschreven ceremoniën. De zoeven genoemde Munamberi fungeerde als initieerende moedersbroer (zie p. 137) en droeg het kind in de slendang bij de *ghoisaira* (dans in slangformatie), op welk tijdstip wij onze beschrijving aanvangen.

Het jongetje had een versierde draagtasch, gevuld met sagokoeken, in de hand. In het voorhuis waren geschenken ten toon gesteld: eenige klappers, een tiental grootere en kleinere borden en een blikken kleeren-trommel. Verder verdienen aparte vermelding de ceremonieele sagokoeken, die waren uitgestald. Deze ceremonieele sagokoeken, waarvoor de wikkelbladeren de dag tevoren in de omheinde prauw gehaald worden, zijn slordige nabootsingen van allerlei voorwerpen. Zoo was er bij deze *saira* een koek, die meestal ook bij andere *saira* wordt gevonden, n.l. de *ghoifi*, slangenkoek, een worstvormig voorwerp, dat in een bord ligt opgerold. Aan geen enkel uiterlijk kenteeken zou men zonder de inlichtingen der informanten kunnen vaststellen, dat deze koek bedoeld is als een conterfeitsel van de mythische slang Waisimaimuni, over wie in het zevende hoofdstuk nog nader zal gehandeld worden. Verder was er een *maghafi*, een sagokoek (*fi*) dus, eenigszins gemodelleerd in de vorm van een sagoklopper (*magha*). Een platte ronde koek van een paar decimeter middellijn heette de *ghafafi*, maankoek; een andere de *mamboifi*, broederskoek.

Nog een ander ritueel voorwerp, dat men op de foto ziet in de handen van een der dansers, is de op pag. 101 reeds genoemde *sabakugha*, tabaksprouw, een samenvlechtsel van in pandanblad gewikkelde rolletjes tabak, dat inderdaad eenigszins aan een prauw doet denken; en de *Saparisabaku*, tabaksmorgenster, op foto 32 zichtbaar als een min of meer stervormig vlechtwerk van dergelijke rolletjes.

Nadat de dans beëindigd was, zette Munamberi zich op de vloer in het voorhuis, en nam het kind op zijn schoot, weer met de voeten in een oud bord. Nu kwam de moedersbroer Baikorei met een aftreksel van *maiwua-*

bladeren, waarmee hij de voeten van het kind wiesch. Eenigerlei ritueele waarde hebben deze *maizoua*-bladeren volgens de informanten niet. Men had ook bladeren van elke andere vloedboschboom kunnen kiezen. Baikorei nam een beenring en trachtte die aan het rechterbeen van het kind te schuiven. Baikorei is daarmee echter niet bepaald handig, zoodat het kind begint te huilen en de ring knapt. Iedereen gaf op de gewone wijze luidkeels advies. Ook de vader, die nauwlettend toezicht hield, bemoeide zich met de zaak, terwijl de moeder, die met de andere vrouwen meer op de achtergrond ondertusschen de *ratarā* zong, bezorgd toekeek, echter zonder in te grijpen.

Bij elke ring, die Baikorei om het been van het kind aanbracht, juichten de omstanders vroolijk „iiiiioo”. Het kind werd nu getooid met allerlei sieraden: om de armen banden van kraalwerk (*koruwangga*) en ook schelpen banden (*saparo*), om de beenen behalve *saparo* ook celluloid ringen (*ponisi*) en kralen banden (*korubo*), om de schouders kruisbanden van kraalwerk (*sare*), om de heupen kralen franje (*foina*) met witte porceleinschelpen (*korombowi*). Toen de ooms van zins bleken het kinderlijfe nog verder te behangen met allerlei opschik, kwam zijn grootmoeder, de moeder van Mui, een opvliegende vrouw, heftig tusschenbeide, zoodat Baikorei er zich schichtig toe bepaalde een paar lokken van het hoofdhaar van het kind af te knippen.

Intusschen was Ghoadei, een classificeerende moedersvader, bij het kind komen staan en telde op de kralen, die het kind om zijn middel droeg, al zijn overwinningen in de krijg en groote daden bij de raak op. Ghoadei is een beroemd strijder, maar het aantal door hem opgesomde namen was zoo groot, dat het ternauwernood aannemelijk is, dat hij zich tot zijn eigen heldenfeiten beperkte.

Het verband tusschen raakritueel en *saira* komt bij verschillende gelegenheden uit. Boven werd reeds vermeld, dat de omheinde prauw juist zoo wordt ontvangen als een succesvolle raak (p. 128). Vroeger bewaarde men de bladeren, waarin de sagokoeken voor het feest gewikkeld waren (*fema*), tot een raaktocht en hing ze dan op in de boomen bij de aangevallen kampong.

TERUGKEER VAN EEN GROOTE REIS

Deze episode behoort in de Waropenstreek tot de minder belangrijke, terwijl zij bij andere stammen, bijv. bij de Noemforen, waar men dit feest *mansorandak* noemt, juist als belangrijk wordt beschouwd. Gewoonlijk wacht men tot er een reis naar de Moor-eilanden wordt gemaakt. Een enkele vindt ook een reis naar Japan al voldoende aanleiding, terwijl het clanhoofd

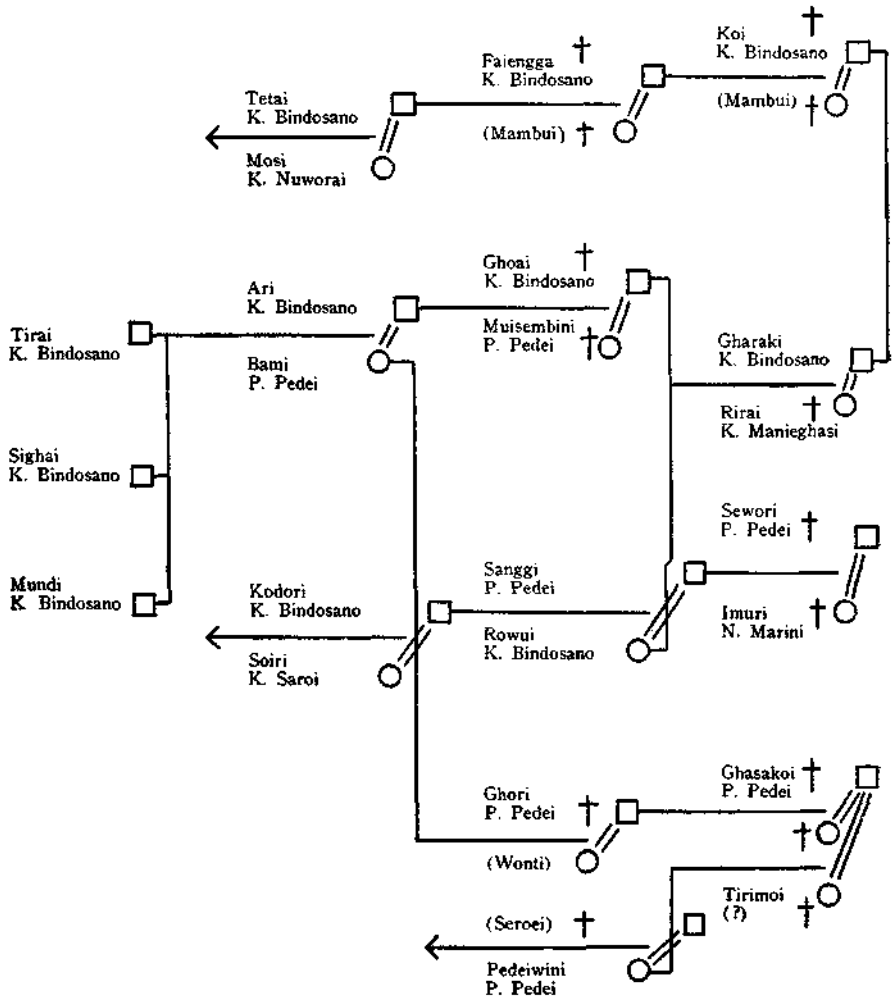
van Apeinawo wachtte tot zijn jongen de gelegenheid kreeg een reis naar Ambon mee te maken. Het zien van nieuwe streken (*siafu*, voor het eerst zien) is voor den reislustigen Papoea een steeds voortgezette initiatie. Wie eenmaal een reis naar Manokwari heeft gemaakt, geldt voortaan als een bereisd man. Deze reislust is ook een van de drijfveeren voor het aangaan van een contract als ondernemingskoelie. Hoe verder de reis naar de onderneming toe, hoe grooter de ambitie om er te gaan werken.

De weinige malen, dat deze plechtigheid werd waargenomen, kon er eigenlijk van een dansfeest haast niet gesproken worden. De initiandus zit gedurende de *saira* op de versierde feestzetel (*kambo*) en stapt er na de morgenzang weer af. Ook nu moet men voorkomen, dat hij met zijn voeten de vloer aanraakt en aangezien hij nu te groot is om gedragen te worden, moet hij in oude borden stappen. Daarna wordt er een nieuwe voedseltaboe opgeheven door den moedersbroer, die hem een stukje kreeft (*aifa*) te eten geeft. Met de wisseling van eenige geschenken is de plechtigheid afgelopen.

In een ander geval werd in het geheel geen *saira* gezongen. De moedersbroer gaf het kind een stukje *aifa* te eten. Daarna werden eenige geschenken gewisseld en was de plechtigheid afgelopen. Zoo mogelijk laat men deze *saira* met een andere samenvallen. Velen doen de zaak zonder feest af evenals dikwijls geschiedt bij het aantrekken van de eerste kleeren. Maar deftig is zooiets natuurlijk niet.

NEUSDOORBORINGSFEEST

Uitvoeriger vermelding verdient nu weer de ceremonie voor het neusdoorboren, de gewichtigste episode uit het ritueel, waarmee de geheele *saira*-cyclus besloten wordt, en die voor alle individuen, mannen en vrouwen, verplicht is. Na deze *saira* zijn de puberteitsjaren afgelopen en treedt de initiandus al spoedig in het huwelijk. Vroeger droeg men een pen (*burinie*) in het neustusschenshot, ongeveer 15 cm lang, gewoonlijk uit schelp geslepen. Soms deed een slagpen van de casuaris dienst. Tegenwoordig is het dragen van dit neusversiersel in onbruik geraakt, maar de neusdoorboring zelf blijft gehandhaafd. Evenals bij andere ritueelen kan men naar eigen verkiezing uitbreiden of beperken, maar de ceremonie blijft in de Waropensche waardeering als belangrijk gelden en ook als uitermate plechtig, vooral wanneer zij culmineert in de fakkeldans. Als leidraad volgen wij het verloop van deze *saira* zooals zij werd opgevoerd voor twee broers van ongeveer 15 en 17 jaar uit de *ruma* Bindosano, clan Kai, genaamd Sighai en Tirai.




GENEALOGIE II

Voor verklaring der teekens zie p. 137.

Over de inleidende ceremoniën, de omheinde prauw, de dans e.d. hoeft thans niet meer gehandeld te worden. Alleen verdient nog vermelding, dat bij deze *saira* de prauwen der vrouwsbroers bij hun aankomst voor het huis van den feestgever begroet werden met vertoon van vijandigheid en een regen van ongevaarlijke projectielen, stukken sagobladerf, stukken klapperbast enz. Dergelijke uitingen van ceremonieel antagonisme tusschen de vrouws- en de mansbroers werden overigens ook wel bij andere *saira*-

plechtigheden waargenomen, en zijn dus niet een typische eigenaardigheid juist van deze episode.

Wanneer tegen het ochtendkrieken in slangenformatie wordt gedanst, stelt elk der beide initiandi zich op naast een moedersbroer, die een tip van de slendang welke hij draagt, over de schouder van zijn zusterszoon slaat, waarmee klaarblijkelijk te kennen moet worden gegeven, dat de initiandus als een kind door den initiator gedragen hoorde te worden. Opmerkelijk is voorts het optreden van een aantal zusters der initiandi. Eén loopt er achter elk van hen en drukt hun een *patu*, een fuikvormig versiersel, als een soort van kroon op het hoofd (zie p. 154). Een andere zuster draagt vóór de initiandi een met kraalwerk versierde boog uit. Eén meisje draagt de *Sapainara*, de morgensterfakkels, een toorts van ongeveer een halve meter, in deze

vorm . Weer een andere draagt een ceremonieele sagokoek van ± 60 cm lengte met de naam *famafi*, plankenkoek, een nabootsing van de met snijwerk versierde plank, waarop vroeger de initiandi zaten. En een andere de *foiesarafi* (*foisara* is de band waarmee in de sagospoeltrog de zeef voor het uitwasschen van de sago wordt bevestigd). Overigens werd bij deze *saira* weer niet, zooals bij andere feesten, waargenomen een versierde *fiaisari*, een stamper waarmee de bewerkte sago vast in de bladerenverpakking wordt aangestampt. Het was trouwens ook voor het eerst bij deze *saira*, dat niet de mannen, maar de zusters der initiandi met de rituele voorwerpen rond-dansten.

Met bijzondere trots toonde men een zoogenaamde *damafi*, een koffertje gevuld met sagokoeken, waarvan het dak kan worden opgeklapt, in elkaar geknutseld uit sagobladnerf. In Weinami werd beweerd, dat men vroeger ook nog een *buiifi*, tritonschelpkoek, had gemaakt en voorts een *iawaiifi*, schildkoek. Zulk een *iawaiifi* was speciaal voor de neusdoorboring bestemd. Eerst werden onder feestelijk gezang de voor de bereiding van deze koek benodigde klappers door de vrouwen geraspt; daarna werd er een stellage midden in het dorp opgericht, waarop de *iawaiifi* werd geroosterd, ook weer onder gezang. Als de vrouwen de koek omkeerden, juichten alle aanwezigen luidkeels „*iiii*”.

Nadat de dans in het middenhuis was afgesloten, voegden zich alle mannen bijeen op de voorgalerij om de fakkeldans te dansen. Dit is één van de weinige godsdienstige plechtigheden, waarbij ook de Waropeners zelf, die over het algemeen nogal platvloersche opvattingen hebben van godsdienstige zaken, duidelijk getroffen blijken te zijn. Deze dans en een bepaalde ceremonie uit het doodenritueel duiden zij zelf ook steeds weer aan als bijzonder indrukwekkend.

Inderdaad heeft deze ceremonie ook voor de toeschouwers een zekere beking. Wie uit het bedompte huis met zijn prikkelende rook en zijn benauwde uitwaseming van zwaar transpireerende, met klapperolie ingewreven dansers en danseressen naar buiten treedt, voelt de koele morgenwind als een verkwikking. Het water schiet voort in de nimmer eindigende stuwung der getijden. De zon komt rood op de boschrand liggen, met overal pasteltinten, in een raam van zwartgroen vloedbosch. Nu ontsteken de jonge mannen hun morgensterfakkelt, welks vlam flakkerend boven de donkere hoofden der dansers op en neer deint. IJl en plechtig klinkt het gezang door de stille kampong. Men zingt de volgende *rano*, genaamd „optellen der zeemonsters” (*kikeaka anangghigha*).

Umao Saparigha umao.
Kasimbeghare Sapari kasimbe-
ghare.

Umao Ombaibai umao.
Kasimbeghare Ombaibai kasimbe-
ghare.

Dama rauo saia saiduio.

Saidui saia saimanio.

Iapina sandaso, anano Sowoi,
iapina sandaso.

Mbarine mbambarine.

Anano Sowoi.

Iapina sandaso, anano Woradauni
iapina sandaso.

Mbarine mbambarine.

Iapina sandaso, anano Waisimai,
iapina sandaso.

Mbarine mbambarine.

Anano Waisimai.

Anano Worodauni

Dama rauo saia saiduio.

Saiduio saia saimanio.

Iapina sandaso, anano Sareri,
iapina sandaso.

Mbarine mbambarine.

Anano Sareri.

Dama rauo saia saiduio.

Saiduio saia saimanio.

Iapina sandaso, anano Ghéarina,
iapina sandaso.

Mbarine mbambarine.

Anano Ghéarina.

Mbambarine.

Mbarine mbambarine.

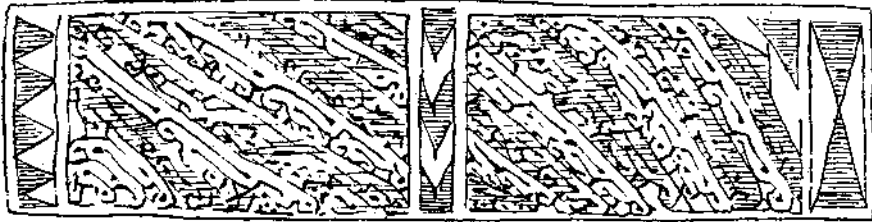
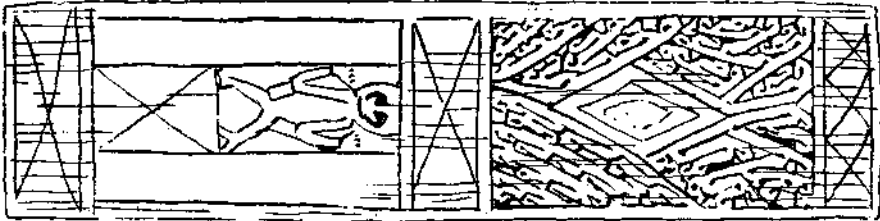
Dama rauo saia aghakie.

Mbarine mbambarine.

Saiaghakio.

De vertaling van dit lied plaatst ons weer voor vele vraagteekens. Vast staat in elk geval, dat eerst *uma*, ster Sapari, de morgenster, en een andere ster, genaamd Ombaibai worden vermeld, waarvan men misschien wil zeggen, dat zij roode spiegels (*kasino reghare*) zijn. Voorts is er sprake van een *dama*, jongelingshuis, *rauo*, zeewaarts. Volgens de informanten dient hier gedacht te worden aan een mythische *dama*, die op één paal stond en 's morgens naar zee trok, om 's avonds weer op eigen gelegenheid zijn plaats op te zoeken in de kampong. Deze *dama* wordt in verband gebracht met de *dama* van de clan Pedei, die vroeger naast de rivier Ghaipono stond, en welks

naam nog is bewaard gebleven in de naam van de *ruma* Saidui, die nu op deze plaats staat. De naam Saidui zou verband kunnen houden met een woord **saro*, dag en een woord *du*, onderduiken. Het woord *saia* slaat volgens de informanten op het licht van de fakkel. Misschien beteekent ook *saimani* ochtend. Het lied noemt nu een aantal *anano* of *rina*, zeemonsters: Sowoi, Woradauni, Sareri, Ghéarina en Waisimai. Worodauni is het mannelijk zeemonster, dat voor in de kampong vertoeft. Waisimai vinden we als slang bij de initiatie. De *ghéa* is één vogel, die de wisseling der seizoenen



Zitplank voor den initiandus; lengte ongeveer 70 cm

aangeeft. Het heet, dat zij opduiken (*iapina*). Wij wagen de veronderstelling, dat men weer te denken heeft aan de gedaanteverwisseling van de mythische vogel-visch, die plaats vindt bij het opgaan van de zon. Daarop zou ook het gebruik van de fakkel kunnen wijzen.

Nadat nu het lied „optellen der zeemonsters” gezongen was, kon men overgaan tot de eigenlijke ceremonie. Daartoe namen de beide initiandi plaats op een bruingeveerd kleerenkistje met slot (*burua*), dat in de moderne tijd gebruikt wordt als feestzetel, in plaats van de ouderwetsche, met snijwerk versierde plank. Ook bij huwelijken dient dit zeer gewaardeerde teeken van rijkdom als eerezetel voor bruid en bruidegom. De sleutel van deze kist dragen de gelukkige bezitters dikwijls demonstratief aan een touwtje om de hals. De met snijwerk versierde plank werd vroeger niet eenvoudig op de vloer gelegd, maar op een ceremonieele feestzetel (*kambo*). De *kambo* is

een soort van vierkante tafel, waarvan de vier pooten, die dikwijls eenigszins bewerkt zijn, een eindweegs boven het blad uitsteken. Bij de Noemforen vermeldt F. J. F. van Hasselt in zijn woordenboek (M.S.) „*kamboja*, slaappleaats voor ongehuwde mannen in een Papoe-woning”. Inderdaad slapen er op de Waropensche *kambo* ook wel eens jongelui, maar niet omdat de *kambo* daarvoor aangewezen is, doch eenvoudig omdat hij een geschikte rustgelegenheid biedt. Meestal wordt er, als de *kambo* gebruikt wordt bij ceremoniën, een matje of een bultzak op uitgespreid.

Ook bij de hier beschreven ceremonie staat de kist weer boven op een matje. Daarop zitten de twee initiandi apathisch voor zich uit te staren, zooals de meeste Waropeners doen, als zij bij een feest in het centrum van de publieke belangstelling staan. Rari, een jonge vrouw uit Nuwuri, die hier was ingetrouwd, staat achter hen opgesteld als secondante. De moedersbroer Kodori is de aangewezen man om de eigenlijke operatie der neusdoorboring te verrichten. Hij verklaart echter, dat hij de vereischte koelbloedigheid mist en bepaalt er zich daarom toe de *kowai*, vogelpijltje, waarmee de operatie verricht zal worden, vlak voor de neus der patienten aan te spitsen en op de punt van zijn duim te probeeren.

Daarom draagt hij zijn werk over aan Tetei, die de (classificeerende) vader der jongelui is. Ook deze werkt overigens, te oordeelen naar de gezichten der initiandi, niet bepaald pijnloos, als hij poogt met de *kowai* het neustusschenschot te doorboren. „*Korako, korako*” (het is hard), mompelen de omstanders, terwijl zij zich griezelen afwenden. De jongelui doen hun uiterste best om zichzelf te bedwingen bij de ongetwijfeld vrij pijnlijke behandeling, en al lukt hun dit ook slechts ten deele, hun gesmoorde kreten gaan in elk geval verloren in een hevig geraas van op elkaar geslagen klapperdoppen, getoeter op de Tritonschelp en gebonk op de trommel. Nu heffen allen een luid gejuich aan: „*iiiiioo*”. „*Moka*” (afgelopen), zucht een der omstanders, verlicht ademhalend.

Kodori onderzoekt nog even de ooren van het kleine zusje Mundi, dat het tooneel met groote schrikooogen heeft staan aanzien, maar zij blijken tot haar groote verlichting reeds doorboord te zijn. Het is namelijk het voordeeligst en voor de patient het aangenaamst, als men de operaties kan combineeren. Bij een andere gelegenheid werden eerst bij een meisje neustusschenschot en ooren doorboord, daarna bij een jongen de neus en bij een derden, kleineren jongen alleen de ooren¹⁾.

Na de operatie blijft een stukje van de gebruikte *kowai* in de gemaakte

¹⁾ De aandacht zij gevestigd op het feit, dat ook de vrouwen werden geïnitieerd. Zie p. 285.

opening zitten. Later wordt dit stukje *kwai* voorzichtig vervangen door een dikker stokje, totdat op den duur een opening ontstaat, waardoor men gemakkelijk een niet te dik potlood zou kunnen steken. De patient krijgt een brandend gevoel in de neus; daarom blaast Tetei er op. Bij een andere gelegenheid gebruikte men daarvoor een versierd waaiertje, nadat men eerst de initiandi een stukje gloeiende kool onder de neus had gehouden ¹⁾.

Bij deze laatste gelegenheid werd de initiandi ook een klapper boven het hoofd stukgeslagen, die daarna haastig naar buiten wordt gebracht, in het water afgespoeld en door de aanwezigen opgegeten. Ook had men toen den initiandus een snoer kralen om de hals gehangen, dat later werd doorgesneden en aan de moedersmoeder gegeven. De moedersmoeder gedroeg zich kwasi-woedend, omdat de *saira* voor haar kleinkind naar haar opvatting te lang was uitgesteld. De vrouwsfamilie is, zooals wij boven reeds vermeldden, altijd het meest agressief, omdat zij (aldus de informanten) het diepst „beschaamd” wordt gemaakt door een stagnatie in de ruilrelatie. Zij durft dan ook niet bij andere menschen op feesten verschijnen, en daardoor weigeren op hun beurt die andere menschen ook weer op háár feesten te komen.

Terwijl nu Tirai en Sighai nog met pijnlijk vertrokken gezichten op hun kleerenkistje zitten, verschijnt er een andere moedersbroer met een *manggoti*, een stokje van ongeveer een halve meter, waarop een aantal witte veertjes geprikt zijn. Zulk een *manggoti* is een kam, die vroeger de beroemde strijders mochten dragen bij de *saira* om daarmee hun overwinningen door evenzoo veel witte veertjes in het openbaar te toonen. Deze bijzondere *manggoti* is een erfstuk van een reeds overleden beroemd strijder. Met deze kam in de hand richt zich nu Adori, de moedersbroer, tot de aanwezigen en roept: „*Tinawuaramuo. Ineni...*” (Zwijgt stil. Dit is...) — volgen een aantal namen van de overwonnenen, waarbij elk veertje dus een naam voorstelt. Dit is nu echter maar een schijnvertooning, want Adori is nooit meer op raak geweest. Daar zijn toespraak in gelach en geschreeuw verloren gaat, zet Adori zich ietwat verlegen neer op de grond en troost zich met een stuk van de *famafi* (sagokoek), die hem is toebedacht.

Intusschen verschijnt er een der familieleden met sagobrij, op een bepaalde wijze met klapper toebereid, en een zekere vischsoort (*koipo*, een soort horsmakreel). Op deze spijzen rust nu voortaan voor de geinitieerden geen taboe meer. Volgens sommigen was ook de *rora*, soort makreel, en de

¹⁾ Bij de Biakkers wordt de initiandus beroekt. W. K. H. Feuilletau de Bruyn, Schouten- en Padaido-eilanden, p. 104. — Bij de Kiwai worden de jongens met vuur in contact gebracht, wanneer zij de sacrale *mimia*-steen voor het eerst mogen zien. Rep. Torres Straits Expedition, Deel I, p. 214.

eni, schildpad, tot nu toe voor de initiandi taboe, maar volgens anderen is deze taboe al eerder opgeheven (zie p. 138).

Hiermee is de *saira* nog niet afgelopen, want de initiandi moeten nog acht dagen in isolement zitten, waarvoor men de eigenaardige uitdrukking bezigt: *oai suno*, in de diepte zitten. Het schijnt, dat niet iedereen zich aan deze verplichting houdt, want verschillende personen, ook van adellijke stand, beweerden, dat zij deze afzondering niet hadden meegemaakt. In Napan meende men, dat deze gewoonte vroeger wel had bestaan, maar enkel, omdat de initiandi toch te veel pijn lijdten om buiten te komen. In elk geval hebben Tirai en Sighai nog de vereischte acht dagen „in de diepte gezeten”. Veel belangrijks schijnt zich in deze periode niet af te spelen, want na veel navragen wist men alleen te vermelden, dat de initiandi weleens raad krijgen over verschillende spijzen, die zij moeten vermijden en over het sexueele verkeer, bijv. dat men niet teveel pap moet eten direct na het huwelijk, omdat men anders veel zal moeten urineeren. Het eenige wat men nu nog aan de initiandi opdraagt, is dat zij zooveel mogelijk onopgemerkt moeten blijven. Zij moeten fluisterend spreken en mogen niet naar buiten komen om te urineeren, maar doen dit door een bamboe¹⁾. Een moedersbroer, volgens sommigen een oudere broer, moet hen oppassen en raad geven.

Na acht dagen wordt nu dit isolement opgeheven met een kleine plichtigheid (waarbij ik niet aanwezig was). Een aantal mannen zingen in de achtste nacht een *saira* en stellen zich na het beëindigen van de dans op voor de kamer, waarin de initiandi zitten. Daarna komt de vadersbroeder of de vaderszuster naar voren en vraagt: *Arinasanai Sarakanie?* Heet je Sarakani? Hierop klinkt het antwoord: *Io*, ja. Dit antwoord komt niet uit de mond van den initiandus zelf, maar uit die van iemand anders, die zich daartoe tijdelijk verbergt in het geboomte achter het huis. Men heeft de keuze uit twee namen, voor mannelijke initiandi Sarakani voor den oudsten en Andeimoiwai voor den jongsten broer; voor vrouwelijke initiandi Wisopi voor de oudste en Winori voor de jongste zuster. In dit geval kreeg dus Tirai de naam Sarakani en Sighai die van Andeimoiwai. Omdat er slechts twee namen zijn, is het (aldus de informanten) het beste om nooit meer dan één broeder- of zusterpaar tegelijk te initieeren. Wat men met deze benamingen bedoelt is niet duidelijk. In elk geval worden ze in het gewone leven dikwijls gebruikt.

¹⁾ Soortgelijke gewoonten, ook opsluiting van den initiandus, vindt men bij de Biakkers. W. K. H. Feuilletau de Bruyn, Schouten- en Padaido-eilanden, p. 104 s.g. Zie ook J. L. D. van der Roest, Uit het leven der bevolking van Windessi, T.B.G., deel XL, p. 156.

NAAMGEVING, TANDENVIJLEN EN TATOUAGE

Op deze plaats willen wij een korte uitweiding geven over de namen der Waropeners, hoewel de naamgeving bij deze stam niet in het ritueel geinstitutioneerd werd zooals dat bij andere volkeren vaak het geval is. Iedere Waropener heeft minstens drie namen, waarvan de eerste zijn eigenlijke naam, *nasana barwa*, groote naam, is, waarbij iedereen hem kent. Men streeft er naar zooveel doenlijk de namen van de overleden *ruma*-leden te bewaren, zoodat volgens velen het kind de naam van den vijfden voorouder in mannelijke lijn moet dragen. Uit de genealogieën blijkt dit echter niet. Alleen komt in één *ruma* dikwijls dezelfde naam voor, doordat men bijv. aan een kind graag de naam geeft van een vroeger gestorven broertje of zusje. Volgens sommigen is de vadersvader de aangewezen persoon om na de *saira* voor het naar buiten brengen de naam van het kind vast te stellen.

Naast de „groote naam” heeft ieder nog twee andere namen, die voornamelijk troetelnamen zijn, welke de moeder gebruikt. Met dien verstande, dat een naam, die bij de eene persoon als eerste wordt gevonden, bij een andere tweede of derde kan zijn. Zoo heette een mijner informanten Adori Rafeterei Dedui, en een andere Dusi Manupi Makodai. Hoewel er dikwijls verscheiden personen zijn met dezelfde hoofdnaam, tracht men toch zooveel doenlijk te voorkomen, dat twee levende personen terzelfder tijd dezelfde combinatie van namen dragen. Zoo zijn er wel verscheidene personen met de naam Ghafai, maar er is slechts één Ghafai Narowuni en één Ghafai Munumberi. Als men iemand bij zijn tweede naam noemt, maakt men hem verlegen. Die naam wordt speciaal door de moeder gebruikt. Toen Dusi Manupi Makodai nog een kind was, zong zijn moeder hem in slaap met de woorden: *Manupi ienako* (Manupi moet slapen) en gebruikte zij niet de naam Dusi.

Sommige namen gelden als deftiger dan andere. Zoo heeten deftige vrouwen dikwijls Maindidai, Sarafai, Remoki, Bisarai, Sodafoni, of wel een samenstelling met het Ternataansche *boki*, prinses: Bokironai, Bokiraghai. Onze Noemfoorsche kokkie werd door de Waropeners Insosi genoemd, een naam, waarmee zij niet erg ingenomen was, omdat die naam wel past voor een vrouw van stand, maar speciaal voor een oudere. Eenige veel voorkomende namen zijn:

Vrouwen

Akai, atap
Anderifu, vreemdelingenpinang
Aubini, spookvrouw
Dimbarowui, tasch met oorringen

Mannen

Bawai, groote
Fafai, stronk
Ghafai, maan
Ghairoi, benedenloop

Ghafairari, maanschort	Ghéai, bep. vogel
Ghoabini, Binnenlandsche	Kambi, geit
Korai, buideldier	Kowui, suikerriet
Masai, middenpaal	Kukui, kruimel
Mereni, zachte	Maghai, sagoklopper
Mosabawoi, waardevolle kraal van adellijke vrouw	Mambeghai, kraai
Sairabini, <i>saira</i> -vrouw.	Nafai, strand
Suai, scrotum	Semai, spook, soeangi
Suibai, testis	Sireghi, doek
Susibawai, grootborst	Umesi, huishagedis, tjitjak
Umai, ster	Unai, hond
Unai, hond.	

Bij zijn tweede of derde naam kan dus iemand in het gewone leven niet genoemd worden. En omdat er veel menschen zijn met eenzelfde groote naam, moet men tot het gebruik van bijnamen zijn toevlucht nemen. Als er iemand is met de namen Ghafai Narowuni Maninei en een ander Ghafai Munamberi Rakoi, moeten zij beiden genoemd worden bij de hoofdnaam Ghafai, omdat de tweede en derde naam in de omgang niet gebruikelijk zijn. En om nu den eenen Ghafai van den anderen te kunnen onderscheiden, krijgt dan de één bijv. de bijnaam B toen juist van Batavia had gehoord, en de ander krijgt de naam Roudi, omdat hij een reis heeft gemaakt naar de kampong van die naam. En een oud man, die de hoofdnaam Dumoi droeg, noemde men ter onderscheiding dikwijls Dedui naar zijn overleden vader. Wie eenmaal kinderen heeft gekregen wordt dikwijls aangesproken als Vader of Moeder van (met de naam van het eerstgeboren kind), bijv. Insosimai, Vader van Insosi, of: Maindidinai, Moeder van Maindidai. Vaak heeft men aan al die namen nog niet voldoende en dan moet een persoonsaanduiding gecompleteerd worden met de opgave van *ruma*-lidmaatschap, naaste verwanten enz., zoodat het voor de waarnemer lang niet altijd eenvoudig is in de veelheid van namen zijn weg te vinden. Vooral in de mythologie levert het groote aantal namen, waarmee de verschillende figuren worden aangeduid, vele moeilijkheden op. Zoodra de Waropeners met de doop overgaan tot het Christendom, vervangen zij hun heidensche namen door Christelijke, dikwijls Bijbelsche, aangepast aan de eischen van het Waropensche klanksysteem.

Ook het tandenvijlen is bij de Waropeners niet in het ritueel geïnstitueerd. Jongens of meisjes, die daar lust in hebben, kunnen zich de tanden op het snijvlak glad laten schuren met een stuk puimsteen. Degene die deze diensten bewijst, moet met een klein geschenk worden beloond. Men

zegt, dat het na het schuren der tanden aanbeveling verdient, geregeld pinang te kauwen, omdat men anders tandpijn krijgt. Mooi vindt men vrij sterk afgeslepen, zwarte tanden, en het witte gebit, waarop de Euro-peaan zooveel prijs stelt, leelijk.

Tenslotte zij nog herhaald, wat reeds op p. 26 vermeld werd, n.l. dat ook het aanbrengen van de tattooage buiten het ritueel staat. Een ontologische mythe over deze gewoonte is bijv. niet gevonden.

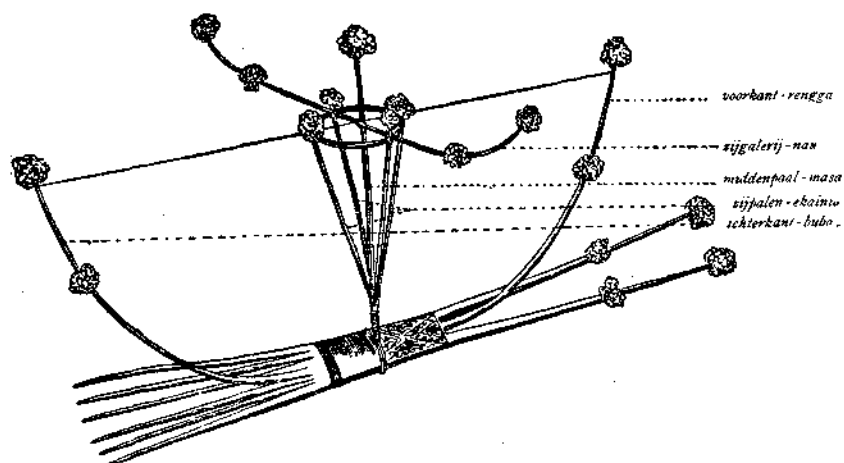
DAMA, JONGELINGSHUIS

De episodes van het Waropensch levensritueel vertoonen het klassieke beeld van een initiatieritueel, dat ook in vele andere culturen, vooral uit dit deel van Oceanië, bekend is. De rol van den moedersbroer, de successieue opheffing der voedseltaboes en de straks te bespreken mythen omtrent de initiatieslang, zijn voor een maatschappij met een clansysteem als het Waropense duidelijke trekken van deze sociale structuur. Dikwijls vinden we in het ritueel, dat de crisisperiode tevens is een tijd van afzondering van de profane wereld. Een proces van geleidelijke desacralisatie heft dan deze afzondering weer op. Zoo zagen we bij de geboorte, dat moeder en kind geruime tijd binnenshuis moeten blijven en bij het naar buiten komen nog bijzondere maatregelen nemen om de aanraking met de grond mogelijk te maken.

Aangezien het initiatieritueel gewoonlijk nauw samenhangt met het sexueele leven, zooals prof. K. Th. Preuss in zijn geschriften heeft uiteengezet, neemt men bij vele volkeren ook bijzondere maatregelen in acht om den initiandus in het initiatieritueel aan contact met de vrouwenwereld te onttrekken. Nu wordt de Waropense *saira* inderdaad door dansende mannen gezongen, maar een afzonderlijke mannenorganisatie, die er nauwlettend voor waakt, dat haar doen en laten geheim blijft, vormt de groep der *saira*-dansende mannen toch niet. De meisjes nemen aan de dans wel geen deel, maar kunnen toch zonder bezwaar alles waarnemen. Op de Moor-eilanden mogen bovendien de meisjes wel meedoen, terwijl bij een der bovenbeschreven *saira* zelfs de zusters van de initiandi optreden in het ritueel. Een clanheilgdom zooals dr Rassers dit beschrijft in zijn studiën over het tooneel — een afgesloten, meestal omheinde, voor ongeinitieerde vrouwen en kinderen streng verboden ruimte buiten het dorp, dus in het bosch of in de bergen — is hier onbekend.

Daar staat anderzijds weer tegenover, dat moeder en initiandus in de op p. 135 beschreven *saira* op een o m h e i n d e rustbank zitten en dat bij het *saira*-ritueel de met bebladerde takken uitgeruste dansers in een o m h e i n-

de prauw bij het huis verschijnen. Bovendien treedt de vrouw in het ritueel steeds meer op de achtergrond; bij de *saira* voor de geboorte speelt de man nog vrijwel geen rol; bij het naar buiten brengen houdt de moeder haar kind nog in haar armen, maar daarna gaat het over naar haar broer, terwijl zij zelf niet meer naar voren treedt. In het licht der door dr W. H. Rassers ontwikkelde theorieën rijst bij het waarnemen van de omheinde prauw en de omheinde *kambo* en het alleen optreden van mammen onmiddellijk de vraag, of het Waropensch initiatie-ritueel ook het van elders zoo bekende isolement van een sacraal, omheind clanheilgdomekend heeft.



Damasura, feestkam; hoog 25 cm; lang 60 cm; bamboe, versierd met rood en blauw katoen

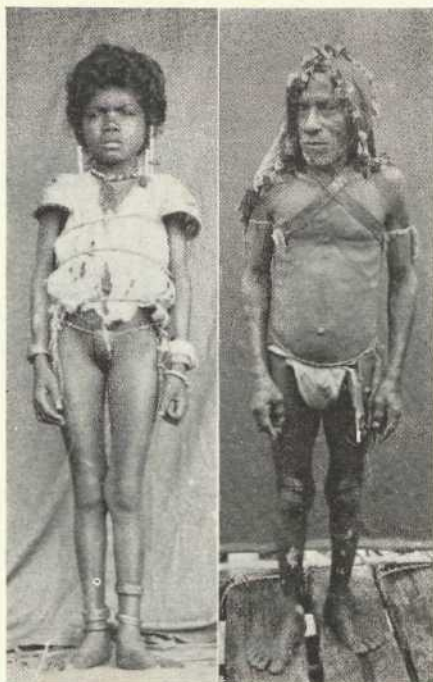
Een eerste aanwijzing bracht de toevallige vertooning van een eigenaardige feestkam, die vroeger volgens de informanten door *serabarwa* bij *saira*-ceremoniën werd gedragen, n.l. de *damasura*. Deze *sura*, kam, is gemaakt naar het schema van een bepaald gebouw, *dama*, n.l. met één *masa*, middenpaal, en vier *ekainio*, dakdraagpalen, die kegelvormig tegen de middenpaal zijn opgesteld. Aan de zijde, waar de kam in het haar gestoken werd, had zij één tand, welke *bubo*, achterkant van het huis, heet, en aan de andere zijde één tand, welke de *rengga*, voorkant van het huis, voorstelt. Het opgebogen bamboetje, loodrecht op de lengterichting, is de *nau*, zijgalerij. Men moet zich voorstellen, dat het model van een *dama*-constructie, voorgesteld door de hierbij afgebeelde *damasura*, op zijn kop staat. De rosetjes van rood en blauw katoen zitten dus op de plaats waar bij een echte *dama* de palen in de grond steken. Bij verdere navraag bleek deze *dama* een voorstelling te zijn van een gebouwtje, dat eenige tientallen jaren geleden nog in



34. De rij der dansende mannen (Moor-eilanden)



35. De moedersbroer legt de eerste beenringen aan



36, 37. Rouwdracht



38. De doode wordt naar de bijzetplaats gebracht

verschilende Waropensche kampongs voorkwam en dat bestemd was als verblijfplaats voor de ongehuwde mannen¹⁾.

Men herinnerde zich in Nubuai, dat er naast de *seraruma* van elke *da* zulk een *dama* was opgetrokken, behalve in de clan Nuwuri. In Mambui heeft men echter, volgens de lieden van Mambui, slechts één *dama* gehad voor beide clans, die bij de *seraruma* van Ghopari heeft gestaan. In Weinami had men er twee, één boven in de kampong, geheeten Saiwini, voor de lieden van Warami, en een andere, Somari geheeten, beneden, voor de lieden van de *da* Waratanoi²⁾. In de oude kampong aan de Woisimi, waar men overigens niets wist van een wijkorganisatie, zouden de *ruma* Samberi en Wokuai een *dama* gehad hebben met de naam Kowei Warami en de *ruma* Marani een *dama*, Saiwini geheeten.

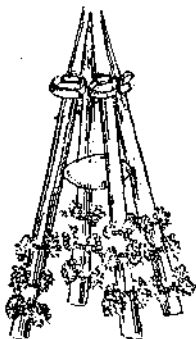
In Nubuai heeft naast de *seraruma* Pedei een *dama* Saidui gestaan, die o.a. in het lied „optellen der zeemonsters” genoemd werd (zie p. 144). Deze *dama* heet naar een mythisch prototype, dat 's morgens op eigen kracht naar zee en 's avonds weer evenzoo naar land voer. In de mythe, die het samenkomen van mannen en vrouwen beschrijft, wordt verhaald, dat de boschbewonende vrouwen de zeevarende mannen aantroffen in een *dama*, waarin zij leefden met een grootvader, die op de vliering verbleef. Deze *dama* kon blijkbaar, evenals de *dama* Saidui, drijven, want de vrouwen wierpen een touw uit en haalden daarmee het gebouwtje aan. De *dama* stond slechts op één paal en daarom wilde het varken, dat de vrouwen de weg had gewezen naar de zee, er niet in blijven (TEKSTEN, I, 2, 29).

Een andere maal vonden wij de *dama* op een *saira*-feest in de vorm van een *damafi* (zie p. 143). Men beweerde, dat deze *damafi* een kegelvorm zou hebben, maar het gedemonstreerde voorwerp bleek eenvoudig te bestaan uit een koffertje van sagobladnerven met een zadelvormig dak met een opening er in, waardoor de sagokoeken eruit gehaald konden worden.

Feesten werden er — zoo zeiden de oude menschen — in de *dama* niet gegeven. Daarvoor was het gebouwtje trouwens ook te klein. Snijwerk was er ook niet, noch aan de palen, noch aan de deur. Het was alleen een slaappleats voor de ongehuwde jonge mannen, waar zij ook hun trommels konden opbergen en waar zij op de voorgalerij konden zitten praten en pruiimen.

¹⁾ Zie de afbeelding op p. 157. ²⁾ Deze *dama* zijn in 1887 nog door F. S. A. de Clercq gezien en beschreven. Volgens de Clercq zijn er behalve de *damaoe* in Weinami geen *roem seram*. Wel zouden er in de Waropenstreek *péré bomaoe* voorkomen, waar de weduwen in haar isolement verblijf moeten houden. Welke huisjes de Clercq hiermee bedoelt, is niet duidelijk, misschien *feretei*, privaat. F. S. A. de Clercq en J. D. E. Schmeltz, Ethnographische beschrijving van de West- en Noordkust van Nederlandsch Nieuw-Guinea, p. 176, 178.

Hoewel de reproductie van de *dama* in de *damasura* en *damafi*, alsmede de meer of minder strenge uitsluiting der vrouwen in het geheele verband van het *saira*-ritueel wel het vermoeden wettigt, dat de *dama* vroeger meer is geweest dan een gewoon gebouwtje — toch zou dit een vermoeden moeten blijven, indien we niet over nog een sprekende aanwijzing omtrent het karakter van dit gebouwtje konden beschikken. In Weinami noemt men n.l. de liederen, die bij een *saira* gezongen worden, *damadorano*, dus liederen van de *do*, het inwendige, van de *dama*. Daaruit kan moeilijk een andere conclusie volgen dan deze, dat in elk geval de initiandus vertoefd heeft in de omheinde ruimte van de *dama*, die een deuropening heeft, welke juist ruimte genoeg biedt om er door naar binnen te klauteren. Het prototype van de omheinde ruimte, waarin moeder en initiandus zaten en van de omheinde prauw met zijn afgehakte takken kan moeilijk iets anders zijn dan de sacrale ruimte, waarbinnen de initiandus bij andere stammen vertoeft. En deze omheinde ruimte is naar alle waarschijnlijkheid bij de Waropeners niet anders geweest dan de *dama*, waarin hij vroeger „in de diepte” zat (p. 148).



Patu, kroon voor initiandi

Wij kunnen nog verder gaan en onze aandacht wijden aan de *patuo*¹⁾, die boven (p. 143) genoemd werd, een fuikvormig versiersel van vier stokjes om een halve klapperdop heen geklemd. Deze *patuo* drukt men den initiandus bij het neusdoorboringsfeest op het hoofd. Ik veronderstel, dat deze *patuo* met zijn vier stokjes niet anders is dan een herinnering aan de kegelvormige *dama* met zijn vier zijpalen. In de *dama* is de *masa*, de centrale paal, een voorstelling van de voorouder. Drukt men den initiandus de *patuo* op het hoofd, dan wil men daarmee zeggen, dat hij nu zit in de door de

¹⁾ De *patuo* is ook een handfuikje van ± 30 c.m. hoog, vervaardigd van doornige rotan, dat door vrouwen over het gat, waarin de slijkspringer zit, wordt heengestulpt om het dier te vangen.

vier *ekaini* gevormde ruimte van de *dama*. De centrale middenpaal, de *inggoro*, mankeert, want dat is de initiandus zelf. In mythischen zin is immers de initiandus, naar ook in de Waropensche mythologie blijkt, gelijk aan den initiator. Hij is één met de *inggoro*, voorouder, voorgesteld door de centrale paal van de *dama*.

Wij komen dus tot de conclusie, dat de *dama*, die volgens de mythe op één paal staat, niets anders is dan een groote *inggoro* door die centrale paal voorgesteld. De *dama* moet men zich dus eigenlijk voorstellen als een groote pajong, waarvan de *ekaini* enkel dienen om het scherm op te houden. Technisch was de *dama* gebonden aan die centrale paal en in werkelijkheid was men ook verplicht de *ekaini* in de grond vast te zetten. Maar de mythologische voorstelling van de *dama* suggereerde de kegelvorm, waarover mijn informanten voortdurend spraken, hoewel de modellen, die men mij toonde, niet een rond, maar een vierkant grondoppervlak hadden.

Het isolement in de besloten kamer of in de omheinde ruimte bij de *saira* is dus m.i. in de plaats gekomen van een vroeger isolement binnen de *dama*, waar de initiandus één werd met den door de middenpaal voorgestelden voorouder. Er kan nu ook geen twijfel meer bestaan aan de bedoeling der bebladerde takken, die in de omheinde prauw worden aangebracht. Zij stellen namelijk het bosch voor, waarin de initiandus, afgezonderd van de samenleving, zijn beproevingen moet doorstaan. Bij de bespreking der mythologie kunnen we hier nader op in gaan. En om elke twijfel op te heffen, vermeldt één der mythen nog, dat, na het ontstaan der menschheid uit het oerpaar, de „oude man” (zie p. 272) hen opdroeg een initiatieceremonie te vieren in het sagobosch (TEKSTEN, 14).

De Waropensche *dama* is dus een gebouwtje geweest soortgelijk aan de Noemfoorsche *roem sram*¹⁾. En aangezien bij de Noemforen kop- en staartclan behooren bij de twee kanten van dit huis, en tevens zijn kop en staart van de slang, concludeeren wij, dat de Tritonschelp, met welks kop en staart bij de Waropeners de componeerende clans geassocieerd zijn, het mythisch equivalent is van de *dama*, het jongelingshuis. Kop en staart van de ééne oorsprongsclan = kop en staart van de slang = kop en staart van den voorouder in het jongelingshuis, alias het jongelingshuis zelf = kop en staart van de Tritonschelp. De besloten ruimte van deze schelp is de besloten ruimte van de *dama* met zijn nauwe toegangsopening. In de mythologie geldt voor de besloten ruimte waarin de initiandus is opgesloten, ook elk ander besloten voorwerp: een mand, een kruik, o.d.

In de literatuur over de jongelingshuizen in Noord Nieuw-Guinea blijkt

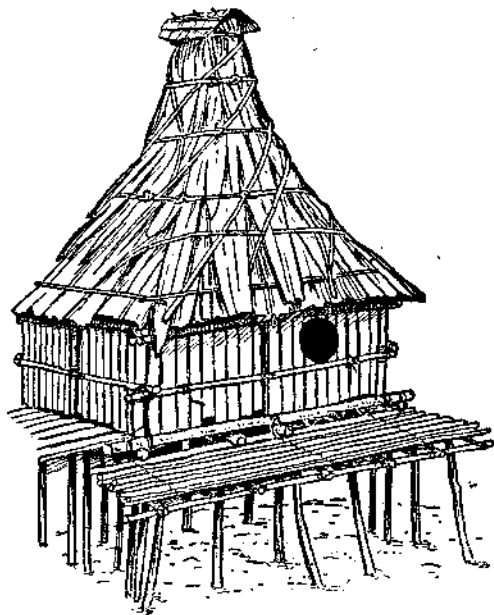
¹⁾ *Dama* is w.s. etymologisch verwant aan Nf. *sram*.

telkens onzekerheid te bestaan over de vraag, of deze jongelingshuizen ook een sacrale beteekenis hebben. Het sacrale karakter van het mannenhuis in Oostelijk Nederl. Nieuw-Guinea is vrij evident. Dit gebouw is „zu gleicher Zeit Kirche, Rathaus, Ratskeller, Schule, Kaserne und sogar, falls es sich um ergriffene Feinde handelt, Gefängnis”¹⁾. Dit mannenhuis is dan het centrum der min of meer georganiseerde mannen. In Tobadi komen het mannenhuis en het jongelingshuis (slaap- en verblijfplaats der ongehuwden) naast elkaar voor. De moeilijkheid is, dat bijv. de Noemfoorsche *roem sram* blijkens de daarin voorkomende voorouderbeelden (*mon*) en de bijzondere feesten, die de Noemforen bij de oprichting van zulk een *roem sram* vierden, een sacraal gebouw was, maar dat men er evenmin een eeredienst in vond, als in de elders in de Zuid-Geelvink-baai voorkomende jongelingshuizen. G. A. J. van der Sande meent, dat zoowel het mannenhuis in Oost Nieuw-Guinea en het jongelingshuis (zooals de Noemf. *roem sram*) „have their origin in the same fundamental idea, though the external ceremonies of the service have in case of the rum seram much diminished” (Nova Guinea, deel III, p. 302). Er is echter geen enkel spoor van een eeredienst, die vroeger in de jongelingshuizen zou hebben plaats gevonden. W. K. H. Feuilletau de Bruyn tracht aan te toonen, dat het jongelingshuis verband heeft gehouden met de eeredienst der Zon. Hij schijnt van meening te zijn, dat er in de *roem seram* iets thuis hoort, bijv. ithyphallische beelden²⁾. Tegen de vertaling van *jaberdares* (volgens F. de Bruyn de eigenlijke naam van de *roem seram*) met „zonnenhuis” maakt echter F. J. F. van Hasselt bezwaar³⁾.

Wanneer wij de functie van de Noemfoorsche *roem seram* vergelijken met die van de *dama*, vinden de hierboven gesignaleerde moeilijkheden een vlotte oplossing. Wij hoeven niet te speuren naar een vroegere eeredienst in het jongelingshuis, want ook zonder dat kan het gebouwtje een sacrale beteekenis hebben gehad. In het jongelingshuis vertoefden in de Geelvink-baai de initiandi tijdens hun afzondering van de samenleving. In deze omheinde ruimte waren zij bij de voorouders en feitelijk binnen in den voor-

¹⁾ A. Wichmann, Nova Guinea, deel IV, p. 105, noot 1. Zie verder ook deel IV, p. 347 s.q. en deel III, p. 287 s.q. ²⁾ Meded. Encycl. Bureau, deel XXI. Schouten- en Padaido-eilanden, p. 33. Men zou eerder denken aan een relatie van jongelingshuis en maan. Dit zou men kunnen afleiden uit de eigenaardige houten discus, die volgens de Clercq alleen op de *roem seram* wordt aangetroffen en die wordt aangeduid met de naam *kob*. De Clercq vestigt er de aandacht op, dat *kob* ook is een dobber voor de schildpadvangst, gesneden in de vorm van een vogel. Nu heet dezelfde vogelvormige dobber in het Waropensch *ghafa*, maan, zoodat men zich afvraagt, of de *kob* niet bedoeld is als een voorstelling van de gevleugelde maan (op. cit. Pl. XXVI, fig. 10 en Pl. XXIX, fig. 4). Daaraan herinnert ook de afbeelding van een *kob*, die Feuilletau de Bruyn geeft (op. cit. p. 33). ³⁾ Tijdschr. Bat. Gen., deel LX, p. 110.

ouder, zoodat de heele voorstellingswereld aansluit bij wat ons ook elders van het niet-Nederlandsche deel van Noord Nieuw-Guinea bekend is. De nauwe relatie van jongelingshuis en voorouder-initiatiedemon verklaart, waarom juist in de *roem seram* de clanvoorouderbeelden een plaats konden vinden. En zoodra men deze sacrale ruimte uitbreidt en de feestvierende mannen in de afgeslotenheid daarvan hun dansen opvoeren en de ceremo-



Dama, jongelingshuis (model).

niën verrichten aan de initiandi, is het jongelingshuis een tempel geworden.

Onze uiteenzetting is dus een bevestiging en uitwerking der door professor Wilken gehuldigde opvatting volgens welke het gebouw gewijd was aan de vereering der stamvoorouders ¹⁾.

In de Geelvink-baai werd het jongelingshuis niet een tempel, centrum van een eeredienst, maar verloor het zijn beteekenis, toen men den initiandus eenvoudig in het huis ging initiëren. De eigenlijke ceremoniën zelf werden

¹⁾ Zie G. A. Wilken, *Verspreide Geschriften*, deel III, p. 212 sq. — Op p. 126 vermeldden wij, dat de terminus technicus voor de opvoering van de *saira* merkwaardig genoeg spreekt van een „zingen” van de *saira*, hoewel hier in werkelijkheid even goed gedanst wordt als bij de *munaba*. Mogen we hieruit concludereen, dat het dansen van de *saira* een nieuwigheid was, dan kunnen we ons zeer goed indenken, dat de feestvierende mannen aanvankelijk in de nauwe ruimte van de *dama* alleen maar de *saira* zongen, omdat er voor de dans geen plaats was. Ook het zeer sacrale Serakokoi wordt niet gedanst, doch alleen gezongen. Zie p. 184, 227.

volgens mededeeling in Weinami vroeger nog op het strand uitgevoerd. In het mangrovemoeras is het huis vrijwel de eenige plaats waar ruimte is voor het vieren van feesten. In het huis zelf is bovendien ook een *masa*, middenpaal, die den voorouder voorstelt en rondom deze voorste middenpaal in het middenhuis dansen nu de mannen ¹⁾). Ook het huis heeft namelijk zijn mythisch plan, dat wellicht in verband gebracht moet worden met de prauw, welke vaak het uitgangspunt voor de stamindeeling biedt ²⁾). Al heeft dus de *dama* in het Napansche niet de kegelvorm, maar het een of andere type van het gewone huis zooals in de geheele West-Geelvink-baai, dit zegt nog niet, dat het jongelingshuis niet naar een sacraal schema is gebouwd, want ook het gewone woonhuis volgt zulk een schema. Uit een uiteenzetting, die Wichmann ons biedt en uit de daar gegeven platen, zou men zelfs op willen maken, dat in de periode tusschen 1775 en 1827 in de Dorehbaai een jongelingshuis met het model van een *dama* veranderd is in het model van de latere *roem seram*.

DESINTEGRATIE VAN HET RITUEEL

Het inwendige van de omheinde ruimte is door de omheining van blauw katoen allerminst onttrokken aan het gezicht van vrouwen en ongeinitieerden, die overigens ook vrijelijk alles kunnen waarnemen, wat zich bij de initiatie in het middenhuis afspeelt.

Bij de waarneming der Waropensche *saira* valt niet alleen op, dat men het met de afzondering niet nauw neemt, maar ook, dat de deelnemers zelf niet in godsdienstige overgave aan de sacrale ceremoniën deelnemen. Zeker, er wordt gedanst en gezongen, en zelfs dikwijls hartstochtelijk, maar de minste aanleiding is voor de dansers voldoende om hun dans en sacrale zang te staken. Alleen bij de fakkeldans bespeurden wij werkelijk iets van devotie. De initiatieceremonie interesseert persoonlijk slechts een deel der *rumbabewoners*. De overigen gaan hun gewone, dagelijksche gang. Mannen zoeken hun vischgerei bijeen, vrouwen verzamelen het gereedschap voor de sago-bewerking en banen zich tusschen de officianten van het ceremonieel een weg naar de prauwen. Kinderen kibbelen en worden gevoed. En tusschen al die slapende, etende, geeuwende, loopende en dansende menschen be-

¹⁾ Bij de Biakkers wordt de initiandus volgens Feuilletau de Bruyn opgesloten in de *kamboi* (vergelijk de Waropensche *kambo*, waarop de initiandus zit) „een soort kooi, die met matten afgesloten is en aan de dwarsbalken van het huis is opgehangen, zoodat de vrouwen en kinderen niets van den jongeling zien”. Op. cit., p. 104.
²⁾ Is het nog meer dan een dichterlijke vergelijking, als in nummer 33 der Teksten wordt verteld, dat de open muil van de slang Roponggai (de initiatiedemon) zoo groot is als het middenhuis?

vinden zich dan de initiandus en de initiator. Ook als men bezig is met de eigenlijke ceremonieele handeling (bijv. met het doorboren van de neus) is er geen spoor van godsdienstige schroom. Ieder schreeuwt zijn opinie of zijn grappige opmerkingen. De initiandus tracht zooveel mogelijk een onbewogen gezicht te zetten, hoewel hij het kennelijk uiterst onaangenaam vindt zoo in het centrum der belangstelling te staan. Zelfs de initiator heeft niets van de houding van een officiant in het ritueel, maar staat er eer verlegen en onhandig bij.

Nog opvallender dan dit gebrek aan schroom voor het sacrale, zoowel bij de deelnemers als bij de andere aanwezigen, is de groote onzekerheid, die men aan de dag legt. Er is geen sprake van een nauwkeurig vastgesteld en consequent uitgevoerd ritueel. Er is zooveel verschil in de uitvoering zelfs van een zelfde initiatie-episode, dat een algemeene, generaliseerende beschrijving onmogelijk is. Er zijn altijd weer verschillen. De één heeft andere ceremonieele sagokoeken gemaakt dan de ander; soms is er nog een schijngevecht tegen de vrouwsbroers; soms treden de zusters van den initiandus in de *saira* op. Wat bij de één een groot feest is, viel bij de ander in het geheel niet op. Voor geen enkel individu wordt hetzelfde aantal *saira* gevierd. Bovendien is er bij elke *saira* eindeloos meningsverschil over de volgorde of de details der handelingen. Van alle kanten verzekert men, dat de voorouders het zus of zoo hebben verordineerd en dat zij door de beeerde nieuwigheden vertoornd zullen worden. Die nieuwigheden betreffen dan in ons oog vaak onbelangrijke kleinigheden. Zoo is het gebruik van een kleerenkist als ceremonieele zetel zulk een nieuwigheid, waarover veel te doen is geweest. Kortom, er is geen sprake van een definitief geregeld en methodisch opgevoerd ceremonieel¹⁾.

Dit eigenaardige verschijnsel van onzekerheid, gepaard aan geringe innerlijke overgave duiden wij aan met de naam desintegreering. De oorzaken van het verschijnsel liggen niet in een gebrek aan belangstelling van de zijde der Waropeners. Ook hoeft men niet te denken aan desorganiseerende invloed van contact met de Westersche cultuur, aangezien de Waropen Kaistreek voor 1930 vrijwel geen contact had met het Westen. Wij zullen dus moeten zoeken naar een interne oorzaak, die ook de verdwijning van de *dama* bewerkstelligd heeft.

¹⁾ Bij andere stammen treden deze verschijnselen niet op. Over de Marind-anim schrijft dr. P. Wirz: „Es ist sonderbar, wie steif und zeremoniell sich die sonst so lebhaften und impulsiven Marind an den Festen benehmen. Man hält mit unglaublicher Zähigkeit und steifem Zeremoniell an den üblichen Sitten fest, an denen es keinen einfallen würde jemals auch nur eine kleine Abänderung vorzunehmen oder auch nur die ernste, feierliche Stimmung durch einen Scherz zu beleben“. P. Wirz, Die Marind-anim von Holländisch Süd-Neu-Guinea, Teil IV, p. 17.

Deze oorzaak zien wij in een verschuiving in de geheele structuur der Waropensche samenleving. Een samenleving waarin wij een jongelingshuis met een daarbij behoorend *saira*-ritueel, een sacrale omheining, een bosch e.d. zouden verwachten is die van de totale clan met het in dit gedeelte van Oceanië zoo bekende claninitiatieritueel. Dr W. H. Rassers heeft ons dit ritueel in zijn studiën over het tooneel duidelijk geteekend.

De oude claninitiatie waarop nog de Waropensche mythologie voor een aanzienlijk deel is ingesteld, was een totale ceremonie, waardoor o.a. ook een zekere ritueele gelijkwaardigheid van de jonge clanleden werd bewerkstelligd. Allen moesten hetzelfde ritueel doormaken. De Windessiërs gelooven, dat iemand wiens neus tijdens zijn leven niet werd doorboord, deze operatie na zijn dood door geestenhand zal moeten ondergaan. Ook bij de Waropeners zullen we eenzelfde geloof aantreffen. De claninitiatie bedoelt een gelijkmaking der clanleden naar een traditioneel gegeven model, waarbij de waarde van dit model op zichzelf minder in het geding komt.

Wanneer echter onder invloed van het reeds aanwezig principe der senioriteit de oudste linies der genealogische *ruma* steeds meer een afzonderlijke stand neigen te worden, ontwikkelen zich tendenties welke op den duur het initiatieritueel van karakter zullen doen veranderen. De eerste tendentie is, dat men steeds meer zijn aandacht concentreert op de oudste afstamming van de oudste linie. Naar mate deze meer op de voorgrond komt, treden de jongere afstammelingen meer op de achtergrond. Zoo ontstaat een steeds sterker verschil tusschen de individuen. Terwijl voor de gewone man het ritueel steeds simpeler wordt, groeit het voor de oudste kinderen der oudste familietakken steeds meer uit.

Bij steeds meer gelegenheden wil men voor deze deftige kinderen een feest vieren, zoodat tenslotte een schier eindelooze reeks van feesten alle denkbare punten in hun ontwikkeling markeert. Zelfs het geboorte ritueel met zijn taboes voor den man wordt in het *saira*-ceremonieel betrokken. Algemeen heerscht echter nog de overtuiging, dat toch nog elk individu, vooral de man, ook al viert men voor hem geen uitvoerige *saira*, in zijn puberteitsjaren de neus doorboord dient te krijgen. Dit is een herinnering aan de vroegere verplichting van het clanritueel voor alle jongelieden.

En verder zien wij, dat dit steeds meer uitgewerkte ritueel nog geen vaste vormen had aangenomen. Er is bij elk ceremonieel groote onzekerheid, omdat het opkomend standsideaal zich nog niet volledig had geïnstitutionaliseerd. Bij de behandeling van de mythologie zullen wij zien, dat de mythologie in haar overgeleverde litteraire vormgeving zich nog niet bij dit ritueel had aangepast, zoodat het in de Waropensche godsdienst moeilijk valt de mythe bij de nu bestaande ritus te doen aansluiten.

Een algemeen aanvaard persoonlijkheidsideaal kende deze samenleving ook niet. Van prinsen en prinsessen spreekt ons de Waropensche literatuur zeer weinig. De gewone man mokt over de ingebeelde trots der goden (*sera*) die immers met hem van eenzelfden voorouder afstammen. De *sera* op zijn beurt noemt zich god, maar erkent toch, vooral tegenover de andere *da*, gaarne zijn eenheid ook met de lagere standen.

Niet alleen in een steeds omvangrijker ritueel voor bepaalde individuen, de oudste van de oudste groep, bespeuren wij de invloed van een structureele verandering, er is ook een toenemende hang naar openbaarheid. Het oude clanritueel zocht de verlatenheid van het buiten de samenleving gelegen bosch. Daar is de *dama* op zijn plaats. Daar weert een omheining de niet geïnitieerde kinderen en vrouwen.

Wie echter een geschenkenstrijd wil leveren, wie door de openbare hoon van vele geschenken zijn gasten wil prikkelen tot grooter tegengeschenken, is met deze oëheimzinnigheid allerminst gediend. De contractueele geschenkenstrijd, zooals wij die waarnamen bij het huwelijk en bij de *saira*, dient in het openbaar gestreden te worden.

En om deze reden moest de *dama* verdwijnen. Het ritueel moet niet plaats vinden in de ontoegankelijke afgelegenheid der bosschen, maar in de openbare middenhuizen. Nog kent men een omheining, nog sluit men hier en daar den initiandus in een kooi zooals in Biak, maar verder kan elke vrouw en elk kind de dansende mannen zien als hun rij zich in de slangenformatie slingert om de middenpaal. Deze middenpaal stelt evengoed den voorouder voor als de ouderwetsche *dama* zelf.

De nieuwe structuur heeft nog geen vaste vormen aangenomen. De oude structuur heeft haar beteekenis nog niet geheel verloren. Daardoor was deze cultuur niet geconcentreerd op een bepaald cultuurcomplex; zij was gedesintegreerd. Het ritueel begint in de Waropenstreek steeds meer de typische trekken van de potlatch te vertoonen. Het heeft zich echter nog niet losgemaakt van het clanritueel, evenmin als het standenwezen van de clanorganisatie. De innerlijke spanning tusschen de beslotenheid van het mannen-ceremonieel eenerzijds en de openbaarheid van het stands- en prioriteits-vertoon anderzijds resulteerde in een desintegratie van het geheele initiatie-ritueel.

VIERDE HOOFDSTUK

MUNABA: HET RITUEEL VOOR DE DOOD

OPVATTING VAN DE DOOD. LIJKBEZORGING

Evenmin als verschillende andere volkeren heeft de ervaring de Waropeners tot de slotsom gebracht, dat het de mensch gesteld is eenmaal te sterven. De dood beschouwen zij niet als een regelmatig biologisch verschijnsel, maar als een onregelmatige doorbreking van het menschelijk bestaan. In de Waropensche mythologie vinden wij een soortgelijke gedachtegang als die welke prof. K. Th. Preusz beschrijft voor gelijkgestructureerde godsdiensten. Volgens de mythologie leefden aanvankelijk beide sexen gescheiden van elkander. De menschelijke cultuur stond toen nog op heel laag peil, want zoowel de mannen als de vrouwen hadden in die gescheiden staat slechts minderwaardig of eenzijdig voedsel. Als nu mannen en vrouwen bijeenkomen, ontstaat door het sexueele verkeer de voortplanting, die weer tot de dood moet leiden. En aangezien de initiatie overal ook beteekent het verkrijgen van toegang tot geordend sexueel verkeer, brengt men de initiatie in verband met de dood. De voorstelling van den stervenden initiandus vinden we in de Waropensche mythologie vastgeknoopt aan de gedachte, dat door zijn dood iedereen moet sterven.

In het algemeen wordt de dood wel min of meer gelaten aanvaard, indien het gaat om zeer oude, afgeleefde lieden. Zij hebben bereikt, wat elke Waropener als zijn ideaal beschouwt: een zeer lang leven. De Heidensche opvatting van de Christelijke kerkcollecte is, dat men daarmee een lang leven koopt. *Raweuri figha kapora doséa*, ik verzamel de sago, waarmee wij voor onze zielen betalen, zoo omschreven de Christenen het doel der kerkelijke bijdrage.

Het ritueel voor de dood bedoelt natuurlijk niet, in zuivere tegenstelling met het ritueel voor het leven, de machten van de onderwereld te dienen. Het *munaba*-ritueel is als ritueel evengoed levenbevorderend als dat van de *saira*. Er is wel een zekere tegenstelling tusschen *saira* en *munaba*; in de *saira* treden meer de mannen, en in de *munaba* vooral de vrouwen op, maar tenslotte beoogen *saira* en *munaba* geen tegengesteld, maar éénzelfde resultaat.

Saira en *munaba* sluiten elkaar niet uit, maar vullen elkander aan. Het leven na de dood is een vaag gedachte voortzetting van het leven op aarde. Daarom acht men de *saira*-ceremoniën eigenlijk even noodzakelijk voor

dooden als voor levenden. Bij een jongen van een jaar of veertien, wiens neus nog niet doorboord was, werd deze operatie na zijn plotseling overlijden aan hem pantomimisch verricht door den moedersbroer, waarbij sieraden van schelpen armbanden en kralen op het lijk gelegd werden. In een ander geval had men eerst een zielebeeldje gemaakt, dat deze operatie onderging in de plaats van het overleden kind. Bij de dood van kleine kinderen, die nog niet naar buiten gebracht zijn, moet er volgens de informanten toch een kleine *saira* gezongen worden, vooral wanneer het een eerstgeborene betreft.

Men stelt zich dus de dood niet voor als de definitieve afsluiting van het leven, maar eerder als een voortzetting daarvan in gewijzigde vorm, en, vooral bij jongere menschen, als een onnatuurlijke verandering van staat. Waarschijnlijk houdt hiermee verband de opvatting, dat men geen *munaba* moet houden voor menschen, wier hoofd op een sneltocht aan den vijand verloren gaat, of die aan een plotselinge verbloeding sterven. Bij deze menschen is het levensprincipe zoo hevig verminkt, dat zij in het hiernamaals zelfs niet het schimmig bestaan van de dooden kunnen voortzetten. Hun verminkte wezen vormt een bedreiging voor de levenden. Dat men ook geen *munaba* houdt voor lieden, die als *sema* (Mal. soeangi) gedood zijn, spreekt vanzelf.

Duidelijke voorstellingen van het leven na de dood heeft de Waropener dan ook niet, omdat het niet anders is dan een wazige voortzetting van het gewone aardsche bestaan. Men denkt zich de dood ontstaan door het weggaan van de *roséa* (afgezonderd heilig inwendige, ziel) die uit het lichaam weg kan dolen en volgens sommigen te vergelijken is met een schaduw. Gewone menschen kunnen die schaduw niet zien, maar wel een *ghasairwin*. Is nu de *roséa* erg ver weggegaan, dan is men *fero*, bewusteloos, dood. Soms lukt het dan nog wel de *roséa* aan zijn lichaam te herinneren, bijv. door dit te slaan met in heet water gedrenkte doeken, of in noodgevallen door het te branden met stukjes gloeiende kool. Een enkele maal weet ook de *ghasairwin*, medicijnvrouw, nog raad te schaffen, vooral bij jonge kinderen, doordat haar ziel op pad gaat om die der kinderen weer los te koopen van de *inggoro*, voorouders, of van de *auo*, die hem geroofd hebben. Ook is het, naar men mij zeide, aan het clanhoofd van Nuwuri uit Nubuai al eens gelukt iemand, die reeds *fero* was, doordat de *sema* zijn ziel hadden weggestuurd, weer te doen herleven. Maar als de *sema* van de afwezigheid der ziel gebruik gemaakt hebben om iemands lichaam van binnen leeg te eten, volgt onherroepelijk de dood.

Wat er nu met een ziel precies gebeurt na het overlijden, wist niemand te vertellen. Volgens sommigen is er ergens een dikke boom, die het zielen-

land afsluit en waar de ziel van een levende niet overheen moet klimmen. Volgens anderen heeft de doode nog iets met een slang te maken, maar sporen van een geloof aan de vergelding in het hiernamaals werden bij Heidenen niet gevonden. Hoewel de Waropeners daarover zelf geen duidelijke uitspraak konden geven staat het m.i. vast, dat zij zich het leven van de *nunggu fero*, doode, niet denken als een leven van de ziel alleen. De ziel hoort bij een mensch en blijft volgens sommigen ook in de buurt van de bijzetplaatsen der lijken. Soms keert hij weer naar het sterfhuis terug, bijv. in de gedaante van een vleermuis, die zich aan het dak vasthecht. Vooral wanneer men na de begrafenis niet de vereischte geschenken geeft, is er kans, dat de doode terugkomt, waarbij hij zich manifesteert door kloppen op zijn kleerenkistje ¹⁾.

Maar overigens wordt een mensch na zijn dood een *inggoro* of *nurawa* (N.), een woord, waarmee men ook de zielebeelden aanduidt. Dat wil niet zeggen, dat iemand onmiddellijk na zijn dood in een *inggoro* verandert, want men blijft zich de doode voorstellen zooals men hem tijdens zijn leven gekend heeft en de eigenlijke *inggoro* zijn vooral de mythische voorouders, die indertijd de wereldorde hebben ingesteld en die op de handhaving daarvan nog steeds jaloersch toezien. De dooden worden op den duur geassocieerd met de machtige figuren uit de mythische voortijd. Zonder zich het hoofd te breken over de overleden kinderen roept men hen aan als *daida* en *mina*, vader en moeder. De oude, invloedrijke mannen worden na hun dood al heel gemakkelijk machtige *inggoro*, die men aanroept om overvloedige vischvangst en wier toorn men vreest bij overtreding hunner inzettingen. De *inggoro* leven hun eigen leven in hun dorp (*inggoimu*), dat volgens sommigen ergens in de lucht is, volgens anderen ergens op zee of in de buurt der bijzetplaatsen. In Weinami beweerde men, dat het doodenland *Suruka* heette en dat de dooden er kwamen langs de weg van de zon door het gat, waar de zon in het Westen onderduikt. Een oude vrouw, Indoki geheeten, zou het hoofd van dit dorp zijn. In deze voorstellingen zullen wij echter wel de invloed moeten bespeuren van de West-Geelvink-baai stammen, die in het Napansche overal duidelijk merkbaar is.

Altijd staan de voorouders klaar om hun nakomelingen te helpen, zelfs als deze booze magie willen bedrijven. Hun normale taak is de menschen bij te staan in hun dagelijksch bedrijf. De visschersman roept hen aan bij het uitwerpen van het snoer: *Ingoicee, minda wosorace! Awe ado bawa*

¹⁾ Sommige Christenen meenen, dat de ziel bij het graf blijft tot de derde dag, waarop men onder psalmgezang een maaltijd aanricht. Op die derde dag komt de ziel naar het sterfhuis, waar men haar voetafdrukken voor de deur kan waarnemen. Ook maakt zij dikwijls dergelijke voetafdrukken rondom het graf, om welke reden verschillende menschen bij avond de begraafplaats vermijden.

natio wu tasio, voorouders, komt mij nabij! Laat een groote visch gaan bijten. Voor hun welwillendheid offert men hun wat palmwijn, wat tabak of wat sagopap. Maar als de nakomelingen het de voorouders niet naar de zin maken, als zij de taboebepalingen overtreden, als zij onbetaalde schulden maken, of als zij geen acht geven op wat de dooden dierbaar is geweest, dan heeft men hun onwil te duchten. Dan zijn zij in hun wazige, en eigenlijk ook zoo triestige wereld jaloersch op de gewone menschen. Ze straffen hen met tegenslag van allerlei aard en ontrooven hun de zielen der kleine kinderen, die zij als slaaf onderbrengen in de waringinhuizen der Auo. Als er meeningsverschil is over een bepaalde gedragsregel, is een herinnering aan de autoriteit van de inzettingen der ouden tevens eene ernstige waarschuwing voor de blijken van hun toorn jegens den overtreder. *Bawaini kikurasa ku maia*, de ouden zullen toornig worden op dat kind. De voorouders hebben gesproken van de andere kant van het graf. Gelukkig zijn ze dood en kan men hun in de mythe in de mond leggen wat men zelf gelooft.

Gezonden en zieken nemen tal van maatregelen, en gebruiken verschillende medicijnen om zich het begeerde lange leven te verzekeren, maar staan tenslotte tegenover het feit van de dood met een gelatenheid, die geenszins echte bedroefdheid uitsluit, maar die toch een indruk maakt van laconieke onbewogenheid. Het is dikwijls een bijkans wanhopige zaak een zieken Waropener te overtuigen van bestaand levensgevaar, dat door medisch ingrijpen vermeden zou kunnen worden.

Zoodra de verwanten de dood nabij achten, beginnen zij te probeeren de patiënt door luide jammerklachten zoo mogelijk van zijn voornemen te weerhouden. De moeder neemt haar stervend kind op schoot, de zoon trekt zijn stervenden vader in half zittende houding tegen zich aan (*oai sakuro*, steunende zitten) en zoo blijft men zitten tot er zekerheid is gekomen. *Raiwarimaece*, mijn jongen, klaagt de moeder; *dai dae*, mijn vader, klaagt de zoon, ononderbroken, de gansche nacht door. De moeder „weent samen met haar borsten” (*ianikiwa risusigha*), welker melk de palmwijn is, door de zuigeling versmaad. *Ariesamiece*, jouw palmwijn; met deze woorden beweent de moeder haar zuigeling.

Is de dood eenmaal ingetreden, dan maken allen luid misbaar door te schreeuwen en op de prauwen te kloppen ¹⁾. Was de doode een belangrijk persoon, dan komen, indien het overlijden niet bij nacht plaats vindt, onmiddellijk van alle kanten prauwen aanroeien met klagers en klaagsters. Vooral de vrouwen gedragen zich zeer uitbundig. Zij schreeuwen luide haar smart

¹⁾ Hoewel de prauw dus wordt gebruikt voor het maken van tumult waartoe hij zich ook zeer goed leent, volgde hier niet de sprong tot de uitvinding van de spleet-trommel.

uit, heffen wanhopig de armen naar de hemel en storten zich dan voorover in de prauw. In Napan werd van het overlijden kennis gegeven door de asch uit de haard (of 's nachts het vuur) buiten het huis te werpen. Dit aschwerpen werd daar herhaald als de doode naar het bosch werd gebracht ter bijzetting. Men deed dit, naar men meedeelde, „om de ziekte weg te werpen” (*kitohara wisio*).

Omdat men tot in het absurde blijft rekenen met de kans op een lang leven, worden de nabestaanden gewoonlijk toch nog door de dood overvallen. In sommige gevallen geeft de *ghasaiwin* weleens een voorspelling over de levenskansen, maar haar uitspraken zijn meestal eerst eenigszins definitief, als de afloop vrijwel vaststaat. Bij de meeste sterfgevallen loopt het gedempte gesprek der aanwezigen over de mogelijke doodsoorzaak. Bij oude afgeleefde menschen breekt men zich over die vraag niet altijd het hoofd, maar als het gaat om jonge menschen tracht men uit allerlei aanwijzingen de feitelijke doodsoorzaak op te maken. Een plotselinge dood, zwelling en lijkverkleuring is een aanwijzing voor de actie van *sema*. Bij een klein kind dat verdronken was, gold de verkleuring van het gelaat als een aanwijzing daarvoor. Men stelde zich in dit geval voor, dat het kind reeds eenige tijd voor de verdrinking ten prooi was gevallen aan de *sema*, die het van binnen gedeeltelijk hadden verslonden en daarna opgedragen om in het water te vallen, waarmee de *sema* trachtten de aandacht van zich af te leiden.

Een andere doodsoorzaak, vooral bij jonge kinderen is de actie der *Auo*, die de ziel van het kind weghalen, of van de *inggoro*, voorouders, die over de een of andere overtreding van de ouders, met name van den vader, kwaad zijn geworden. Ook bestaat er nog een mogelijkheid van booze magie en de invloed van *dareo* (p. 210), speciaal weer bij jonge kinderen.

De doode wordt nu in het middenhuis neergelegd met het hoofd naar de voorzijde van het huis, naar de waterkant, dus naar „beneden”, en met de beenen naar de achterzijde van het huis, naar de boschkant, dus naar „boven”. Vervolgens worden alle lichaamsopeningen dichtgestopt: neus en ooren met stukjes sagobladnerf; de mond wordt gesloten door de benedenkaak op te binden met een stuk blauw kain; de oogopeningen worden toegesloten met twee kleine ronde schelpen; en een blauwe lendendoek wordt de doode stijf tusschen de beenen doorgetrokken en van achteren ingestopt (*kito irogha*). De doode ligt op zijn rug met de armen gestrekt langs het lichaam. Bij de voeten wordt vaak een vuurtje aangelegd, naar men zegt om de vliegen te weren. Is de doode een zuigeling, dan houdt de moeder het kind in haar armen, totdat het in het bosch wordt bijgezet.

Volgens de nu geldende bepalingen moet dit geschieden binnen 24 uur. Daarbij is men afhankelijk van de waterstand, omdat het alleen bij laag

water mogelijk is de doode in het vloedbosch binnen te dragen. In de tusschenliggende uren hurken de verwanten weeklagend om de doode heen, waarbij zij elkander aflossen. De naaste verwanten, die weeklagend naast de doode zitten (vader, moeder, broer, zuster, enz.) huilen slechts luidruchtig gedurende hun wacht om plotseling te bedaren, als zij worden afgelost. De hevigheid van deze openbare rouwklacht is dus geen graadmeter van werkelijke innerlijke bedroefdheid, die zich in het geïnstitueerde rouwritueel met het tumult van zijn geklaag of het gedaver van zijn doodenfeesten moeilijk uiten kan. De innerlijke bedroefdheid uit zich in een zekere teruggetrokkenheid in het gewone leven, waarin de treurende door hun omgeving alleen worden gelaten met hun droevige gedachten.

Gedurende de nacht houdt een aantal jonge mannen met pijl en boog gewapend de wacht tegen de *sema*, die zich nog verder aan de doode tegoed zouden willen doen. Bij laag water zouden zij onder het huis moeten zitten, hoewel ik hen daar geen enkele maal heb aangetroffen.

Van bijzondere schroom voor de dood blijkt uit de gedragingen der andere *ruma*-bewoners niets. Zij gaan, onbewogen door het geweeklaag, hun gewone gang. Op de voorgalerij zitten de mannen te praten; op de achtergalerij scharen de vrouwen zich om een vuurtje; kinderen loopen kibbelend rond; en een hond, die zich te dicht bij de doode waagt, krijgt een klap met een stuk hout, zoodat hij jankend wegschiet. Toch is het beter niet zonder noodzaak in de nabijheid van een doode of van bijzittingsplaatsen te komen, omdat men dan kans loopt gestraft te worden, bijv. doordat de doode een stukje hout in het lichaam van een levende brengt, dat hem veel pijn veroorzaakt en slechts door de *ghasaiwin* (zie p. 243) verwijderd kan worden.

Wanneer nu het oogenblik daar is, dat de doode zal worden weggebracht, zoekt men een stuk van een oude prauw (*ghafema*) of een klein prauwtje zooals men ook gebruikt bij wijze van sagospoeltrog, waarvan de punten worden afgehakt. Het hoofd van de doode wordt op een stapel borden gelegd en onder luider opklinken der weeklachten met blauw katoen toegedekt. Nu wordt de doode in het stuk prauw gelegd en met de voeten nog steeds naar den boschkant het achterhuis uitgedragen, toegedekt met een stuk blauw katoen¹⁾ of een mat of een sero. Daar wordt hij neergelegd in een *sandu*, palmschorsprauw zonder uitleggers.

Voordat nu de doode definitief naar de *ferasoa*, bijzittingsplaats, wordt

¹⁾ Blauw maakt volgens W. H. R. Rivers op de Papoea's een sombere indruk, voor rood zijn zij gevoeliger. Reports Torres Straits Expedition, deel I, p. 286. Blauw katoen wordt gebruikt voor de schortjes der vrouwen, voor de omheining van *kambo* en prauw, en voor het bekleeden van dooden. Van rood katoen zijn de schaamgordels der mannen en de dansschorten van de meisjes evenals de schorten, die het bruidspaar draagt.

gebracht, probeert men eerst de doodsoorzaak vast te stellen. Daartoe wordt de prauw met de doode en de naaste verwanten (bij een jongen van een jaar of veertien waren dat zijn moeder en haar broer en zijn vader en diens zuster) naar een open plek in het vloedbosch achter het sterfhuis geroeid. Daar wordt de *sandu* aan twee vaarboomen vastgelegd, één aan de voor-, en één aan de achtersteven van de prauw. De vaarboom aan de voorsteven werd bij het sterfgeval van den hierboven genoemden jongen vastgehouden door zijn vaderszuster en die aan de achtersteven door zijn moedersbroer. Vervolgens kruipt de moedersmoeder in de *sandu* onder de mat, die het lijk bedekt en vraagt den doode op klagend gerekte toon: *Kaigha kirisemaigha kimunauc*, hebben de *sema* van de clan Kai je gedood? Bij het stellen van deze vraag tikt zij met de vinger op het prauwenboord. Als de doode een bevestigend antwoord zal geven, laat hij de prauw schommelen (*rika gha*, schudden met de prauw, wichelen met de prauw). De *sandu* blijft echter stil liggen. Nu vraagt zij naar de *sema* van de andere clans, en eindelijk zien de enkele, vol angstige spanning toeziende verwanten, dat de prauw bij de vermelding van de clan Pedei begint te bewegen, eerst heel weinig, dan met al heftiger zwaaien, zoodat het vaartuig bijna water schept. Op dezelfde wijze wordt nu vastgesteld tot welke *ruma* de *sema* behoort en tenslotte wie zijn persoon is ¹⁾.

Een andere wichelmethode past men bij kleine kinderen toe. Het stuk prauw, waarin de doode ligt, wordt dan aan twee rotanbanden vrij aan de palen van de vliering in het middenhuis opgehangen. Met een *korwai*, vogelpijltje, raakt men dan het stuk prauw aan bij het hoofdeinde, waarna de doode op de boven beschreven wijze antwoord geeft aan de hem gestelde vragen door zijn ligplaats heen en weer te laten schommelen. Toegepast zag ik deze wichelmethode echter niet ²⁾.

¹⁾ Het is uiteraard makkelijk genoeg de wiebelige *sandu* aan het schommelen te brengen. Dat degenen, die de vaarboom vasthouden, dit opzettelijk zouden doen, is echter volgens de Waropeners onaannemelijk; en daarvoor voeren zij het stellig niet looze argument aan, dat niemand door opzettelijk de prauw te doen schommelen zich de verdenking van een *sema* te zijn op de hals zou willen halen. Er is een mogelijkheid, dat we aan het een of ander occulte verschijnsel moeten denken. De bekende zendeling onder de Noemforen F. J. F. van Hasselt heeft mij eens verteld, dat hij persoonlijk een prauw zich bijna had stuk zien slaan, alleen bij aanraking van de voorsteven door den djoeroemoedi, die op deze wijze wilde vaststellen, of de prauw de voorgenomen tocht toestond. Van hun zielebeelden beweren de Noemforen, dat zij ook door zelfstandig te bewegen of te schudden op aan hen gestelde vragen antwoord gaven. Zie ook wat in hoofdstuk VII wordt vermeld over het voorouderbeeld Kowei. ²⁾ Dikwijls laat men het wichelen na, omdat men meent, dat de buiten de kampong afwezige verwanten daar nadeel van zouden kunnen ondervinden. Om dezelfde reden weigert men soms ook mythen te vertellen of ceremoniën te demonstreeren.



39. Rouwende vrouwen



40. Waardevol oud bord stukgeslagen bij rouw



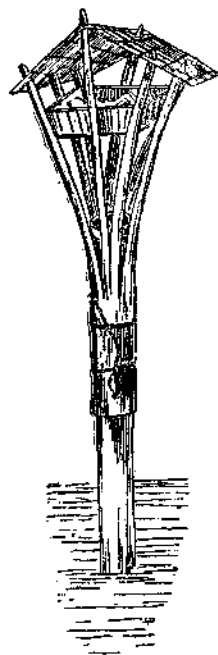
41. Uitzetten van triomftakken bij het wegbrengen van de schedel



42. Het schedelhuisje

Een andere methode zeide men in het Napansche te kennen. Daar oliet men de rechterhand met klapperolie en vat een pluk van het hoofdhaar van de doode. Nu stelt men de doode vragen en trekt intusschen aan het hoofdhaar. Zoodra de doode bevestigend antwoordt, laat het haar van de huid los.

Na het wichelen over de doodsoorzaak volgt dan de bijzetting. Is de



Lijkje van een pasgeboren kind, bijgezet in een gespleten bamboe.

doode een klein kind, dan wordt het lijkje op de rug met opgetrokken beenen in een *faisi*, koffertje van pandanbladeren, gelegd. Nu neemt men een lange stevige bamboestaak en splijt daarvan de uiterste geleding. In die geleding wordt een halve klapperdop geduwd, zoodat de bamboesplijtingen waaivormig uiteengebogen worden. Men krijgt dan zociets als een omgekeerde fuik. Daarop zet men de *faisi* en voorziet het geheel van een dakje. Deze stellage (*saura*) wordt naast het huis opgericht (*hikering-givi*, zij richten samen met hem op), nadat men de bamboestaak met een schelp en wat kraalwerk versierd heeft. Daar blijft hij dan eenvoudig staan, totdat het lijkje vergaan is. Daarna trekt men de paal uit de grond. Volgens sommigen is er nog een kleine *saira* noodig, waarschijnlijk om de moeder uit haar isolement te verlossen, waarna een *munaba* dient te volgen.

In veel gevallen zet men echter de lijkjes van zeer jonge kinderen zonder verder ceremonieel bij in het vloedbosch achter het huis.

Is de doode een oude man of vrouw, dan verzamelen zich reeds bij zijn overlijden velen rondom hem. De lijder wordt, ondanks zijn machteloze protesten, in half zittende houding opgetrokken; men prest hem te verklaren, welke *sema* hem doodt en tracht hem door vele jammerklachten van de dood te weerhouden. Na het overlijden overdekt men de doode met het blauwe lijkkleed en slaat boven zijn lichaam een aantal schelpen banden stuk. Het persoonlijk gereedschap wordt vernield: boog, sero en draagtasch bij een man; sagoklopper en handfuijke bij een vrouw. Slechts weinig verwanten mogen het wichelen met de prauw meemaken, omdat het opspeuren van de schuldige *sema* hier een bijzonder ernstige zaak is.

Nu verzamelen zich de zusterszoons om de doode uit te dragen, want de eigen kinderen mogen dit niet doen, evenals het doode kind niet door zijn vader, maar door den moedersbroer moet worden uitgedragen¹⁾. Rondom de prauw met den dooden *manobawa* verzamelen zich vele rouwdragenden. De vrouwen komen luidkeels weenende op de achtergalerij en verzoeken den doode met smeekende armgebaren toch weer naar het sterfhuis terug te komen. Anderen staan rechtop in de volgprouwen, wenken wanhopig met borden, matten en *ghafirasaruma*, prauwsierstukken, naar de *ferasoa*, bijzetplaatsen, en naar het verlaten huis. In machteloos en mateloos verdriet werpen de vrouwen zich met uitgestrekte armen voorover in de prauwen. De mannen kijken strak en onbewogen.

Bij de *ferasoa* aangekomen springen de zusterszoons het vloedbosch in en alda klinkt het geluid van kapmessen, waarmee men haastig een stellage gereed maakt, hoog genoeg in de boomen om te verhinderen, dat het lijk door de krokodillen wordt meegesleurd. Zoodra de stellage gereed is, grijpen vele mannen de plank, waarop de doode ligt en zoeken zich struikelend en schreeuwend met hun last een weg over de glibberige rhizophorenwortels. De zusterszoons moeten zich daarbij haasten, want zij mogen niet de schijn op zich laden als zouden zij hun plicht met tegenzin vervullen. De andere verwanten van den doode daarentegen (zijn zoons, dochters, vrouwen, enz) verzetten zich tegen de dragers, slaan hen met de vuisten op de rug en slingeren denkbeeldige speren. Dan storten zij zich weer als overweldigd door smart voorover in hun prauwen.

De doode wordt op zijn stellage gelegd met het hoofd „naar beneden” en het gezicht naar de lucht gekeerd. In Napan verzekerde men: de doode „ligt naar de hemel te kijken en als de zon daalt, trekt hij achter de zon aan”

¹⁾ Evenzoo op Dobu. Zie R. F. Fortune, *Sorcerers of Dobu*, p. 170.

(*iyana iyambora dora. Ora iyamosa wea iyamokada ora*). Rondom de stellage hangt men sero's, matten voor de vischvangst of andere matten en in de boomen rondom soms schelpen, bordes, potten, enz. De verwanten slaan eenige bordes kapot en hangen stukgesneden mandjes of gebroken bogen in de boom, al naar gelang de overledene een man of een vrouw was. Daarna keert men weer naar de kampong terug.

De *ferasoa*, bijzetplaatsen van de dooden, zijn gewoonlijk beneden de kampong gelegen. In Nubuai waren echter sommige bewoners van de „bovenkant” gewoon hun dooden boven de kampong te begraven. Volgens sommigen was dit echter feitelijk alleen toegestaan voor zeer jonge kinderen. In Nubuai moesten deze worden bijgezet op de kaap Andegharegha, waar, naar men zeide, ook de schedels der overwonnen vijanden werden tentoongesteld, zoolang het vleesch nog niet geheel was weggeteerd. In Nubuai is de kaap aan de monding van de rivier, Adausanarewo, de voornaamste *ferasoa*. Hier vertoeft, naar men zegt, ook de *manduko*, zeearend, die telkens bij zonsondergang in een mythisch zeedier verandert. Een andere *ferasoa*, waar de clans Sawaki en Apeinawo gewoonlijk hun dooden brengen, heet *Begha ienana rewo*, de kaap waar de kraai slaapt. Kai, Pedei en Nuwuri hebben een *ferasoa* Saghaidai geheeten, dicht achter de benedenste huizen van Kai bij de krekten Madai en Ghaibo.

Vermelding verdient nog het eigenaardig verschil in het gedrag dergenen die de doode binnendragen, en dat der anderen. Terwijl de laatsten door veel vertoon van droefheid opvallen, schijnen de dragers juist te verkeerren in een bui van eenigszins zenuwachtige vroolijkheid. Misschien is dit een uiting van de ceremonieele verhouding van moedersbroer en zusterskind of wel van een zekere angst voor de *ferasoa*, welke men altijd eenigszins mijdt ¹⁾.

In Waropen-Kai kende men vroeger de in het Napansche onbekende gewoonte de lijken boven een vuurtje uit te drogen ²⁾. In het Napansche werd de doode na een dag of vier in een prauw op een stellage in het bosch bijgezet. In Waropen Kai echter werd het lijk in het middenhuis op een houten stellage gelegd, welke werd opgehangen aan de vlieringpalen aan winkelhaaksch gegroeide takken (*we sara na ruma*, in het huis ophangen). De doode ligt op zijn rug, maar onder zijn knieën is een stuk hout doorgestoken, zoodat

¹⁾ De Christenen worden begraven in een kist, die naar Ambonsch model van buiten met zwart katoen is bekleed en versierd met figuren van draden wit katoen (*bungga*, Mal. *boenga*) en koperen spijkertjes. In het Kai-district met zijn kilometers breede moerasstrook ligt de begraafplaats vrij ver stroomopwaarts. ²⁾ Ook op Zuid-Japan heeft men die gewoonte gekend. Reports Torres Straits Expedition, deel I, p. 334. Onder invloed van het Bestuur werd zij afgeschaft.

zij opgetrokken zijn. Het hoofd rust op een blok hout¹⁾. Eenige oude vrouwen, *binano*, moeten een vuurtje onderhouden, waardoor het lijk ge-roosterd wordt (*kiwe sasoi*). Als na eenige tijd de huid los begint te laten, moet zij door de *binano* worden verwijderd (*kikevoi*, zij plukken hem). Na drie (volgens anderen na vijf) dagen is de doode geheel ontveld. De huidflarden worden in een bord verzameld en weggegooid. Het lijk heeft nu een witachtige kleur. Blijkbaar acht men dit bijzonder fraai en belangrijk, want telkens wanneer dit onderwerp ter sprake werd gebracht, weidde men over dit punt breedvoerig uit. Na ongeveer een maand zou het lichaam vrijwel uitgedroogd geweest zijn. Wat er verder met het lichaam gebeurde, is niet geheel duidelijk. Misschien werd het in matten gepakt en op de vloering bewaard tot de eerste *munaba*. Daarna maakte men, althans van belangrijke figuren, waarschijnlijk een pakket van de schedel, terwijl de rest van het stoffelijk overschot op de bijzetplaatsen werd bijgezet²⁾.

Deze zede is volgens de mythologie ingevoerd door Kirisi-Aimeri, die de slang Ghoiroponggi met heete steenen en heet water ombracht, waardoor hij de Waropeners redde van de ondergang. Kirisi-Aimeri trok met den eersten doode Aruifono van de Woisimi Oostwaarts. Eerst in Waren wilde men echter de doode opnemen. Daarom hebben alleen de bewoners van het district Waropen Kai en van Japen sedert dien de gewoonte om de dooden te mummificeeren (TEKSTEN, 33, 34, 35, 37, 38, 39).

ERFRECHT

Het verdeelen van de door een overledene nagelaten bezittingen levert betrekkelijk weinig moeilijkheden op. Het persoonlijk gereedschap (van een man zijn bogen, pijlen, neksteun enz.; van een vrouw de gereedschappen voor de sagobewerking) wordt vernietigd of verbrand door een buitenstaander, die daarvoor een kleine belooning moet ontvangen. Als strikt persoonlijk bezit geldt ook de *rowu*, draagtasch, van den man. De Waropeners kunnen de draagtasch, waarin zij een kammetje, een spiegel, een mes, tabak en pinang e.d. bewaren, rustig onbeheerd ergens achterlaten. Niemand zal er zich aan vergrijpen. Als de man zijn draagtasch thuis laat, is de vrouw

¹⁾ Zie een foto in het Verslag van de militaire exploratie van Ned. Nieuw-Guinea, 1907-1915, tegenover p. 237. ²⁾ Het is in het algemeen moeilijk enkel uit een beschrijving van informanten een duidelijk beeld van een bepaalde praktijk te krijgen. De informanten zijn natuurlijk wel goed op de hoogte, maar zij beschrijven alleen wat zijzelf opmerkelijk vinden. De dingen, die een ethnograaf wenscht te weten, vinden zij meestal te „gewoon” en vanzelfsprekend om de moeite van het vermelden waard te zijn. En dikwijls besteden zij aan de voor hen gewone handelingen zoo weinig aandacht, dat zij ze desgewenscht wel kunnen demonstreeren, maar er in een mondeling verslag moeilijk rekenschap van kunnen geven.

er persoonlijk voor aansprakelijk. In één der verhalen wordt verteld, dat een man zijn vrouw van overspel verdenkt, alleen omdat zij zijn draagtasch door zijn jongeren broer laat overbrengen (TEKSTEN, 102). Verdere persoonlijke bezittingen heeft de Waropener gewoonlijk niet, want de oude kralen, het oud porcelein, dat zijn vrouw in de *faisi*, pandankoffertjes, bewaart, zijn verworven met medewerking van zijn heele linie. Zij vormen het kapitaal van de linie, dat de leden voortdurend noodig hebben voor beleggingen bij huwelijken en *saira*-ceremoniën, waardoor het telkens ook weer wordt aangevuld. Alleen bij overlijden worden soms waardevolle stukken van dit bezit vernietigd of beschadigd.

Het belangrijke sagobezit behoort in het Napansche aan de *ruma*. Mannen en vrouwen van het huis Warami mogen bijv. sago kloppen in een areaal, geheeten Sakererei naar een daar gelegen kreek. Als een vrouw uit Warami gaat trouwen, blijft zij het recht op het sagoareaal van haar eigen *ruma* behouden. Ook haar man mag daarvan gebruik maken met vergunning der oudsten van het huis van zijn vrouw en later ook haar kinderen. Worden de kinderen echter ouder, of komt de moeder te overlijden, dan vervalt dit recht, ook voor den echtgenoot. Vervreemding van sagobezit was, voorzoover bekend, nog niet voorgekomen, maar naar algemeen inzicht zou zulks slechts kunnen geschieden met toestemming van alle belangrijke *ruma*-genooten. De kinderen hebben voornamelijk rechten op dat deel van het sagoareaal, dat door hun vader vóór hen werd bewerkt of waar hij uitspruitsels heeft geplant. Moeilijkheden ontstaan dikwijls doordat uitspruitsels van sago-palmen in het belendend areaal van een andere *ruma* opschieten. Vruchtboomen, klappers, e.d., welke een man plant en verzorgt, zijn meer in het bijzonder zijn eigendom en worden niet aan de geheele *ruma*, maar alleen aan zijn eigen kinderen overgedragen. Zoolang een weduwe niet hertrouwt, kan zij toestemming blijven behouden om mede gebruik te maken van het sagobezit van haar overleden echtgenoot. Het oude porcelein e.d., dat zij tijdens haar huwelijk verwierf, mag zij na hertrouwen niet meenemen; het blijft behooren tot het bezit van haar mans *ruma*.

In het Kai-district bestaat echter geen gemeenschappelijk sagoareaal van de *ruma*. Toch is het aannemelijk, dat ook hier de erfgerechtigdheid de eenzijdige verwantenorganisatie gevolgd heeft. Het sagobezit moet namelijk bewerkt worden door de broers en zusters samen. Krijgen dus de zusters door huwelijk gebruiksrechten op het sagobezit van hun man, dan worden zij in de bewerking daarvan niet in de eerste plaats bijgestaan door hun echtgenooten, maar door hun broers, die daartoe soms vrij verre reizen moeten ondernemen, als hun zuster buiten de eigen kampong gehuwd is.

Na het overlijden van den vader treedt voornamelijk het oudste kind,

meisje zoowel als jongen, in zijn plaats. Aangezien de sagobewerking toch slechts plaats kan hebben in vereeniging met de andere broers en zusters, worden daardoor de jongere boers en zusters niet uitgesloten van het sago-bezit. Toch treden er nog dikwijls conflicten op, omdat het oudste kind later aan de gehuwde jongere broers of zusters het recht betwist het geërfde sago-bezit te bewerken. Zoolang de kinderen onmondig zijn wordt het sago-bezit beheerd en bewerkt door de moeder en haar broers. Treden de kinderen in het huwelijk, dan verliest de vrouw het recht de sago van haar overleden man te bewerken. Volgens sommigen moet aan de moeder voor haar beheer een sagopalm worden betaald. Zoolang zij niet hertrouwt, heeft de weduwe ook hier het recht sago te kloppen in het areaal van haar overleden echtgenoot. In Nubuai ontstond een hevige ruzie, omdat een man aan zijn getrouwde broersdochter het recht ontzegde sago te kloppen in het areaal van den overleden broer voor de oude weduwe van dien broer. De man betoogde, dat een weduwe slechts zoolang een recht behoudt op de sago van haar man, als haar kinderen ongetrouwd zijn. De publieke opinie was echter op de hand der oude vrouw.

Er is in de kampong geen onpartijdige instantie die conflicten als deze berecht, daarom worden zij gewoonlijk met de wapenen beslecht. De publieke opinie heeft daarbij een niet geringe, remmende invloed. De ruilrelaties liggen in de kampongs bovendien zoo innig verweven, dat het zaak is de bestaande conflicten niet tot het uiterste te drijven.

Ondanks de overwegend vaderzijdige verwantschapsgroepering in het Waropen Kai district moest volgens de informanten een kind toch ook het sago-bezit van zijn moeder erven en niet alleen dat van zijn vader. De moedersbroers wenschen de rechten van hun zusterskinderen echter niet altijd te erkennen, waaruit soms hevige conflicten ontstaan.

Het trekt de aandacht, dat de erfgerechtigheid, die in Napan vaderzijdig wordt bepaald, in het Kai-district niet uitsluitend door den vader, maar ook door de moeder wordt berekend, terwijl toch in het algemeen de sociale organisatie in het Kai-district ouderwetscher schijnt te zijn dan in het Napansche. Waarschijnlijk moeten wij hier nog denken aan de invloed, die een vaste connubiumverhouding tusschen verwantengroepen op het erfrecht moet hebben gehad. Wanneer een man steeds zijn vrouw zoekt in de groep van zijn moeder, blijft hij immers altijd sago betrekken uit het areaal van zijn moeder, ook na zijn huwelijk, omdat hij dan op grond van dit huwelijk weer in het sagoareaal van zijn moeder mag blijven kloppen. De oude menschen voeren dan ook tegen huwelijk met een andere dan de moedersbroersdochter het bezwaar aan, dat daardoor het sago-bezit versnipperd zou worden. De wijze, waarop men thans de verwantschapsver-

houding met de moedersbroersdochter berekent, is zoo veel omvattend, dat deze huwelijksvorm zooals zij nu is, de versnippering van het sagobezit ternauwernood kan voorkomen. Ten deele zal deze regel der ouden dus een herinnering zijn aan vroegere, meer bestendige connubiumverhoudingen tusschen exogame groepen.

Een andere vraag, die zich voordoet, is, of wellicht de berekening der erfgerichtigheid door beide linies in verband gebracht moet worden met de onvolkomen enkelzijdige verwantschapstraceering der *ruma*.

ROUWGEBRUIKEN

In het Kai-district zijn de naaste verwanten van den doode gedurende de eerste acht dagen in zware rouw. Zij mogen niet werken of buiten het huis komen. Dit geldt in het bijzonder voor den weduwnaar of de weduwe, die gedurende die acht dagen in een met matten afgedekte hoek van de kamer moet zitten (*ioaina sea, ioaina seadogha*). Gedurende de zware rouw mogen de rouwdragers alleen in bladeren gewikkelde sagokoekjes en kleine vischjes eten.

In vroegere tijden, toen de doode nog gedroogd werd boven het vuur, waren een vier- of vijftal verwanten van de vrouwsfamilie of zusterszoons verplicht bij den dooden man te waken. Naar men zeide, noemde men deze wakers ook *binano*, evenals de oude vrouwen, die tegen betaling te vinden waren voor het uitdrogen van het lijk. Waarschijnlijk is dus eigenlijk dit mummificeeringswerk ook de opdracht van de aangetrouwde verwanten geweest. Tegenwoordig, nu de doode binnen 24 uur moet worden weggebracht, waken de *binano* nog wel bij een stuk van de prauw, waarin de doode is weggebracht, of als het een vrouw is, bij de *enggana*, de mat die de vrouw bij het sagokloppen gebruikt heeft om het wegspatten van het sago merg te voorkomen. Waarschijnlijk moesten vroeger de *binano* de wacht houden tot de eerste *munaba*, dus gedurende ettelijke maanden na het overlijden. Tot zoolang moeten de *binano* namelijk ook thans nog geschenken in sago ontvangen (*kikanduki binano*), evenals de andere verwanten, die de doode het vloedbosch hebben binnengedragen. Deze verplichting schept tevens een tegenwicht tegen de laksheid van verwanten, die met de *munaba* geen haast zouden maken. Bij de weduwe of weduwnaar wordt de strenge rouw na het isolement opgeheven door haar (hem) uit het achterhuis te leiden en achter de huizen om naar het voorhuis te roeien. Eenige dagen na de bijzetting wordt aan alle verwanten en aan alle deelnemers een pakje rondgebracht van eenige sagokoekjes en een visch, waarvoor men een kleine vergoeding moet geven. Deze voedselverdeling is blijkbaar bestemd voor

de doode. Men noemt dit: *kiwe ma nunggu fero*, naar de doode geven.

In het Napansche duurde vroeger het isolement niet een paar dagen, maar zoo mogelijk een heele maand, niet slechts voor den echtgenoot, maar ook voor de naaste verwanten (ouders en kinderen, broers en zusters). Gedurende die tijd moesten de rouwdraggers de houding van een doode nemen en dus met opgetrokken knieën zitten. Bij jongeren, die dit misschien niet zouden kunnen volhouden, werden de beenen soms in die houding vastgebonden. Alleen bij avond mochten zij naar buiten komen om hun behoefte te doen. Men noemde dit: *kiwe safuo*, of: *kiwe haido*. Zij zijn dan, zooals blijkt uit het woord *hai* (p. 229), in contact gekomen met de gevaarlijke kant van de sacrale wereld. Terwijl zij in isolement zaten, gingen andere verwanten (met name de zusterszonen) er op uit om visch te vangen, die dan met sago in de kampong werd rondgedeeld. In Napan heette dit: *kikanduki*, of: *kikangusara haido*. Ook hier was de voedselverdeling bestemd voor de doode, die wordt aangeropen om van het aangeboden voedsel te willen genieten.

Bij het ingaan van de rouw worden de rouwdragenden door een vriend of verwant de rouwteekenen aangelegd (*wuda nunggu fero*, de rouwteekenen voor de doode aannemen). De mannen dragen in plaats van de metalen armbanden om boven- en benedenarm en ook om de enkel fijngelochten bandjes (*aisa*) en voorts om de bovenarm een rond kralen bandje. Ook om de hals doen zij een dergelijke, rondgelochten kralen band. Om de schouders de gekruiste kralen banden (*sare*), versierd met lapjes rood katoen.

De vrouwen leggen om het hoofd een kralen hoofdband aan met afhangende kralenfranje (*fefa*). De afhangende franje bedekt nu nog slechts de slapen en het voorhoofd, maar heeft wellicht vroeger ook voor het gelaat gehangen (zie ook p. 185). Zij bedekken zich het bovenlijf met een jakje van geklopte boomschors (*furefa*), dat met een van kralen voorzien touwtje om het lijf wordt gebonden en in de moderne tijd wel door een gewoon stuk goed vervangen. Op deze *furefa* brengt men dezelfde figuren aan, die ook op het bovenlichaam van de vrouw getatoueed zijn. De mythologie verhaalt, dat een der *Aighei*, oervrouwen, de *furefa* maakte van de schors van de middenpaal, die het huis van de slang Simundopendi steunde. *Aighei* legde haar schorskleed in de zon en zoo ontstonden vanzelf de teekeningen, die men er nu nog op namaakt (TEKSTEN, 118, 119, 120).

Wanneer de rouwdragenden de afzondering mogen verbreken, moeten zij zich het hoofd dekken met een mat. De mannen gebruiken ook wel een puntmuts van rood katoen. In de moderne tijd plegen de mannen zich niet altijd meer aan dit voorschrift te houden.

Men moet deze rouwteekenen aanhouden, totdat zij geheel zijn afgedragen. Dan wordt men 's avonds naar zee geroeid en werpt daar de gedragen kleeren weg. Sommigen scheren zich het haar, dat gedurende al die tijd niet gekamd is. Met een teekenende uitdrukking heet dit: *kito kinirira*, zij werpen hun lichaamsvuil weg. In het Napanssch noemt men dit: *crinohara mahumba*, de zwaarte wegwasschen; eenzelfde uitdrukking dus als het Noemfoorsche *an merbak*, de zwaarte wegwerpen. Gewoonlijk komt een vrouwsbroer of zusterszoon om de rouwdragende weg te roeien, waarvoor men hem een klein geschenk moet geven. In de oude tijd konden de voorname mannen hun rouwkap slechts afleggen, wanneer zij weer aan een raaktocht hadden deelgenomen.

Zoolang de eerste *munaba* nog niet gedanst was, dus gedurende een periode van een maand of zes na het overlijden, waren alle huisbewoners verplicht, kinderen zoowel als volwassenen, overnemertje te spelen met touwtjes. Gezegd of gezongen werd daarbij niets, uitgezonderd bij één figuur, waarbij men met het touwtje één der aanwezigen als „slaaf” ving onder de woorden *miroro sapairoro*. Hoewel sommigen beweren, dat het zonder reden spelen van dit touwtjesspel sterfgevallen zou kunnen veroorzaken, wordt het toch ook zeer dikwijls eenvoudig als geliefde tijdspasseering gedaan. Eigenaardig is, dat de touwfiguurtjes geen betrekking hebben op de sagowinning ¹⁾.

Het Waropensche taaleigen kent verschillende woorden, waarmee men aangeeft welke betrekking men door de dood verloren heeft. In verschillende gevallen gebruikt men in plaats van de eigen naam van den rouwdrager een *wudakanasano*, rouwnaam, waarin dikwijls de naam van de overledene mede wordt vermeld.

Een vrouw, wier vader of moeder overleed, is een *tobai* of *wiofi*. Men noemt haar Tobai Ghairamoti of Tobai Wororumbai.

Een man, wiens vader of moeder overleed, is een *tuwofi*. Men noemt hem Sireirewani of Numadamai.

Een vrouw, wier broer of zuster overleed, is een *raroi* of *rarowai*. Men noemt haar Sumbaraghani, Fasinanusai of Unaiwiama.

Een man, wiens broer of zuster overleed, is een *etawai* ²⁾. Men noemt hem Etawai (met de naam van de overledene), bijv. Etawai Ghafai.

Een (oudere) man, wiens eerste kind overleed, is een *manapa*. Men noemt hem Manapa (met de naam van de overledene), bijv. Manapa Kiriwui. Zulk een vrouw is een *binapa*. Iemand van wie een ouder kind overleed, is *atuwai*.

¹⁾ Zie de afbeeldingen op p. 352 s.q. ²⁾ In Napan is een *etawai* iemand wiens vader gestorven is.

Een weduwnaar is *maniva* of *maisani*.

Een kinderlooze jonge weduwe is *sasui* of *sasuirvuro*. Een oudere weduwe (met kinderen) is *bindo*.

MUNABA

Ook volgens de nu geldende practijk is het doodenritueel niet afgelopen met het wegbrengen van de doode. Waarschijnlijk bleef vroeger het gemummificeerde lijk in het sterfhuis, totdat de eerste *munaba* werd gevierd, wellicht ongeveer een half jaar na het overlijden. De schedel bleef vermoedelijk ook daarna nog in het sterfhuis, of werd weer uit de bijzittingsplaatsen opgehaald, als het verdroogde lijk begon uiteen te vallen. Ook nadat het mummificeeren van de doode in onbruik was geraakt, werd in vele gevallen na eenige tijd de schedel weer naar het sterfhuis teruggebracht. In één geval, dat gecontroleerd kon worden, geschiedde dit ongeveer drie maanden na het overlijden.

Bijzonder mededeelzaam waren de Waropeners over de begrafenispractijken niet, omdat van Bestuurswege daartegen wordt opgetreden. Zij hebben zich niet goed kunnen verzoenen met de nieuwe gewoonten, die naar hun opinie te kort doen aan de liefde, die men aan een doode moet betoonen. In vroeger tijden is men misschien ook wel eens al te overhaast geweest in zijn conclusies, waarbij de aanwezigheid van schedels in de huizen werd beschouwd als een direct bewijs van koppensnellerij, zonder te denken aan de mogelijkheid, dat het eenvoudig schedels van verwanten zouden kunnen zijn. In het Verslag van de militaire exploratie van Nederl. Nieuw-Guinea, 1907-1915, wordt terecht tegen deze overhaaste conclusies gewaarschuwd ¹⁾.

In verschillende gevallen werden deze schedels op last van hoogerhand verwijderd, ofschoon er diverse van de eigen verwanten bij geweest moeten zijn. De eerste maal, dat men mij meenam om een schedel op te halen, werd dan ook niet verzuimd mee te deelen, dat het hier ging om de schedel van een heel klein kind, zoodat hier toch wel niemand bezwaar tegen zou kunnen maken. Overigens verzekerden mij verschillende *serabawa* uit het Kai-district en het Napansche, dat feitelijk alleen de schedels der *serabawa* zulk een bijzondere verzorging mochten genieten ²⁾. In het Napansche

¹⁾ Op. cit., p. 252. Ook op andere punten zijn wel eens op grond van bepaalde „bewijzen” conclusies getrokken, die van de Papoea's een verkeerd beeld geven. Op dezelfde pagina vermeldt rapporteur van hiergenoemd verslag het bestaan van slavenblokken als een „bewijs” van „allerlei wreedheden”, die gevangen slaven op de Waropenkust zouden moeten ondergaan. ²⁾ In Polynesië werd het hoofd der voor naamste lieden als heilig beschouwd. W. H. R. Rivers, *The history of Me'anesian Society*, deel II, p. 261.

bestond ook de van andere stammen in de West-Geelvink-baai bekende gewoonte om de schedels der verwanten in het huis te bewaren in een zielebeeld. In het district Kai werden nagenoeg geen zielebeelden gebruikt. Slechts eenmaal maakte een vader een zielebeeld voor zijn ongeënitieerden zoon, waarvan de neus doorboord werd in de plaats van het overleden kind. Aan het beeld zelf werd blijkbaar geen waarde gehecht, want de vader bood het kort na het overlijden te koop aan.

Het ophalen der schedels van de plaatsen waar het lijk is bijgezet geschiedde zonder eenig ceremonieel. Het hoort volgens sommigen bij zonsopgang te geschieden, maar in de practijk is men afhankelijk van de waterstand. De schedel van het bovengenoemde jonge kind werd door de zusters van de moeder zonder veel omslag weggehaald van de plaats achter het huis, waar het kind was bijgezet. De beenderen deed men in een koffertje van bladeren en de schedel werd in een nieuwe draagtasch mee naar huis genomen. Het koffertje met het skelet werd op een kleine stellage op dezelfde plaats achtergelaten, nadat men vier bebladerde takken op een rij in de grond had gestoken, waaraan een paar stukgesneden mandjes werden bevestigd (zie p. 171). Indien het overleden kind een jongen was geweest, zou men er een boog en pijlen aan hebben bevestigd. De vrouwenzusters naaiden vervolgens de schedel in een stuk rood doek. Voor de bewezen diensten moest de vader wat sago geven, waarvoor hij weer eenige kralen en schelpen banden in ruil terug kreeg. De schedel hoort eigenlijk op de vliering in het middenhuis aan de nokbalk te worden opgehangen, maar in dit geval hing men hem gemakshalve bij de haard.

Wanneer nu de eerste *munaba* gedanst is, kan de schedel weer worden weggebracht. Opmerkelijk is, dat niemand eenige schroom of eerbied schijnt te voelen bij het opbergen van de schedel. Er wordt ternauwernood eenige aandacht aan het voorwerp zelf besteed. De eerste schedel, die ik na de *munaba* zag wegbrengen, was die van een jongen man. Een (classificeerende) vader klom naar de vliering, wikkelde de schedel in een nieuwe doek en pakte hem vervolgens in een linnen zakje, dat versierd was met eenige kralen. Daarna hing hij de schedel weer even aan een touw midden in de kring der dansers en danseressen, die gedurende de nacht de *munaba* hadden gedanst. Aan het pakket werden nog eenige kralen, een schelpen band, een *korombowi*, witte porceleinschelp, en een draagtasch bevestigd.

De rij der danseressen, meerendeels zusters van den overledene, trekt nog eenige malen om de schedel heen. Eenige vrouwen uit dat huis steken nog haastig een paar kleine meisjes in een kleed om ze voor het eerst eens in een *munaba* mee te laten dansen. Maar een der meisjes wordt verlegen en gaat onder algemeen gelach pruilend tegen de wand staan. Op de inhoud van

het versierde zakje, dat stil aan een touwtje van de vlieringbalken neerhangt, slaat schijnbaar niemand acht.

De vaders van den overledene zetten zich intusschen op de voorgalerij en vervaardigen een klein afdak van atapbladeren. Daarna legt men de schedel in de deksel van een bladkoffertje. Een aantal prauwen verzamelt zich voor het sterfhuis en nog andere prauwen voegen zich daarbij, als de vaders met de schedel wegroeien naar een kreek, een weinig boven de bijzettingsplaats. Een kleine stellage wordt daar haastig in een mangroveboom bevestigd. Onder het van tevoren gereedgemaakte dakje wordt de schedel vrij opgehangen. De doode is nu, zoo zegt men, in zijn *ruma*, huis, zoo noemt men dit schedelhuisje.

Intusschen hebben de vaders van den doode in het bosch een aantal *resa*, bebladerde mangrovetakken, afgekapt. Zij springen te water en steken deze triomftakken met woeste gebaren in de modder, in rijen loodrecht op de oever. Onderwijl schreeuwen zij luidkeels de namen der door hen gevangen slaven. *Ineni maisa Nubai*, deze staat voor Nubai; *ineni maisa Sibai*, deze staat voor Sibai. Soortgelijke uitroepen weerklinken van alle kanten ¹⁾. De jongeren kijken spottend, maar ook verlegen toe. Zij hebben immers nooit aan een raak deelgenomen en kunnen daarom ook niet met de belangrijke oude mannen de namen van door hen gevangen slaven vermelden.

In de takken der omringende boomen laat men nu nog een paar stukgesneden mandjes en wat aardewerk voor den doode achter. Daarna keert men terug naar de kampong, bijna met een zekere vroolijkheid, die reeds eerder werd opgemerkt, wanneer men een doode naar de bijzettingsplaats brengt. Er is slechts één man, wiens stille houding reeds in het sterfhuis opviel. Ook nu staart hij in zichzelf gekeerd voor zich uit. Niemand bemoeit zich met hem of biedt hem tabak en pinang aan. Van tijd tot tijd wischt hij zich de oogen af. Deze man is de eigen vader van den overleden jongeman. Zijn verdriet is echt.

Bij het wegbrengen van de schedel, of anders een maand of zes na het overlijden, als er voldoende sago en visch bijeengebracht is, „danst men de *munaba*” (*kikowa munaba*). Hoewel men de *munaba*, anders dan de *saira*, niet „zingt”, maar „danst”, beteekent het woord *muna* zelf: lied, het sacraal gezang dat de dansers van de *munaba* zingen ²⁾. *Munaba* is dus: het groote

¹⁾ In het Napansche gold het als bijzonder gunstig, indien men een slaaf kon vangen tijdens het wegbrengen van het lijk naar de bijzettingsplaatsen. Zie ook W. K. H. Feuilletau de Bruyn, Schouten- en Padaido-eilanden, p. 116. ²⁾ Het is ook mogelijk, dat men te denken heeft aan een woord *muna*, slaan, dooden. In het Noemfoorsch bestaat een woord *mun* met de beteekenis „lied, strofe, gedeelte”.

lied. Als voorzangeres fungeert bij de *munaba* gewoonlijk een oude vrouw. Een speciaal ambt is dit niet, maar dikwijls zijn het de *ghasaiwin*, die het beste met de oude gezangen op de hoogte zijn. Bij een *munaba* vindt men deze voorzangeres gewoonlijk ergens achter de zangers neergehurkt bij een vuur, waar zij de „doodenzang weent” (*iamiko muna*).

Hoewel het woord „dansen” de gedachte suggereert, dat de *muna* wordt opgevoerd, is er bij het doodenfeest evenmin als bij de *saira* sprake van een dramatisering der mythische stof. Bij de *munaba* verzamelen zich eenvoudig de jonge vrouwen en mannen en voegen zich tot paren, waarbij de groep der mannen gescheiden blijft van die der vrouwen. Een gehuwd man en een oudere vrouw mogen feitelijk niet meedansen, maar vooral de jongere getrouwde mannen overtreden dit voorschrift dikwijls, daarbij echtelijke oneenigheden riskeerende.

Voorop dansen gewoonlijk een paar jonge mannen met de *sirwa*, trom. De gong of de Tritonschelp wordt bij de gewone *munaba* niet gebruikt. Ook de meisjes hanteeren vaak de trom, maar dan dikwijls het korte vaasvormige model, de *sirwabuino*, halve trom. De trommen worden met groote zorg behandeld en werden oudtijds in het jongelingshuis bewaard. Het trommelveel, waarop eenige schijfjes hars zijn geplakt om de spanning te verhoogen, wordt telkens boven een vuurtje bijgesteld. De kenners stellen hooge eischen aan het geluid, dat goed moet resonanceeren en dan samenstemmen met het geluid der andere trommen. Er zijn namelijk twee maten in gebruik, wier geluid in toonhoogte verschilt. Aan het geluid kan de ingewijde reeds op groote afstand een trom herkennen. De meeste hebben een eigenaam en heeten bijv. Korare, Komambai, Ingganuwini, Manieghasi, enz. Ook het slaan op de trom eischt volgens de kenners een zekere vaardigheid, die lang niet allen in dezelfde mate bezitten.

Het dansen zelf is evenals bij de *saira*, een eenvoudig voorttrippelen, waarbij het bovenlijf stijf gestrekt blijft en de dansbeweging, vooral door de meisjes, met de heupen wordt geaccentueerd. In de eene hand, die gestrekt langs het lichaam neerhangt, dragen de kokette meisjes graag een doek, een spiegeltje, een busje of iets dergelijks. De vingers van de andere hand zijn gestrengeld door die van de danspartner, waarbij de ruggen van de handen tegen elkander komen. Alleen de trommelslagers zijn iets vrijer in hun beweging. Zij maken wel eens een paar passen, die aan een spiegelgevecht doen denken. De andere danseressen en dansers trippelen eindeloos zingend achter hen aan. Alleen trapt men van tijd tot tijd zoo hard mogelijk op de grond, of springt stampend met beide voeten tegelijk neer. Daarbij kijken de partners achter zich op den grond, alsof daar iets te zien is, en maken een sissend geluid (*kiwe sisisi*). Volgens de informanten beteekent

dit, dat de deelnemers er nu goed in komen en flink dansen. Men spoort elkander voortdurend aan met de woorden: *korako, korako*, hard, hard, en het duurt meestal niet lang, of de geoliede lichamen zijn nat van het zweet. Beide sexen zijn er bijzonder trotsch op, dat de Waropeners het dansen zoo lang vol kunnen houden.

Het gesis en gestamp is volgens de informanten uitsluitend bedoeld als een aansporing. Mijn veronderstelling, dat het zou kunnen slaan op het sissen en kronkelen van een slang verwekte groote hilariteit. Dat men zou moeten denken aan het woord *si*, vagina, lijkt niet waarschijnlijk, hoewel de klankassociatie de Waropeners ongetwijfeld niet ontgaat.

De feestelijk uitgedoste danseres ziet er ongeveer uit als een bruid. De kammen draagt zij echter niet. Dikwijls heeft zij van haar voorhoofd over het gelaat ahangend een lange streng kralen. Aan de kralen schouderbanden draagt zij een met kraaltjes versierd propje katoen (*seghano*), dat bij het dansen op en neer wipt. Aan haar kralen lendenband zijn soortgelijke versieringen (*mosara*) bevestigd. Aan haar armen schuift zij zooveel mogelijk schelpen, porceleinen, en glazen armbanden. Om haar middel bindt zij een roode dansschort met fleurige motieven en kleine schelpen, kraaltjes of strepels wit katoen. Ook de jongeman siert zich zooveel doenlijk op met armbanden van celluloid, van koper of van zilver, met rinkelbelletjes (*kerekere*) aan zijn gordel, met een mooie sarong om, een fleurige kam in het haar, een zakdoek of handdoek om de hals en andere doeken tusschen de armbanden gestoken.

Opvallend is, dat bij deze *munaba* de potentieele echtgenooten (dus een jongen zijn moedersbroersdochter en omgekeerd) elkaar mogen bekrassen (*rira*) en zelfs door de aanwezigen daartoe worden aangezet. *Acde arira warimagha*, kom, bekras dien jongen, zoo spreekt men tot de schuchtere meisjes. De meeste meisjes hebben in haar schelpen armband een scherp krabbepootje verborgen bij het *mamano*-blad, een zeker sterk riekend kruid, waaraan bepaalde eigenschappen worden toegeschreven. Men moet echter wel goed toezien, dat men bij het flakkerend licht der bamboefakkels niet een broeder of zuster bekrast, want dit zou gelden als zeer beschamend. Dit gebruik is ten deele ook erotisch van oorsprong en hoort bij de ruwe vorm van vrijage en joking relationship. Boven vermeldden wij een geval van een jongen, die zijn geliefde zoo heftig aan het haar trok, dat zij daarvan pijnlijk letsel opliep. Misschien herinnert dit openlijk erotisch bekrassen aan vroegere sexueele licenties tijdens de *munaba*. Voor het overige zijn dergelijke licenties bij de huidige *munaba* niet toegestaan en het is onjuist op grond van voor de Westering eigenaardige lichaamshoudingen, wijze van lichaamsbekleding, enz. te concludeeren tot sexueele ongebondenheid.

Dat beide sexen op Waropensche wijze zooveel mogelijk trachten elkander bij de *munaba* te behagen, spreekt vanzelf.

De *munaba* hoort onafgebroken vijf dagen en vijf nachten te duren, maar meestal is er onstreeks het midden van de dag zoo goed als stilstand. Tegen de avond komen de danslustigen weer in grooter getale bijeen en dan slingert zich al spoedig de rij der dansers onafgebroken rondom de middenpaal, die de *inggoro*, voorouder, voorstelt. De rij gaat tegen de beweging der zon in. De voorzangeres zingt een strofe, gewoonlijk bestaande uit twee regels. Een paar meisjes nemen deze strofe over en als iedereen de woorden kent, valt het koor der anderen in. Elke strofe wordt vijf rondgangen herhaald en daarbij regelt men het zoo, dat de voorste paren weer voor de voorzangeres zijn gekomen, als er een nieuwe strofe moet worden ingezet. Vooral de vrouwelijke verwanten van de overledene moeten ijverig dansen en dikwijls laten de mannen in de nacht de dans geheel over aan de vrouwen.

Gewoonlijk wordt de *munaba* niet eenmaal, maar meerdere malen met onregelmatige tusschenpoozen gedanst. In Napan heette dit feest *ratisara*. Daar werd het, anders dan in het Kai-district, slechts eenmaal na het overlijden gevierd. In Kai is de *munaba* het meest populaire en ook het meest frequente feest. Als de trom door de kampong klinkt, is dat meestal naar aanleiding van een *munaba*. De *munaba* is niet de dramatische opvoering van een mythe, maar niets anders dan een in, ook voor de deelnemers, vrijwel onbegrepen taal zingen van de mythische stof.

Terwijl men bij de *saira* veel meer afzonderlijke liederen zonder onderlinge samenhang zingt, vormt de *muna* een dikwijls eindeloos lied over een bepaald mythisch thema. Vrijwel de heele mythologie is in *muna*-vorm bewerkt: het thema van de bovennatuurlijke bevruchting, het ontstaan van de sago, het optreden van Kirisi Aimeri, van Manieghasi, van het strijdend broederpaar, enz. De *muna* zelf bestaat uit eindelooze herhalingen met telkens terugkerende slotwoorden, die niemand verstaat of in elk geval vertalen kan. Toch kan de Waropener uit de gebruikte woorden wel opmaken, waarover ongeveer gezongen wordt.

Hoewel dus de feitelijke dramatisering van de mythe (behoudens een uitzondering, die wij hier beneden zullen bespreken) ontbreekt, is de *munaba* met zijn sierlijk uitgedoste jeugdige dansers en danseressen en met zijn in plechtige, duistere taal gestelde heilige zang waarschijnlijk bedoeld als een heropvoering van de mythische voortijd, waarin de voorouders, wier optreden bezongen wordt, een langer en gelukkiger leven leefden dan hun huidige nakomelingen. De *munaba* is bedoeld als een periodieke herhaling van het contact met dit gelukkiger verleden, waarin de mensch minder van de dood te lijden had.

SERAKOKOI

De standsverschillen komen bij overlijden voornamelijk uit in de meerdere omvang en de grootere frequentie van de *munaba* der aanzienlijken. Afgezien dan van de verzorging van de schedel, waarover bij de informanten geen eenstemmigheid bestond (p. 179), is er op zichzelf geen verschil in het ritueel voor den gewonen man en voor den meer aanzienlijken. Wel is echter opmerkelijk, dat het bij overlijden van een *sera* van de clan Kai, die ook op grond van andere privileges op een zekere superioriteit aanspraak maakt, verboden was een aantal dieren te eten tot aan de eerste *munaba*. Deze dieren werden opgesomd in een lied, dat tijdens de doodenwake werd gezongen, doch niet gedanst, hoewel het de uiterlijke vorm heeft van een *muna*, doodenlied. Het volgt hieronder tevens als voorbeeld van dit literatuurggenre.

Ambudi ghanano Gheri rasawe
Ambudi nawonano Biri sawe
Ambudi nawana nara Rumasi rasawe
Ambudi nawana nono Kokofi rasawe
Ambudi nawano Sariki rasawe
Ambudi nawano Aramori rasawe
Ambudi nawano ano Sareri rasawe
Ambudi nawano Taiwandini raghewe
Ambudi nawano Wawi raghewe
Ambudi anano Sowi raghewe
Ambudi anano Worodaun daghewe
Fowore fowore sairone

<i>Ambuidi terere sisawore</i>	<i>Ambuidi terere mafowore</i>
<i>Ambuidi terere kuiwore</i>	<i>Ambuidi terere ghamawore</i>
<i>Ambuidi terere manggaumbore</i>	<i>Ambuidi terere ghanawore</i>
<i>Ambuidi terere opeirumbore</i>	<i>Ambuidi terere tirewore</i>
<i>Ambuidi terere samaiwore</i>	<i>Ambuidi terere susaiwore</i>
<i>Ambuidi terere nutukawore</i>	<i>Ambuidi terere sineiwore</i>
<i>Ambuidi terere kokofiwore</i>	<i>Ambuidi terere mandukawore.</i>
<i>Ambuidi terere miwore</i>	<i>Ambuidi terere tusiwore</i>
<i>Ambuidi terere aghawore</i>	<i>Ambuidi terere mandarawore</i>
<i>Ambuidi terere ghegheriwore</i>	<i>Ambuidi terere toimbowore</i>
<i>Ambuidi terere bafuwore</i>	<i>Ambuidi terere sawawore</i>
<i>Ambuidi terere konandewore</i>	<i>Ambuidi terere pesaruanawore</i>
<i>Ambuidi terere kaporawore</i>	<i>Ambuidi terere aifamandewore</i>



43. Getooid voor de *munaba*



44. De rij der danseressen



45. Vrouwen van de Moor-eilanden



46. De tromeelaar



47. Danstooi op de Moor-eilanden

Ambuidi terere koiwore
Ambuidi terere ghaiawore

Ambuidi terere foghawore
Ambuidi terere aunanawore

Dit lied is typisch voor de *muna* met zijn eindeloze herhaling van begin- of eindwoorden der regels met een syllabewisseling, die berust op assonantie (*rasawe — reghawē; ghanano — nawonano — nawonanono — nawano — anano*). Waarschijnlijk herkennen de Waropeners wel het een of andere woord in dit syllabenspel, maar vertalen kunnen zij deze soort gezangen bijkans niet, zoodat wij aangewezen zijn op gissingen.

Een bijzonder ritueel behoort bij het overlijden van *serabawa*. Het wordt zelden opgevoerd, omdat het alleen op zijn plaats is bij het overlijden van werkelijk invloedrijke, oude mannen, die de oudste vertegenwoordigers van de oudste linie der *seraruma* van hun clan zijn. Volgens de informanten is het verloop als volgt:

Onmiddellijk na het overlijden van den ouden Ekamai, voor wien het ritueel in Nubuai het laatst werd opgevoerd, nam een zijner vrouwelijke verwanten een ruitvormig stuk kraalwerk (*aimura garo*), gemaakt van waardevolle oude kralen (*woaro*), dat oorspronkelijk aan Pedei heeft toebehoord en nu in het bezit is van een ouden *sera* van de clan Sawaki, Munoi genaamd. Dit stuk kraalwerk bindt de vrouw zich voor de oogen. Twee vrouwen loopen trommelend voorop. Andere vrouwen volgen haar, haar leidend aan haar heupband, want niemand mag struikelen of niezen, aangezien dit zeer ongunstig zou zijn. De geblinddoekte vrouw schept aan de trap van het voorhuis water in een bamboe, nadat een andere vrouw met een kapmes een kruis getrokken heeft op de plaats, waar de eerste wil scheppen. De bamboe met water wordt daarna met rotan omwonden en opgehangen bij het hoofd van den doode. Bij het scheppen van het water zingt men:

Anggedei Inuri masina sinai
We ghonggena ne ghonggena ne

De eerste regel is: „Wij brengen het water van Inuri”. De tweede is duister. Ook zingt men wel:

Inuri inuri masina sina
Piamo piamo moitwa renai

Het woord *piamo* slaat wellicht op de benaming Piami Uri, waarmee men op Japen Uri den goddelijken bedrieger, aanduidt.

Daarna gaat alles als bij een gewoon sterfgeval. De verwanten verzamelen voedselvoorraden voor een groote *munaba*. Vooraf gaat nog een ceremonie, geheeten: *we risura*, zijn kam behandelen. De kam is in dit geval een stuk sagobladnerf, waarin een aantal witte veertjes gestoken zijn, gelijk aan het

aantal door Ekamai gevangen slaven. De kam is dus de *manggoti*, de kam, welke de strijders mogen dragen. Met dit voorwerp in de hand danst dan achtereenvolgens een *mosaba*, voorname vrouw, uit de clan van den overledene, in dit geval uit Apeinawo. Daarna een vrouw uit Kai, uit Pedei, uit Nuwuri en tenslotte uit Sawaki. De ceremonie is dus een huldeblijk van alle vrouwen uit het heele dorp voor Ekamai's dappere daden. Het Serakokoi-ritueel is dus zeer duidelijk een totale ceremonie, waarin alle clans van de samenleving betrokken zijn. Het hieronder beschreven ritueele schijngevecht is daarvan nogmaals een uiting. Deze *munaba* duurt de gewone tijd van vijf dagen. Hierop volgt een rustperiode van zes dagen.

Daarna begint men opnieuw aan het dansen van een *munaba*. Nadat men de eerste nacht gedanst heeft, komt er de volgende morgen bij zonsopgang een oude man in het huis met een draagtasch op zijn schouder. Deze oude man neemt een stukje sago weg, dat vooraf voor hem is neergelegd, waarop alle aanwezigen beginnen te schreeuwen: *O, Manieghasi wumana fio*, O, Manieghasi steelt sago. Manieghasi is de mythische vogel beneden in de rivier, die bij zonsopgang zijn onderwater-gedaante aflegt en vogel wordt.

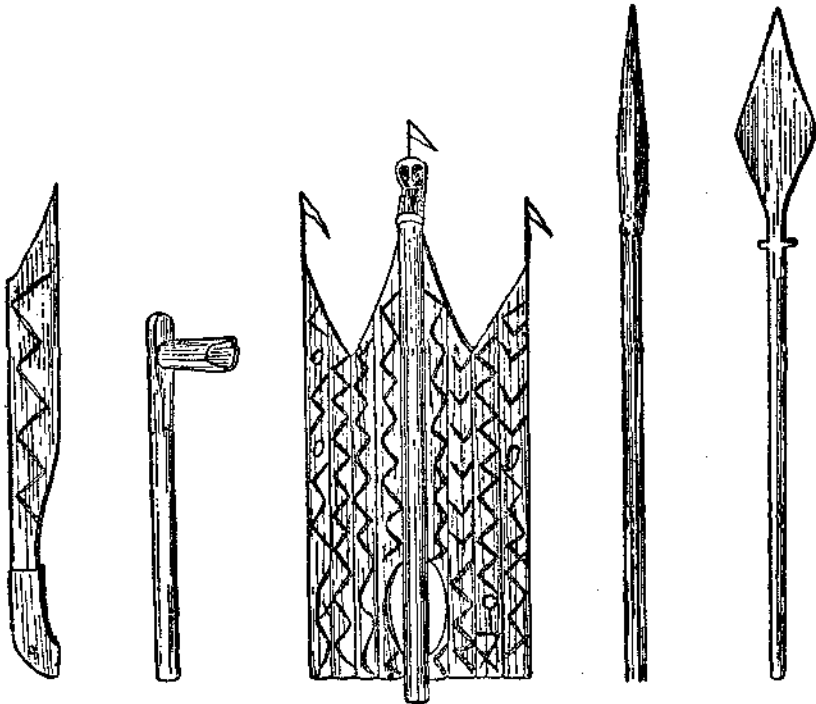
In de namiddag, tegen de tijd, dat de zon begint te dalen, volgt de zogenoemde *Inurisaira*. Daarbij zingt men weer hetzelfde als bij het scheppen van het water. Men danst niet zooals gewoonlijk, maar dansers en danseressen blijven op de plaats staan. Met de teenen van de linkervoet klemmen zij de hielpees van de linkervoet van den voorman vast en met de rechtervoet stampen zij op de grond. Daarna volgt een schijngevecht, waaraan zoowel mannen als vrouwen deelnemen. De wapenen, die men gebruikt, zijn gemaakt van sagobladnerf en vallen bijzonder op, doordat er behalve namaak-kapmessen, speren, enz. ook bij behooren een namaak-*bono*, de steenen bijl, en de *ragharo*, het schild, die beide reeds lang in onbruik zijn geraakt. De *ragharo* mag na het zingen van de Serakokoi-zang niet in het huis blijven, doch moet naar het bosch worden gebracht.

Op de *Inurisaira* volgt een pauze, totdat de zon geheel is ondergegaan. Men wacht, totdat de kinderen in slaap zijn gevallen, en zingt dan het lied van Serakokoi ¹⁾, waarbij de aanwezigen niet dansen, maar stil in het middenhuis moeten gaan zitten om het gezang mee te zingen. Dit zingen van het Serakokoi-lied geldt als de meest sacrale ceremonie, die men kent. Zoolang het gezongen wordt, ligt er een strenge taboe op het huis en de naaste omgeving. Wanneer de voorzangeres eenmaal de voordracht is

¹⁾ In het Napansche wordt het lied van Serakokoi niet gezongen. Men verklaarde, dat men daar vooral Kuru Paisei en Kirisi Aimeri kende.

begonnen met de woorden: *Tinawuaramuo*, zwijgt stil, mag er geen lawaai meer gemaakt worden; niemand mag zijn plaats verlaten. Zelfs mag er niet geroeid worden in de omgeving van het huis.

De poëtische versie van de Serakokoi mythe werd als bijzonder sacraal beschouwd, zoodat de informanten slechts ongaarne hierover mededeelingen gaven, evenals over het heele hierboven beschreven ritueel. Het gewone



Namaakwapens van sagobladnerf gebruikt bij het schijngevecht tijdens de Inuri-saira

argument is in deze gevallen, dat het gevaarlijk is voor de buiten de kampong vertoevende verwanten, als men zoo maar sacrale gezangen opzegt, of stukken van het ritueel opvoert. Hieronder volgt, tevens om nog een voorbeeld te geven van de *muna*, doodenlied, wat een Christelijke vrouw terzake meedeelde. Waarschijnlijk zitten er in het lied tal van hiaten. Deze vrouw vertelde:

„De vrouw van een slang heet Mimiandaisei. Hij ging naar (volgen een groot aantal plaatsen, die de slang op zijn reizen bezocht heeft, zoodat dat van vele mythische figuren wordt verteld). Als er een *serabarwa* gestorven is, zingen ze Serakokoi als volgt:

O Kokoi Serakokoi, aghararomae.
Aghasi mitore mitore.
Kokoi Serakokoi, awo Sariandeisei.
Koko Serakokoi.
Kokoi Serakokoi, aghara aroma we Ghaisiri,
Koko Serakokoi.
Koko, awo Maisori, Awoi Mimiandeisei.
Koko, awo Mumbai, Awoi Mimiandeisei.
Koko, awo Woifamai, Awoi Mimiandeisei.
Koko, awo Kobati, Awoi Mimiandeisei.
Koko Serakokoi, awo Rauni na Andeio,
Seghado, awoi Mimiandeisei.
Awimbiniimanie, Kokoi Serakokoi,
Koko, awo Raungharimisi, Maighado, awoi Awimbinghae.
Koko, awo Papairumi, Awo Nurirvaranderie.
Koko, awo Ghaiduri, Awo Saranaighaie, Koko Serakokoi.
Koko, awo Papairumi, Awo Supiaighei.
Koko, awo Behai, Awo Fafanaighei.
Koko, awo Rofoni, Awo Mimiandeisei.

Meegedeeld wordt, dat Serakokoi verschillende plaatsen bezoekt met zijn vrouw Mimiandeisei, die met tal van andere namen als een Aighei wordt aangeduid. Awimbiniui zal wel slaan op de naam van de spookvrouw (*awo*), die de plaats innam van Mimiandeisei.

Maighado, awo Awimbinghae, Kokoi Serakokoi.
Numanimosi, awo awe dae, Awo awe nuae.
Asoinde, amaina nusani, nusani Nufori,
Seramanimosi, awo awe dae, awo awe nuae.
Asoinde, amaina nusani, nusani Nutwuri,
Koko Serakokoi, awo awe dae, awo awe nuae.
Asoinde, amaina nusani, nusani Parakiki,
Aighei Saranaighei, awo awe dae, awo awe nuae.
Asoinde, amaina nusani, nusani Kobai,
Kokoi Serakokoi, awo awe dae, awo awe nuae.
Asoinde, amaina nusani, nusani Sabakani,
Seramanimosi, awo awe dae, awo awe nuae.
Asoinde, amaina nusani, nusani Rubasai,
Nuakokoi, awo awe dae, awo awe nuae.
Asoinde, amaina nusani, nusani Fafeai,
Koko Serakokoi, awo awe dae, awo awe nuae.

*Asoinde, amaina nusani, nusani Arasie,
 Aighei Kukuraighei, awo awo dae, awo awo nuac.
 Asoinde, amaina nusani, nusani Nuburi,
 Aighei Fafanaighei, awo awo dae, awo awo nuac.
 Asoinde, amaina nusani, nusani Kasi,
 Aighei Inuriwanderi, awo awo dae, awo awo nuac.
 Asoinde, amaina nusani, nusani Kareio.*

Verhaald wordt, dat Serakokoi op tal van eilanden naar land roeit, daar blijft, en er slaven vangt en handel drijft (of er clans en dorpen maakt?). Hij wordt aangesproken met de naam van zijn jongeren broer Numanimosi. Hij is blijkaar zelf ook de met vele namen genoemde Aighei en dus in wezen dezelfde als Mimiandesei. Onder deze namen vallen op die van Kukuraighei en Inuriwanderi, waarin men andere namen voor den goddelijken bedrieger terugvindt.

*Aigheisari Andesei iede iani Neawarinafa ietuwao.
 Aighei Mimiandesei iede iani Kaidawarinafa ietuwao.
 Aighei Mimiandesei iede iani Sisinggininafa ietuwao.
 Aighei Mimiandesei iede iani Ruwurinafa ietuwao.
 Aighei Mimiandesei iede iani Aimaninafa ietuwao.
 Aighei Mimiandesei iede iani Ronarinafa ietuwao.
 Aighei Sariandesei iede iani Maandinafa ietuwao.
 Aighei Mimiandesei iede iani Kondeinafa ietuwao.
 Aighei Mimiandesei iede ianisa Kowereinafa ietuwao.*

Deze episode vermeldt het huilende rondloopen van de achtergelaten Mimiandesei langs tal van stranden (*nafa*).

*Aighei raka nosae, sofosorana weririo eririo,
 Aighei raka nosae.
 Aighei iepa nosa, sofosorana weririo eririo,
 Aighei iepa nosa.
 Aighei awoeindi nosa, sofosarana weririmbare eririmbare,
 Aighei awoeindi nosa.
 Aighei fara magha, sofosorana weririo eririo,
 Aighei fara magha.
 Aighei raka erai, sofosorana weririmba eririmba,
 Aighei raka erai.
 Aighei raka gharata, sofosorana weririmba eririmba,
 Aighei raka gharata.
 Aighei suka gharatai, sofosorana weririmba eririmba,
 Aighei suka gharatai.*

Aighei iawara gharatai, sofosorana weririmba eririmba,
Aighei iawara gharatai.
Aighei iera rona, sofosorana weririmba eririmba,
Aighei iera rona.
Aighei ramaka erai, sofosorana weririmba eririmba,
Aighei ramaka erai.
Aighei rira posarei, sofosorana weririmba eririmba,
Aighei rira posarei.
Aighei fafaka fiei, sofosorana weririmba eririmba,
Aighei fafaka fiei.
Aighei wu kafiai, sofosorana weririmba eririmba,
Aighei wu kafiai.
Aighei iura fiei, sofosorana weririmba eririmba,
Aighei iura fiei.

Vervolgens verhaalt het lied: Aighei hakt de sagopalm om, keep de palm in, splijt de palm in tweeën, spant de sagoklopper, klopt de sagopulp, hakt de spoeltrog, ontdoet de spoeltrog van merg, draagt de spoeltrog op de rug, graaft een gat (voor het spoelwater), kneedt de sagopulp, besnijdt de band van de zeef, wast de sago uit, haalt het meel er uit, bindt het in een draagtasch om het voorhoofd.

Zij verricht dus de geheele sagobewerking met inbegrip van het omhakken en splijten van de palm, wat mannenwerk is.

Rura topendi wina duere topendi.
Wingha iafa: Aunae, aghafae? Topendi topendi wimamure.
Serasukarori Winanatauri kitutumie regharie.
Sera Serainaniwari nata kitutumie kireghari.
Serasukarori ioditauri kitutumi kireghari.

Mimiandaisei is van haar zwerftocht bij haar man teruggekeerd. De spookvrouw vraagt: „Zeg je wat?“. De deur gaat open, Serasukarori en zijn vrouw zuigen aan elkaars lippen en zijn verliefd op elkaar.

Van Serasukarori verhaalt een mythe, dat hij tijdens de mummificatie van zijn lijk herleefde (TEKSTEN, 121).

Sarawo sarawo Sareri sarawo
Roremaroro, rorema roro, Fifirandomuni rorema roro.
Sarawo sarawo Bambandi sarawo
Rorema roro, rorema roro, firasigha sira orema.
Sarawo sarawo Nighari risarawo
Rorema roro, rorema roro, Fifirandomuni orema roro.

Sarawo sarawo Sareri risarawo
Sarawo sarawo Soteri risarawo
Orema roro, orema roro, firasigha sina orema.
Sarawo sarawo Bubui risarawo
Orema roro Fifiandomuni roremani.
Sarawo sarawo Oandinei risarawo
Sarawo sarawo Doroi risarawo.

Over dit gedeelte konden de informanten geen inlichtingen geven. Slaat Sareri op de bijnaam Mansarareri (Noemfoorsch: leugenaar), die men op Nau aan Uri geeft? Fifiandomuni is de man, die in het water de schaduw van twee vrouwen ziet, die hij veroverd door zich dood te houden (TEKSTEN, 68).

Welke hier de samenhang is van mythe en rite is niet geheel duidelijk. Het optreden van Uri, den goddelijken bedrieger, de tusschenfiguur tusschen dood en leven, is in het rouwritueel niet onverklaarbaar. Zelfs het feit, dat er bij dit doodenritueel een *Inurisaira* behoort, is niet geheel onbegrijpelijk, omdat tenslotte het *munaba*-ritueel toch geen ander doel kan hebben dan het leven te bevorderen. Wat de zin zou kunnen zijn van het optreden van de hemelvogel, van het schijngevecht, en tenslotte van het geheele Serakokoilied, zullen wij in Hoofdstuk VII trachten vast te stellen.

VIJFDE HOOFDSTUK

RAAK EN HANDEL

RAAKTOCHTEN

In het Waropensch is een raaktocht *da*, en *we da*, een raak houden. Wij kiezen dit woord „raak”, omdat het in de literatuur van Noord Nieuw-Guinea en ook in het daar gebruikelijk Maleisch de meest gewone term is. Dit is het Noemfoorsche woord *rak*, waarschijnlijk etymologisch het Waropensch *da*. Deze inheemsche term wordt hier gebezigd, omdat woorden als sneltocht, krijgstoct, oorlog e.d. een te beperkte beteekenis hebben voor het hier bedoelde instituut. Het beste zou wellicht nog de algemeene vertaling met het woord raid voldoen, maar ook aan het doorlopend gebruik van dit woord kleven bezwaren. Wij blijven dus spreken van raakgangers, raakprauw enz. *Da* is niet alleen de raid zelve, maar ook de raakbende, vijand, en tenslotte clan. Men zegt: *Kaigha kiwe da*, de lieden van de clan Kai maakten een raaktocht, en spreekt van een *Kaida*, een raakbende van de clan Kai. In de beteekenis „vijand” wordt het woord *da* minder dikwijls gebruikt en het beteekent dan ook niet in het algemeen tegenstander, doch speciaal de tegenstander in het raakbedrijf. De raiders van een andere groep zijn uiteraard bijna steeds iemands potentieele vijanden ¹⁾.

De Papoea's van de Geelvink-baai hebben zich een zekere vermaardheid verworven als koppensnellers en slavenjagers. De berichten der zendelingen maken van het begin af telkens weer melding van overvallen, waaraan de dorpen hunner nederzetting bloot stonden en waarvan geen vermaan de Papoea's kon afhouden. Onverschrokken hebben deze eerbiedwaardige mannen jaar in jaar uit opgetreden tegen deze Papoeasche zede, hetgeen in de dagen voor de permanente Bestuursvestiging op zichzelf reeds gevaarlijk genoeg was. Eerst bij de overgang naar het Christendom is er een verandering gekomen, waarbij vanzelfsprekend ook de van Overheidswege toebedeelde straffen van invloed zijn geweest.

De Waropeners hadden jarenlang op dit gebied een zeer bijzondere

¹⁾ Evenals het woord *da*, clan, regeert *da*, raak, het meervoudig pronominaal partikel bij werkwoordsvormen. Dus niet *dagha ra* (enkelv.), maar *dagha kira* (meerv.), de raak komt.

reputatie. Juist op grond van hun verwoede krijgsvanigheid hebben zij vrij lang buiten Westersch Bestuur gestaan, zoodat, althans in het district Kai, de meeste ouderen nog actief aan het raakbedrijf hebben deelgenomen. Tot voor eenige jaren werd met het oog hierop Zendingactie in Kai door passendwang onder controle gehouden.

Wanneer er voor het laatst een georganiseerde raak werd gehouden, is mij niet bekend, maar stellig is dit na de vestiging van de Bestuurspost te Demba in 1926 en misschien zelfs reeds na de aanstelling der eerste hoofden in 1918 niet meer het geval geweest. Uit het dagboek van een Bestuurs ambtenaar uit het jaar 1913 bleek echter, dat in dat jaar de bevolking van Zuid-Japen nog klaagde over de aanvallen der Waropeners, die in datzelfde jaar door een strafexpeditie hun kampong Nubuai zagen afbranden. Hiervan wist een der ouderen nog een levendig verslag te doen (TEKSTEN, 184). Het exploratiedetachement van kapitein Ten Klooster had in die tijd met de „zeeroovers” te stellen.

Deze voorliefde voor het raakbedrijf is des te opvallender, omdat de Waropeners zich in het algemeen niet door buitengewone onstuimigheid onderscheiden. Ruwe krijgslieden zal wel niemand hen noemen. Oude mannen, die de naam hadden van geduchte raakgangers, verklaarden heel naief, dat zij zich van te voren met palmwijn moed moesten indrinken. „Wij dronken palmwijn”, zoo zei één der oudtijds zeer geduchte krijgers, „om vermetel te worden” (*angguna esa wa aninado kakio*). Bij eenige tegenstand van de aangevallenen trokken de dikwijls overmachtige aanvallers zich schielijk terug, om in de eigen kampong door de vrouwen met hoon overladen te worden. Moed was voor de plotselinge aanvallen op slapende kampongs, op onbeschermden reizigers of rondroeiende visschers en vrouwen niet een eerste vereischte. Hoogstens werd van de bijzonder dapperen verwacht, dat zij met een zekere dolzinnigheid de zwermen pijlen, door den tegenstander op hen afgeschoten, zouden trotseeren. Aan het beleid der leiders werden al evenmin zware eischen gesteld, omdat men zich hield aan de tactiek van zich met groote overmacht aan prauwen, soms tot wel 60 toe, op een niets vermoedenden tegenstander te storten. Het gunstigste moment voor een overval op een kampong achtte men de tijd vlak voor zonsopgang, liefst in een regenachtige nacht. Men dacht daarbij volgens de informanten niet zoozeer aan de bijzondere mythische beteekenis van het uur van zonsopgang, doch vertrouwd met reden, dat dan een diepe slaap de waakzaamheid en weerbaarheid zou hebben uitgeschakeld, terwijl bovendien de prauwen, bij regen vol water geslagen, onklaar zouden zijn voor de verwarde vlucht.

Tegenover zoo weinig vindingrijkheid in de aanval zou het voor de ver-
HELD, Papoea's van Waropen

dediging niet moeilijk zijn geweest met betrekkelijk geringe waakzaamheid aan de aanval althans zijn overrompend karakter te ontnemen. Zelfs dit was meer dan het organisatorisch vermogen vermocht, want de verdediging beperkte zich tot het oprichten van een soort palisadeering (*aisa*) van kris-kras door elkaar gestoken takken met een opening voor de doorvaart van prauwen, die onder water met puntige bamboe versperd was, en waardoor slechts de eerste huizen eenigszins gedekt waren. Een afdoende versperring van de meestal vrij breede krekken, waarin door de getijdewisseling een snelle stroom staat, is trouwens niet zoo gemakkelijk aan te brengen. De aanvallers trachtten blijkbaar nooit een omtrekkende beweging te maken om de kampong bovenstrooms aan te vallen. Waarschijnlijk vreesden de aanvallers, dat zij bij een eventueele vlucht in dat geval geen kans meer zouden hebben te ontsnappen.

Was de aanval eenmaal ingezet, of was een raak gesignaleerd, dan zochten vrouwen en kinderen overijld een goed heenkomen in het vloedbosch achter het huis, zoo mogelijk met medeneming van de kostbaarheden. De strijdbare mannen bleven achter om zich te weer te stellen. De aanvallers stelden zich gewoonlijk tevreden met het vangen van eenige personen, onverschillig ouderdom of kunne, en het rooven van waardevolle voorwerpen, netten, enz. In sommige gevallen slaagde men er in de verdediging geheel te verjagen, zoodat de kampong totaal kon worden leeggeplunderd, waarna alles wat niet kon worden meegenomen, werd vernield of verbrand. Het spreekt vanzelf, dat vooral kleinere kampongs veel van overvallen te lijden hadden. Zoo is kampong Woinui sinds menschenheugenis driemaal van ligging veranderd wegens de herhaalde aanvallen der Nubuaiers. Overigens moet ter eere van de Papoea's gezegd worden, dat zij ook groote kampongs als Nubuai zelf aanvielen, zij het dan dat zij daarvoor de raakbenden van tal van andere kampongs moesten oproepen (*kikonéa nuigha*, de kampongs oproepen voor een raak). Dit geschiedde door middel van een knoopentouw (*ghono*).

In verband met de moeilijkheden verbonden aan de proviandeering kon een groote raakbende zich niet te ver van huis wagen. Verder dan Zuid-Japen en de Moor-eilanden ging de raak van Kai gewoonlijk niet, terwijl omgekeerd de lieden van Weinami, gesteund door de lieden van de Haarlem- en Moor-eilanden Oostwaarts niet verder kwamen dan het Kai-district. Soms legde de uitvarende prauwenvloot ergens in de onbewoonde sago-bosschen van de uitgestrekte Oostkust der Geelvink-baai eerst een sagodepot aan, waardoor men zonder risico wat langer van huis kon blijven. Meestal bleef men echter dicht in de buurt. De lieden van Kai probeerden telkens weer een overval op de Ambai-eilanden en op de kampongs van de Japen-sche overwal of op de Binnenlanders aan de Binataboa. En aangezien het

voor de aangevallenen zaak was voor de geleden schade weerwraak te nemen op de aanvallers, ook omdat zij anders door het gerucht hunner gebleken vreesachtigheid de aanval zouden stimuleeren, heerschte er in deze streken een permanent gevaar voor overvallen, waardoor men anderzijds ook wel verplicht was zooveel mogelijk *kamuki* (zie p. 81) te hebben in de verschillende kampongs, omdat er anders van ruilverkeer voor onmisbare goederen ook weinig sprake kon zijn.

De raak is in eerste instantie een zaak niet zoozeer van individuen als wel van clans, hetgeen reeds blijkt uit het gebruik van het woord *da*, slavenjacht, ter aanduiding van het clanverband. Daarom was elk clanlid aansprakelijk voor de door andere clanleden verrichte raakacties. Als iemand van clan A, zelfs al was hij bij name bekend, een ander van clan B had vermoord of gedood, hoefde de weerwraak van clan B zich niet te richten tegen denzelfden persoon van clan A, maar kon elk willekeurig clanlid van A getroffen worden. Ging het om een actie tegen naburige kampongs, dan wist men wel welke clan men voor zich had. Bij verder afgelegen kampongs was het voldoende, als men een willekeurig lid niet juist van de bedoelde clan, maar van de geheele kampong ving. Voor de actie van de ééne clan achtten de andere van hetzelfde dorp zich overigens niet aansprakelijk. De bewoners van Nubuai waren verbaasd en verontwaardigd, dat een tuchtigingsexpeditie naar aanleiding van het optreden van leden van de clan Kai, zich niet tot bestraffing van deze clan bepaalde, maar zich richtte tegen de geheele kampong. Het kwam dan ook evengoed voor, dat men een raak hield tegen clans van de eigen kampong, maar dan waarschijnlijk niet tegen de clan van de eigen „scheip”, waarbij men overigens wel moet oppassen, dat er geen doden vielen. In Nubuai wist men te vertellen van een raak van de clan Apeinawo tegen de kleine clan Nuwuri en eenmaal van Sawaki tegen dezelfde clan.

De auctor intellectualis van het raakbedrijf is het clanhoofd. Hij koopt groote prauwen en bemant ze met zijn gezellen, voor wier proviandeering hij tevens aansprakelijk is. Hadden de clanleden ergens een overval te verduren gehad, dan konden zij zich melden bij hun clanhoofd, op wien dan de taak rustte voor zijn clanleden op te komen en een raak te organiseren, ev. zorg te dragen voor het vormen van een groep, die de gevangenen kon loskopen. Na een geslaagde raak geeft het clanhoofd in zijn huis een feest, waarbij hij de dappere strijders onthaalt en beloont voor hun diensten. Als tegenprestatie moeten de gevangen slaven aan de *seraruma* (huis van het hoofd) worden afgeleverd, zoodat het clanhoofd ook de loskoopsom ontvangt, waarvan hij weer een zeker gedeelte uitkeert aan de belangrijke *waribo*. Na het clanhoofd kunnen ook belangrijke clanleden zelf een gevangene toegewezen

krijgen, voor wie zij dan ook zelf weer de losprijs ontvangen, dikwijls echter nadat zij eerst de gevangene met een geschenk van het clanhoofd hebben opgekocht. De lieden van de *seraruma* kochten ook vaak prauwen, die zij deponeerden bij de verschillende *ruma* van hun eigen clan. Degene, aan wien zulk een prauw was toevertrouwd, aanvaardde daarmee de verplichting om bij raaktochten gevangen slaven en buitgemaakte goederen direct over te dragen aan het eigen clanhoofd. Als tegenprestatie had de bewaarder dan de vrije beschikking over deze groote prauw, die hij zelf naar eigen inzicht kon uitrusten en bemannen voor het doen van handelsreizen, enz. In het hierna volgende verhaal wordt van deze gewoonte melding gemaakt, terwijl het tevens illustreert, dat men ook binnen de eigen kampong slaven ving (TEKSTEN, 192).

„Moi woonde in (het huis) Erari (van de clan Apeinawo) bij Ekamai. Moi en Ekamai gingen eens met het net visschen en brachten toen hun visschen naar vader Saremuni in (het huis) Ruatakurei. Toen kreeg Moi woorden met vader en maakte ruzie met hem. Vader had gezegd: „Jij moet nooit bij nacht gaan roeien”.

Toen zij met elkaar ruzie begonnen te maken, kwam (mijn vader) Korowi (ook uit Ruatakurei) woedend voor Saremuni op. Daarop heeft Maresi (het clanhoofd uit het huis Erari) op de lui in Ruatakurei geschoten en Fewai (van Erari) raakte Serawoai (den ouderen broer van Korowi uit Ruatakurei) in de hand, waarop Serawoai Fai (van Erari) in zijn hand schoot.

Mijn vader was er kwaad over, dat Fewai Serawoai met een pijl had geraakt en daarom heeft mijn vader de prauw stukgeslagen (die de lieden van de *seraruma* Erari bij Ruatakurei gedeponeed hadden). De *sera* werd kwaad over die prauw en toen hebben Adori en Nakiroi (uit Erari) uit boosheid over die prauw den jongen van Saumbeki (de dochter van Serawoai, die in Risei gehuwd was) gevangen.

Toen zij hem gevangen hadden, is mijn vader hier gekomen om dit stuk grond leeg te kappen, waar zij dit huis gezet hebben. En toen hebben ze de lui, die aan de benedenkant (vlak naast Erari) woonden hierheen laten trekken en Koghi opgericht. Dat was het nieuwe huis, dat zij gesticht hebben. Maar de bovenstreamsche helft (die dus niet vlak naast Erari zat) bleef in Ruatakurei. Daarop hebben zij goederen gegeven en dien jongen Forifori, den jongen van Saumbeki, losgekocht.

Na lange tijd kochten zij in opdracht van hun *sera* een nieuwe prauw, die bij Korowi gedeponeed werd. Toen die nu bij hem gedeponeed was, zagen zij lui van Nuwuri met netten de kreek Woiako oproeien. De lui van Korowi liepen door het vloedbosch naar beneden en grepen Sabisai en zijn vader Ranui. Nadat zij in de prauw gegaan waren, haalden zij hen in de

prauw, roeiden met hen naar boven en lieten hen verblijven bij hun clanhoofd Maresi en Sanadi Pari (van Erari).

Daarop gaven de lui van Nuwuri een anderen jongen in de plaats van den vader en die jongen is losgekocht door het hoofd van Pandoeamin (op Japen). En die brachten dien jongen die in de plaats van den vader was gekomen, naar de lui van Waren, die hem kochten”.

Het was niet strikt noodzakelijk, dat de *sera bawa* allen zelf mee op raak gingen. Als zij te oud waren om actief te kunnen meedoen, bleven zij thuis. Ging de *sera* echter wel zelf mee, dan gold hij nog niet als de commandant, maar hoogstens als primus inter pares. Zijn positie is immers niet van die aard, dat hij kan verwachten, dat zijn *waribo* de door hem gegeven bevelen correct zullen uitvoeren. Hoogstens kan hij door wichelarij de wil der voorouders omtrent de uitslag van de raak trachten vast te stellen, of het sein geven tot de aanval.

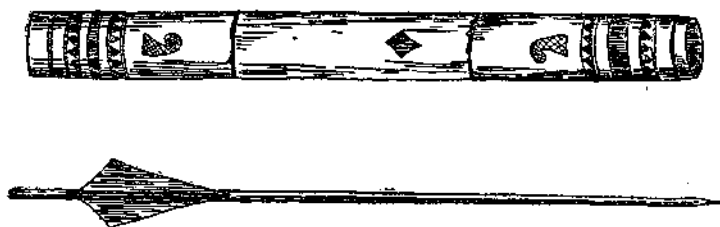
Aanleidingen voor het houden van een raaktocht waren er altijd genoeg. Een *sera*, wiens vrouw overleden was, moest zich dekken met een rouwkap, totdat deze vanzelf uit elkaar viel, of totdat hij aan een raaktocht deelnam. Een *sera*, die een titel wenschte te verwerven, moest zich een slaaf vangen. Wanneer een *seraruma* werd opgericht, ving men zich een slaaf en trachtte zoo mogelijk een schedel te verwerven, die aan de voorste middenpaal moest worden vastgebonden. En in de oude tijd hoorde de man bij zijn bruidschat een slaaf aan te bieden, wilde hij werkelijk meegerekend worden.

Op allerlei wijze trachtte men den tegenstander te prikkelen en uit te dagen. In de boomen dicht bij zijn kampong legt men de bladeren welke men had gehaald om er ceremonieele sagokoeken voor het *sairafeest* in te wikkelen. Als om daarmee te zeggen, dat men van hen de waardevolle voorwerpen verwachtte, waarmee de sago gekocht moest worden. Stukken hout, die overbleven bij de bouw van het voorstuk van een nieuw huis, bond men evenzoo bij de kampong der tegenstanders in de boomen, om daarmee aan te duiden, dat mettertijd hun schedel in het nieuwe huis aan de middenpaal zou prijken. Ook hing men daar wel eenvoudig een rotan in de boomen om daarmee te zeggen, dat binnenkort met zulk een rotan de afgeslagen schedels der kampongbewoners aan de middenpaal van de huizen hunner aanvallers zouden worden vastgebonden. De succesvolle strijder genoot hoog aanzien. Vol trots somden bij de *saira* de dappere oude mannen de namen der door hen overwonnenen op (p. 140), hetgeen ook weer geschiedde bij het rouwritueel (p. 180) en de Serakokoi-episode (p. 185).

Waarschijnlijk zullen de jongelieden, wier initiatie na de neusdoorboring is afgevoerd, wel weinig aansporing noodig gehad hebben om zich te voegen bij een raak, die hun den voor een bruidschat zoo begeerden slaaf kon leve-

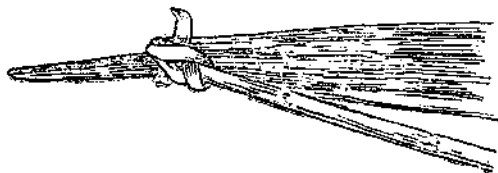
ren, of althans in de oogen der vrouwen het nauwelijks volwassen kind kon maken tot een gevierd minnaar. Dikwijls zal in de harten der jongelieden onder de toejuichingen der vrouwen voor de succesvolle, of onder haar hoon voor de niet geslaagde raak wel het vaste voornemen zijn gegroeid zich ook te ontwikkelen tot een beroemd strijder, alom gevreesd en met aanspraak op vele namen van overwonnenen.

Tot de uitrusting van den raakganger behooren verschillende soorten van



Pijlkoker en vogelpijltje (*kowai*)

lansen zooals *matane*, *ghamburu*, gepunte bamboes van verschillende dikte; *sararaiwo*, puntige stokken; *ada*, bamboepieken; *naiwirada*, lansen met ijzeren punt; voorts *kana*, bogen van palmhout met een rotan als boogkoord (*embo*) en gewoonlijk een reserve-boogkoord tegen de voorzijde gebonden; en pijlen van allerlei grootte, zooals *donggo*, kleine met bamboepunt; *bura-*

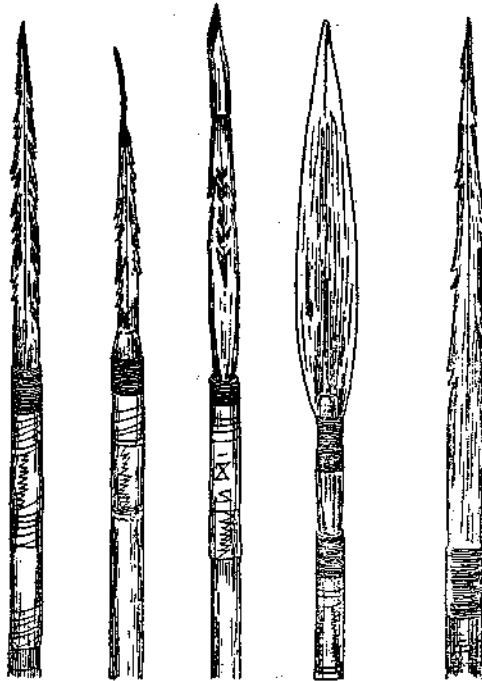


Bevestiging van het boogkoord

mui, grootere van bamboe voor het gebruik op verdere afstand; *safawa*, met punt van niboenghout; *repai*, met twee punten van getand hout. Van sommige pijlen was de punt voorzien van een scherp geslepen kangoeroe-beentje of van een roggestekel, welke in de wond versplinterde en dan tot zeer hardnekkige verzweringen aanleiding gaf. Op zeer groote afstand gebruikt men kleinere bogen met *kowai*, kleine pijltjes van de nerf van het sagoblad, welke ook gebruikt worden voor de vogeljacht. De groote pijlen werden meegevoerd in een *wawara*, bamboepijlkoker, die op de vlucht werd weggeworpen. dikwijls met de bedoeling de achtervolgers op een dwaalspoor te brengen. De uitwerking was ondanks de groote hoeveelheid der afgeschoten pijlen niet groot. Er vielen althans bij raaktochten relatief weinig slachtoffers. Bij-

zonder groot was de schietvaardigheid der Waropeners trouwens ook niet.

Een slagwapen, waarmee zij buitengewoon vertrouwd zijn, is de *naibarwa* (*sasu* N.), kapes van Biaksche origine. De bijl (*mano*) werd bij de raak weinig gebruikt, hoewel de ouderwetsche steenen bijl (*bono*), naar uit het schijngewicht bij de *Inuri-saira* moge blijken (p. 187), wel voor dit doel



Verschillende soorten pijlpunten

gebruikt werd. Afweermiddelen zijn onbekend. Hoogstens wordt de roei-riem, die met zijn scherp blad overigens ook een niet te onderschatten aanvalswapen is, gebruikt om pijlschoten, steken of houwen af te weren. Vroeger heeft men echter wel een schild (*ragharo*) gebruikt, naar bleek bij dezelfde *Inuri-saira*. In Weinami zeide men zich het gebruik van dit schild nog te kunnen herinneren.

Voordat de raakbende aftrekt, worden eerst de te gebruiken wapenen voorzien van een succesbrengend medicijn, gewoonlijk een aftreksel van bladeren, waarna men een aantal gelukbrengende lapjes, kraaltjes, e.d. aan de wapens vastbindt. In het Napansch heet dit medicijn *hesoairwo*. De wapenen voor de raak gebruikt, worden bij voorkeur voor geen ander doel gebezigd. De avond voor men afvoer, gebruikten de deelnemers een medicijn

en werd er over de afloop van de tocht gewicheld door een blad te verhitten (zie p. 236). Droomde een der deelnemers van te voren, dat er een slaaf gevangen werd, dan gold dit als een gunstig voorteken. Men was er van overtuigd, dat het geheele bedrijf onder supervisie der voorouders stond.

In Weinami hadden de twee daar bestaande claus elk een voorouder, die door een voorouderbeeld werd voorgesteld. De *nurawa* (N.), voorouder, van de clan Waratanoi heette Kowei¹). Hij was de oudste. Die van Warami, de jongste clan, heette Warari. Aangezien de kampong Weinami gewoonlijk slechts één raak uitrustte voor beide clans, placht men voor het vertrek een offer aan te bieden aan Kowei, bestaande uit sagopap met klapper. Nadat dit eten aan Kowei was aangeboden, werd het door de vereenigde gezellen genuttigd. Men veronderstelde, dat Kowei de raakbende voorafging en de weg wees, terwijl hij de oogen der aangevallenen verblindde, zoodat zij de aanvallers niet bespeurden. Hun bogen maakt hij slap, waarna hij hen uit de prauw slingert tot een gemakkelijke prooi voor de aanvallers.

In Kai werd vooraf gewoonlijk gewicheld door een bamboe met porceleinschelpen versierd, te water te werpen (*adumanggusara*). Aan de voorouders werd tabak en palmwijn geofferd, waarbij de *serabawa* zeide: *Ingoini, mindisabaku ghado mindiesawako. Mimbe dora muna ghero*, (Voorouders, hier is tabak en palmwijn voor U. Laat de regen nederdalen). Men meende in Nubuai, dat telkens, wanneer een slaaf gevangen werd, Worodauni, de locale representant van het onderzeesche initiatimonster, zijn kop boven water stak. Wanneer men onderweg was, werd de wichelarij over de uitslag geregeld herhaald. Maakten de lieden uit Weinami een tocht naar het district Kai, dan brachten zij gewoonlijk de eerste nacht door bij de rivier Binataboa, waar zij wicielden over de uitslag. Bij een raak hingen de deelnemers zich houten figuurtjes om de hals, die geluk en bescherming moesten brengen. Deze figuurtjes zijn niet anders dan voorstellingen van de voorouders, zooals die herkend worden in de voorste middenpaal van het huis. Men noemt ze *aiwo*, medicijn; *hesoaiwo*, N.

In Nubuai heeft men eenmaal een raak voor mij opgevoerd. Dit geschiedde, toen Munamberi, een van de *sera* van de clan Sawaki, een eeretitel verwierf van de lieden uit Ariëpi op Japen²). Munamberi leverde voor die gelegenheid een fraaie, nieuwe prauw, die zooals de gewoonte eischt eerst met complete bemanning naar de vrouwsfamilie wordt geroeid, waar men een schijngevecht opvoert, waarbij met allerlei ongevaarlijke projectielen

¹) Over de figuur Kowei zie verder p. 273. ²) Naar men zeide was de heele voorstelling spontaan te mijner informatie geënceneerd. Ik heb mij echter achteraf wel eens afgevraagd, of men inderdaad toch niet een gematigde werkelijkheid heeft opgevoerd, omdat men het slavenvangen feitelijk toch een onmisbare voorwaarde voor het naar recht verwerven van een eeretitel vond.

zooals stukken sagobladnerf, klapperbast e.d. naar de voorsteven van de prauw wordt gegooid. Bij het verwerven van een eeretitel behoort het aanbieden van een slaaf en men meende dan ook, dat ook nu pro forma een slavenvangst georganiseerd moest worden.

De nieuwe raakprauw was fraai opgetuigd met alle sierstukken op voor- en achtersteven en verschillende vlaggen (o.a. een wimpeltje, dat volgens zeggen indertijd door den sultan van Tidore was uitgereikt). Op de voorsteven van de raakprauw hoorden risten *korombowi*, witte porceleinschelpen, te hangen. Deze schelp wordt ook in de mythologie telkens genoemd en wordt dikwijls bij feestelijkheden gedragen, vooral door vrouwen, hoewel er verder geen bijzondere waarde aan wordt toegekend.

De groote prauw werd volledig bemand en verschool zich beneden de kampong Nubuai ergens in een kreekje. In een ander prauwtje zaten twee visscherslui, die als de argelooze slachtoffers moesten optreden. Op een gegeven moment schoot de groote prauw naar voren. Vele roerriemen gaven de prauw snelheid. Angstaanjagend toeterde de Tritonschelp, die altijd op de voorsteven behoort te liggen. En toen al spoedig bleek, dat het kleine tweemansprauwtje niet zou kunnen ontkomen, schreeuwde men het de krijgs-kreet tegen (*we dorasa*), het langgerekte, schel uitgehaalde *iuai iubiio*. De opgewonden achtervolgers gingen recht op in hun prauw staan dansen onder uitdagend gejoel van *u, u, u* (*wororo*). Anderen hitsten elkaar aan met de kreet: *siriripumbo*. Tevergeefs trachtten de achtervolgden in het vloedbosch te ontkomen. Pijlen zwermden om hen heen, ondanks de propfen, waarvan de punten voor de gelegenheid waren voorzien, naar mijn idee gevaarlijk genoeg. De achtervolgers grepen hen en sleurden hen met inderdaad zeer realistisch vertoon van ruwheid onder oorverdoovend gegil en gejuich in de raakprauw.

Na de overwinning worden nu in het vloedbosch bebladerde takken van de boomen gekapt, de *resa*, die wij ook vonden in de omheinde prauw bij het *saira*-ritueel en bij het optellen der slaven als de schedel van een doode wordt weggebracht. Eén bijzonder groote tak wordt recht op gezet en zoo vastgehouden alleen door die mannen, die een aandeel hebben gehad in het werkelijk vangen van den slaaf. De man, die er het eerst bij was, legt zijn hand het hoogst aan deze triomfpaal (*adakainamo*); wie daarna kwam, moet zijn hand daaronder leggen.

Aan het getoeter der Tritonschelpen en het triomfantelijk gezang der mannen weten de achtergeblevenen nu, dat de raak succes heeft gehad ¹⁾. Men zingt nu *ghomindano*, slavenliederen, wier wijs, evenals die van alle

¹⁾ In het Napansch heeft men voor succes in het raakbedrijf het woord *heso*, *kiwe heso*, men heeft succes behaald. Vergelijk *hesoaiwo*, medicijn voor succes bij raak.

rano, mannenliederen, gelijk op de gewone beurtzang in de prauw. Een voorbeeld is:

Bosoi rara karadia awo wiarepawa
Sinawo angeio bosoi rara karadia awo
Simuniawo rara karadia awo.

Aan een vertaling zullen wij ons niet wagen. Slechts zij opgemerkt, dat *karadia awo* beteekent „boschproducten halen” van het Mal. *kerdja*, een verborgen uitdrukking, waarmee men aangeeft, dat men de koppen der Binnenlanders heeft gesneld. Een ander voorbeeld van een *ghomindano*:

Seruai seruai karaino rarimerano
Serama sewasa Erari
Seruai seruai karaino,

waarin gesproken wordt over de sleep aan de roode schorten der vrouwen, die op de voorgalerij van het huis *Erari* dansen voor de terugkeerende strijders.

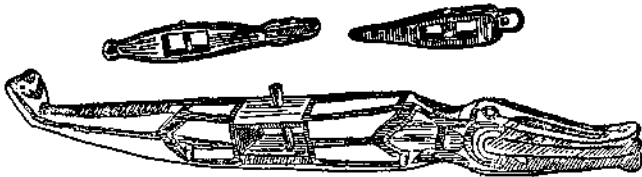
Degenen, die de triomfpaal vasthouden, hebben zich het gezicht beschilderd met de raakbeschildering (*ghamesaro*) van kalk, rood sirihspeeksel en zwartsel¹⁾. Terwijl men de kampong zoo binnenvaart, verzamelen zich op de voorgalerij de juichende vrouwen. De raak roeit door naar de *seraruma*, naar welks voorkant nu de meegenomen triomftakken worden geslingerd. In Napan was men gewoon deze takken voor de *seraruma* in de grond te steken op dezelfde wijze als men dat in Kai deed bij het wegbrengen van de schedel²⁾. De triomfpaal wordt opgesteld op de voorgalerij van het huis, dat den gevangen slaaf krijgt toegewezen.

Terwijl nu de raakprauw op dezelfde wijze als bij de *saira* achtmaal een cirkel roeit voor de *seraruma*, verschijnen op de voorgalerij een tweetal vrouwen uit dit huis met roode schorten gesierd en een bundel pijlen in de hand, die dan, de raak uitdagend, dansen (*owaura*). Onder luid gejuich van *ieeewo ieeewo ieeewo* worden de gevangen slaven de ingekeepte boomstam, die als trap dienst doet, opgeleid, waarna de meisjes hen bij de hand vatten. Zooals reeds werd opgemerkt, geldt het elkaar bij de hand vatten als een intimiteit, die slechts twee gelieven zich mogen veroorloven. De slaven

¹⁾ Het is niet duidelijk, of dit ook vóór de aanval geschiedde. ²⁾ Dit slingeren van speren of steenen komt ook elders voor. Bij de Windesiërs slingerde men de triomftakken na een succesvolle raak naar de *roem sram* (J. L. D. van der Roest, Tijdschr. Bat. Gen., deel XL, p. 158). Bij de Roro-sprekende stammen evenzoo naar het clubhuis (C. G. Seligmann, *The Melanesians of British New Guinea*, p. 298). Bij de Mafulu naar het huis van het hoofd, als hij een kind kreeg (R. W. Williamson, *The Mafulu*, p. 157). In het Kula-verkeer worden bij de bewoners der Trobriand-eilanden soms steenen en speren geworpen naar het huis van het hoofd (B. Malinowski, *Argonauts of the Western Pacific*, p. 486).

worden hierdoor practisch onschendbaar. Indien een man bij een gevecht moet vluchten, kan hij op dezelfde wijze onschendbaarheid krijgen, als hij er in slaagt een vrouw van achter bij haar schort te vatten en zoo mogelijk die af te rukken.

Hierna worden de gevangenen het huis binnengeleid en, om te voorkomen, dat zij vluchten, met een voet geslagen in de *suna*, een zwaar houten blok in de vorm van een krokodil, en als daar reden toe bestaat met de hand in de *kaiwa*, een soortgelijk, maar veel kleiner blok, dat aan een touw om de hals gedragen wordt. Dergelijke blokken worden nog in verschillende *seraruma* bewaard. Zij hebben een eigen naam naar de voorouders van het eigen huis of naar die der vrouwsfamilie van één der groote strijders. In de *ruma* Sawaki had men er twee, Munamberi en Dafajei, naar twee beroemde strijders uit het verleden.



Slavenblokken voor de beenen en handen (*suna* en *kaiwa*), hout met beschildering van rood en wit, lengte resp. ongeveer 1.80 en 0.60 M.

Hierna was de *serabawa* verplicht aan zijn gezellen een feest aan te bieden, dat drie nachten duurde (*ghominama*; *womuna* N.) en waarbij alleen de mannen dansten, juist als bij een *saira*. Gedurende dit feest moesten de gasten volop van sago en tabak worden voorzien. De druk, die deze verplichting aan de vrouwen van het clanhoofd oplegde, leidde er volgens de mythe toe, dat ook de jongere broer van de *serabawa* zijn aandeel in de verplichtingen tegenover de feestvierende gezellen kreeg, waarna de clan zich splitste in de kop en de staart van de Tritonschelp (TEKSTEN, 176, 177). Bij dit feest werden *ghomindano*, slavenliederen, gezongen.

In Weinami kon men omtrent deze *womuna* nog nadere mededeelingen doen. Het feest was kennelijk bedoeld voor de *nurawa*, voorouders. De gezangen op dit feest te zingen, heetten *nuraworano*. Kwam men met gesnelde koppen terug, dan werden deze opgesteld achter de eerste middenpaal van het huis. De schedel zelf was voor den „oudsten broer”, de *ruma* Waratanoi, de onderkaak voor den jongsten, de *ruma* Warami. Nadat men de schedel achter de middenpaal had gelegd, zette men achter die schedel het beeld van Kowei, de *nurawa* van Waratanoi. En achter Kowei legde men

weer Tritonschelpen neer, waarvan de eerste, Warimadai (jongens-lichaam?) geheeten, als mannelijk en de tweede, Rarimeramboai (nieuwe roode dansschort?), als vrouwelijk werd beschouwd. Het heette, dat deze schelpen zoo helder konden weerklinken, dat het in Weinami te hooren was, als Kowei er bij het, minstens 50 mijl veraf gelegen, eiland Nau op blies. Vlak tegen de versche kop zette men een paar krokodillenschedels, zoodat zij de kop als het ware tusschen zich inklemden. Links en rechts zette men nu zooveel krokodillenschedels op een rij in de lengterichting van het huis als men maar kon machtig worden ¹⁾.

Liep de raaktocht echter verkeerd af, dan kwamen de raakprauwen met afgenomen sierstukken stilletjes de kampong binnenroeien. En men mocht blij zijn, als er dan geen dooden te betreuren waren, want de toorn der verwanten van den overledene richtte zich dikwijls tegen de mannen, die huns inziens niet voldoende voor het leven van den doode hadden gewaakt.

Van een raak sprak men niet alleen, als het ging om het tot slaaf maken van menschen uit andere clans, maar ook in geval een clanhoofd zijn gezellen mobiliseerde om gezamenlijk en gewapend op te treden hetzij tegen personen, die als *sema* (soeangi) waren aangewezen, hetzij tegen geëxcommuniceerden, die doodslag, moord, incest of andere zeer grove schendingen van de adat op hun geweten hadden. In die gevallen richtte de raak zich niet slechts tegen buitenstaanders, maar evengoed tegen de eigen clanleden. Het optreden tegen de als *sema* beschouwde personen is wel een der treurigste bladzijden in de cultureele geschiedenis der Waropeners, des te treuriger, omdat de Waropeners zelf, en feitelijk ook de *sema*, van de juistheid van dit optreden volkomen overtuigd zijn. Wanneer de gefluisterde beschuldigingen tegen een bepaald persoon, man, vrouw of kind, onder de invloedrijke oude vrouwen en mannen openlijke formulering hadden gevonden, verzamelde zich vroeger of later een raakbende, die de ongelukkige onverhoeds overviel, hetzij in de van te voren door familie en verwanten ongemerkt grootendeels ontruimde eigen woning, hetzij ergens in een der stille kreekjes van het vloedbosch, waar men het geschonden lichaam achterliet zonder er verder naar om te zien.

Eenigszins gunstiger stond de zaak, wanneer de raak zich richtte tegen een geëxcommuniceerd medeclanlid, dat in drift of bij ongeluk manslag had gepleegd. In vele gevallen trachtte de dader in die gevallen de eigen

¹⁾ Blijkbaar is er dus een nauw verband tusschen de raak en de krokodil, hetgeen ook blijkt uit de vorm der slavenblokken. Ik kon echter slechts één verhaal noteeren, waaruit bleek, dat een leguaan en een krokodil om de Tritonschelp hebben gestreden. De krokodil won het en sedert dien hoort de Tritonschelp op zee thuis (TEKSTEN, 151). Op de schelp herkent men nog de sporen van hun pooten.

ruma te bereiken, waar hij op de bijstand van de eigen familietak kon rekenen. Kon hij dit niet, of achtte hij zijn eigen familie te zwak voor serieuze tegenstand, dan nam hij de vlucht naar een andere kampong, of trok zich voor een tijd terug in het ontoegankelijk sagobosch. Dan werd er eens of meerdere malen een raak op uit gezonden, die al naar gelang de belangrijkheid van de achtervolgde meer of minder activiteit ten toon spreidde. Hieronder volgt de vertaling van een verhaal, waarin zulk een voorval beschreven wordt (TEKSTEN, 190).

„Sawuri. Nadat zij bij het drinken van palmwijn twist hadden gekregen, gaf Sawuri Sighomi een klap. En 's avonds sloeg Sawuri op de trommel, opdat zijn zusters hem sago te eten zouden geven. Sighomi werd kwaad en zeide: „Waarom sla jij bij avond hier op de trom?”

Daarop stormde hij naar boven en raakte weer met hem aan het vechten. Nadat Sawuri Sighomi dood had geslagen, viel hij op de grond neer en toen klom hij naar boven en kerfde hem vol sneden. En hij vluchtte weg uit het huis en Sighomi bleef daar alleen in huis liggen.

Toen ging er een raak uit om Sawuri te doden. Sawuri was gevlucht naar het bosch. Na een tijd in het bosch te hebben doorgebracht, schaaakte hij zijn zuster en zijn vrouw en bracht hen midden in het bosch, waar hij honger kreeg. Van honger doodde hij overdag een varken. Maar eerst 's nachts vlamden de vuren op. Hij was bang, dat de raak hem zou komen zoeken. Bij dag kookte hij niets. Eerst 's nachts braadden zij het varken. 's Daags bleven zijn vrouw en zuster in huis zitten, maar de man ging de raak loopen zoeken, en eerst bij nacht kwam hij thuis. Hij bleef daar maar aldoor in datzelfde bosch wonen. En als hij honger kreeg, kwam hij naar buiten, hakte zich een sagopalm en haalde sago.

Toen de raak naar hem kwam zoeken, trok hij met haar (n.l. de vrouwen) naar een ander huis, waar zij bleven wonen. Overdag gingen zij zich sago kloppen en als ze die klaar waren gaan maken, doodde hij voor hen een varken, dat zij meenamen naar het bosch en 's nachts toebereidden. Toen zij de sagopalm afgeklopt hadden, maakten zij van de schors een prauw en smeerden die in met aarde en roet. En aan die palmschorsprauw maakte hij een voorstevan als van een *soado*. Toen droegen zij hem naar buiten naar het water.

En 's nachts liet hij vrouw en zuster thuis blijven, maar ging zelf stroomafwaarts om al rondrijvend de huizen te bespionneeren. En als de dorpslieden de sero's gesteld hadden, kwam hij bij hen liggen en haalde hun visch weg en deed die in zijn prauw. Als hij ze allemaal had weggehaald, kwamen de dorpslieden om hun visschen en die werden dan kwaad op de lui, die er met de prauw bij gelegen hadden en zeiden: „Waar zijn de visschen?”

En dan zei die: „Ik heb de visschen in de prauw hier gedaan. Ze zijn zeker verdwenen”.

Dan bleef Sawuri, nadat hij achteruit geroeid was, hen liggen bespieden bij het zoeken naar de visschen. En als hij dan uitgespionneerd was, bracht hij de visschen bovenstrooms, sprong aan land en bracht ze weer naar zijn huis daar, waar zijn vrouw en zuster ze bakten en zij ze opaten.

Bij dag schoof hij de palmschorsprauw onder water en bij nacht kwam hij naar buiten, schepte hem leeg en ging stroomafwaarts om de huizen te bespionneeren. Als hij wat visch gevangen had, legde hij ze neer en eerst 's nachts bakte hij die. Bij donker ging hij naar de huizen benedenstrooms en 's morgens ging hij weer naar zijn bosch daar.

Na eenige tijd kwam de raak van Sanggei om hem te dooden. Toen nam hij zijn bogen en trok naar het open water daar om hen te bejilen, roofde hun palmwijn en ging toen zitten in de top van een boom. De Sanggeiers zeiden: „Misschien is er een raak hier gekomen en heeft onze palmwijn getapt”.

Maar hij was in de boomtop geklommen, waar hij hen zat te bespieden en zijn eigen menschen daar zag gaan liggen. Toen zij daar lagen te praten, brak hij iets af en gooide naar hen uit de boom naar beneden tegen hun *sanduo*-prauw aan. Toen zij zich omdraaiden en hem zagen, zei hij: „Als er een raak was, die wij konden houden, zou dat opwegen tegen het feit, dat ik met jullie gevochten heb. Brengen jullie morgen een raak, die op mij af kan komen om met me te vechten”.

Maar hij bedroog hen en bleef niet bij de kreek Donggori, maar boven aan de kreek Desi. En toen die volgende dag volgens zijn afspraak de raak naar hem kwam zoeken, bejilde hij hen met zijn pijlen en bleef hen opwachten boven in de waringin. De raak joelde uitdagend, maar zij werden bang en vluchtten van hem weg en hij ging weer naar die plaats waar hij woonde. Hij kwam te voorschijn en roeide naar de huizen en trof de menschen, die in het sagobosch werkten, welke allen wegroeiden.

De zuster van Sawuri echter en zijn zwager weenden over hem en kwamen hem zoeken in het bosch. Zij konden hem niet vinden, maar hun hond wel. Daarna deed Sawuri een bericht aan de hals van de hond. En dit bericht bracht hij zijn zwagers naar huis. Toen de hond te voorschijn kwam, liep hij rond te huilen met dat bericht. En nadat zij de hond afgetast hadden, stieten zij op het bericht aan de hond zijn hals. En toen de afgesproken tijd daar was, ging de zwager met de zuster hem zoeken. Ze vonden hem in het bosch en hielden hem vast. Zij bleven bij hem en hij gaf hun van het varkensvleesch en van de sago.

Toen brachten zij hem achter de zwager aan naar de rivierkant naar

buiten. En de zwager zeide: „Laat ik eerst naar beneden gaan en het dorp bericht geven en kom jij dan naar beneden om kalk te werpen”.

De volgende dag ging Sawuri heen, haalde zijn spullen op en liet die in het bosch staan en ging naar het dorp en wierp kalk. Toen hij naar beneden roeide, kwamen de dorpelingen aanroeien om hem te bepijlen bij een gevecht. Sawuri raakte de dorpelingen wel met de pijlen, maar niet doodelijk.

De zuster en zijn vrouw deden haar versierselen aan, schoven de schelpenbanden om, brachten de oorringen aan en hingen de kralen om de hals. En nadat hij klaar was met hen met de kalk te werpen, gaf hij schelpenbanden, borden, blauw katoen en doeken. En toen hij hen afbetaald had, is hij in het dorp blijven wonen”.

FUNCTIE VAN DE RAAK

De raak is in de Waropenstreek een instituut met verschillende functies, die niet in één bepaalde cultuurtrek geïntegreerd zijn. De raak is hier bijv. niet een zuiver ritueel, waaraan alle clanleden zich hadden te onderwerpen. Wie thuis wilde blijven uit bangheid hoefde niet direct bovennatuurlijke correcties te duchten.

Wel stond den eergierigen jongen man de roem van den geduchten raakganger als een lichtend voorbeeld voor de oogen. Toejuichingen en bewondering vielen ten deel aan hen, die onder triomfantelijk gezang van een geslaagde expeditie in hun kampong terugkeerden.

Een lange lijst van slaven en een krijgsmanskam met veel veeren doet de naam zelfs van reeds lang gestorven mannen nog voortleven. Hun krijgsfeiten worden aan de kinderen overgeleverd; een pijlkoker, een tand of een amulet, die aan hen heeft toebehoord, wordt door de eene generatie aan de andere overgedragen. In Napan noemt het hoofd zijn dappere gezellen *raiheso barwa*, mijn groote krijgssuccessen. In de *seraruma* van Sawaki worden twee aan elkander geknoopte touwen bewaard; het ééne met 49, het andere met 14 knopen. Die knopen stellen voor al de personen, overwonnen door Maseiori, een beroemd en reeds lang overleden hoofd van de clan Sawaki. De 49 knopen zijn 49 slaven; de 14 zijn 14 *sema*, die alle nog bij naam bekend zijn. Dat alle mannen, hoofden zoo goed als gezellen, op zulk een roem afgunstig waren, hoeft geen betoog.

De raak was dus voor den eerzuchtigen jongen man het geïnstitueerde middel om zich te onderscheiden. Het gaf hem een standaard voor zijn idealen en een sociaal geijkt model van den waren man. Het maakte hem ook vrijer in zijn gedragingen, want hij kon zich overtredingen van de

etikette permitteeren en vrijpostigheden tegenover de vrouwen, die van een minder geducht man niet zoo gereedelijk aanvaard zouden zijn. De geduchte Munoi van Sawaki kon niet alleen met zijn dreigementen de halve kampong doen sidderen van angst, hij kon zich zelfs de vrijheid permitteeren in het openbaar zijn jonge vrouw aan de borst te grijpen. En men wachtte wel zeer zorgvuldig tot hij ver weg was, voordat men verontwaardiging over deze „onbeschoftheid” durfde uiten.

Het verband met de godsdienst blijkt overigens nog duidelijk. Wij behoeven ons slechts te herinneren, dat de raak een zaak was van de clan, onder directe leiding van de clanvoorouders, aan wie zooals in Weinami het geval was, feitelijk het heele slavenvangstfeest gewijd was. Het is dus wel zeer waarschijnlijk, dat eenmaal het raakbedrijf een onderdeel was van de initiatie der jonge mannen. Het slavenfeest was immers ook een mannen-ceremonie en bovendien werd bij verschillende gelegenheden op de *saira* de roem der groote strijders bekend gemaakt. Voorts trekt het de aandacht, dat men in Windessi de triomftakken, die wel niets anders voorstellen dan het bosch waarin de initiandus zich afzonderde, naar het jongelingshuis slingerde. Bij zijn bezoek aan Weinami in 1887 vond de Clercq in de nabijheid van de dama „een open stellaadje van bamboes eveneens op palen in zee, waarop tijdens het bezoek *Codiaeum*-bladeren waren uitgespreid en na een gelukkig geëindigen tocht de alsdan met bloemen en stukjes doek versierde wapenen worden ten toon gesteld”¹⁾.

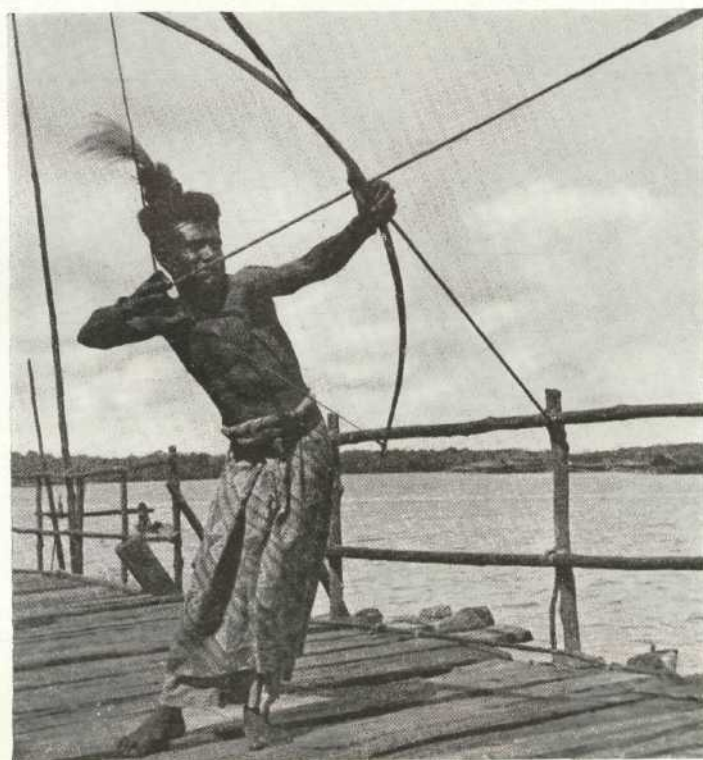
Een der belangrijke punten bij een raak was het verwerven van een schedel. Wanneer een succesvolle raak met een schedel terugkeerde, werd de versche kop in sommige kampongs tijdens de duur van het slavenfeest boven een zacht vuurtje uitgedroogd, waarbij de weke deelen werden verwijderd, en vervolgens werd de schedel aan de middenpaal in het voorhuis vastgebonden. Elders zette men de schedel eenvoudig in het vloedbosch, totdat de vleezige deelen waren verteerd. In Nubuai hing men ze in de boomen boven de kampong bij Andegharewo, waarschijnlijk omdat ze daar niet zoo gemakkelijk weer konden worden weggeroofd als beneden in de kampong. Daarna werd de schedel, ev. met inachtneming van de rechten van „kop”- en „staart”-clan op resp. het bovenstuk en de onderkaak, aan de middenpaal tentoongesteld. Het is ook nu nog gewoonte aan deze zelfde paal schedels van krokodillen, zeekoeien, schildpadhuid en koppen of staarten van zeer groote visschen, enz. te pronk te hangen.

Het is duidelijk, dat de schedel, die wel als *pars pro toto* de geheele

¹⁾ F. S. A. de Clercq en J. D. H. Schmeltz, Ethn. beschrijving van de West- en Noordkust van Ned. N.-Guinea, p. 178.



48. Raakbeschildering



49. Boogschieten



50. Voorstevan van de reisprauw



51. Sagospoelen

mensch voorstelt, bedoeld is als een aanbidding van de doode aan de voorouders, onder wier supervisie het geheele raakbedrijf plaats vindt. Ter eere van de voorouders worden dan ook bij het wegbrengen van de schedel van een verwant de namen der overwonnen slaven met het plaatsen van evenzooveel triomftakken gememoreerd. Zooals wij op pag. 241 nader zullen bespreken maakte men voor een ziek kind, welks ziel door de voorouders zou zijn weggehaald, een pop, die de slaaf was van dat zieke kind, in zijn plaats aan de voorouders aangeboden.

Dat wil echter niet zeggen, dat naar onze meening de gedoode is bestemd om in het hiernamaals de slaaf van de voorouders te zijn, althans niet bij de Waropeners. Daartegen pleit namelijk, dat een *ghomino* in de Waropenstreek niet is een slaaf en dienaar in de zin, die wij gewoonlijk aan dit woord toekennen. De Waropeners hebben weinig werk, dat aan dienaren zou kunnen worden overgelaten en hebben dan ook geen gebruik gemaakt van slavenarbeid, bijv. voor de landbouw zooals dat bij de Noemforen veel meer het geval schijnt geweest te zijn. Een *ghomino* is niet een knecht, die zijn meester toebehoort en die voor hem alle gevorderde diensten moet verrichten, maar veeleer een persoon, die het ongeluk heeft gehad van de eigen clan afgesneden te raken en in de handen te vallen van een andere clan. Ieder vertrouwt er op, dat zijn voorouders hem zullen helpen bij de raak en een nederlaag wijt men aan het verwaarloozen of over het hoofd zien van ongunstige voortekenen, waarmee de voorouders hun nakomelingen hadden gewaarschuwd. Het raakbedrijf is een ritueel, waarin de menschen deels de officianten, deels de slachtoffers zijn ¹⁾.

Uit de in Kai gebruikelijke ontvangst der *ghomino* door de vrouwen zou men eerder opmaken, dat het de bedoeling was hen op de een of andere wijze in de clan op te nemen. Het is, ook bij de Waropeners, ondanks hun contra-beweringen stellig wel voorgekomen, dat slaven eenvoudig in de clan zijn getreden. Aan mishandeling werden de slaven niet blootgesteld als men er geen reden voor meende te hebben. Ook de vrouwen werden, zoo zeide men, niet opzettelijk gemaltraiteerd of geprostitueerd.

Clanleden, die in handen van een raak vallen en niet worden losgekocht, beschouwt men eenvoudig als dood, zonder dat men bepaald „beschaamd” is over dit feit. Het gaat dan meestal om jonge kinderen of vrouwen, die niet voldoende familieleden hadden, die zich voor hun lot interesseerden. Wel

¹⁾ Bij de Toradja's geloofde men, dat iemand slechts verslagen kon worden, als hij een schuld had. En hoe letterlijk men dat opvatte, blijkt uit het feit, dat de aanvallers betaling gaven voor alles wat zij in het vreemde land genoten. Zelfs geen water dronken zij zonder een geldstukje in de rivier te werpen. N. Adriani, *Verspreide Geschriften*, deel III, p. 317.

is bijzonder treurig het lot dergenen, wier kop gesneld wordt. Men meent, dat zij zich niet kunnen voegen bij de andere voorouders en daarom worden zij *dare*. *Dare* werd in het algemeen beschreven als „vergoten bloed, vooral van verwanten”. Daarbij moet men dan niet denken aan het bloed, dat bijv. uit een onbelangrijke wonde komt, want daarvoor viel geen bijzondere vrees waar te nemen, maar speciaal aan een doodelijke verbloeding ¹⁾. De plaatsen, waar de bloedstorting geschiedde, worden voortaan geschuwd, vooral door de bloedverwanten. Legt men met een prauw aan in een streek, waar iemand *dare* vreest, dan weigert hij gewoonlijk pertinent de prauw te verlaten; het is gevaarlijk om op zulk een plaats water te drinken en als het onvermijdelijk is, moet men eerst met een mes een kruis door het water trekken. Wordt men door de *dare* getroffen, dan zullen de tanden uitvallen en zal de buik opzwellen, totdat de dood volgt.

Ook de *dare* staat echter niet in dienst van dengene, die de doodelijke wond toegebracht heeft. Hij is een voortdurende bedreiging vooral voor de eigen clanleden. Bij voorkeur verschijnt de *dare* bij zonsondergang. Op die tijd kan ergens in de kampong plotseling een luid geschreeuw losbarsten: iemand, meestal de *ghasa'win*, heeft de *dare* meenen te bespeuren, terwijl hij ongemerkt de kleine kinderen tracht te benaderen. En nu wordt hij met geschreeuw verjaagd. Men schiet op hem met kleine pijltjes en de *ghasa'win* stelt zich met een mes te weer. Optreden tegen de *dare* is één van de voornaamste plichten van een *ghasa'win*. Zij kan (wat de anderen niet kunnen) de *dare* ook zien aankomen. Hoe de *ghasa'win* hem precies ziet, wist zij niet te omschrijven ²⁾.

Regel is, dat bloedstorting door nieuwe bloedstorting moet worden verzoend. Hoe dicht men hier de sfeer van het offer benadert, blijkt hieruit, dat reeds het feit van de bloedstorting op zichzelf voldoende was ³⁾. Men hoefde dus niet persé het bloed te storten van den schuldige of van diens clan, maar het kon zelfs het eigen bloed wezen. In het hierboven vermelde verhaal van Sawuri is het de doodslager zelf, die bij het navolgende, min of meer ceremonieele verzoeningsgevecht aan de tegenpartij nog eens een ver-

¹⁾ De dood van een Noemfoorsch meisje werd toegeschreven aan het feit, dat zij in aanraking was gekomen met bloed van haar moeder, die bij een bevalling het leven liet. ²⁾ De *dare* zijn te vergelijken met bijv. de z.g. „sterke dooden” (*dilikini*) bij de Tobeloreezen, de geesten van hen die een gewelddadige dood stierven, terwijl zij nog in het bezit waren van hun volle mana (*gurumini*). Anders dan de *dare* zijn de *dilikini* beschermende figuren. Zie A. Hueting, De Tobeloreezen in hun denken en doen, B. T. L. V., deel 78, p. 163. ³⁾ Feuilletau de Bruyn vermeldt, dat bij de Biakkers vroeger zelfs slaven, die bij een raaktocht in de lichte rouwtijd waren gevangen, op het graf van de overledene gedood werden. Zekerheid is voor dit bericht echter niet gegeven. Schouten- en Padaido-eilanden, p. 116.

wonding toebrengt (p. 207). Toen de verteller hierop attent was gemaakt, ontstond er geen geringe verlegenheid. Maar na uitvoerig overleg met de oude mannen, werd vastgesteld, dat het toch inderdaad zoo gegaan was. Het zou ook goed geweest zijn, als Sawuri verwond was geraakt, mits maar bloed gestort werd.

Bij de Noemforen heette het uittrekken van een raak voor het wreken van verslagenen *munsu mbrob*, lett. de oorlog vergelden, wel te onderscheiden van de *rak*, waarbij bloedstorting niet punt één van het programma was. Het feit van de bloedstorting op zichzelf was bij het *munsu mbrob* reeds voldoende, zelfs al geschiedde dit aan de kant van de raakbende zelf. Men zei dan *rik isiper kwar*, het bloed is reeds één geworden. Ving zulk een raak, die uitging voor het wreken van gestort bloed iemand op, dan werd deze niet beschouwd als *womin*, slaaf, maar als *mansren* (= War. *sera*), vrije, en als pandeling vastgehouden, totdat er vrede werd gesloten. Hij was *mansren wekainuk mbrob*, de man die de oorlog uitzit.

Zoo systematisch hield men zich in de Waropen niet aan deze regel. Na bloedstorting achtte men een zaak wel tijdelijk afgedaan, maar bleef een gelegenheid afwachten om van de tegenpartij ook bloed te storten, tenzij men intusschen door vredessluiting tot een vergelijk was gekomen. Dat het hierbij echter niet ging om weerwraak blijkt nog eens duidelijk uit het feit, dat een raak, die op de tegenpartij een leven moest wreken, elk willekeurig persoon opving of doodde, die binnen bereik kwam. Het heette dan, dat zoo iemand „voor de prauwstevan was langs geroeid” (*woiari gharegha*), hetgeen als een uitdaging werd beschouwd. Daar staat echter weer tegenover, dat volgens de informanten in Weinami, ook de lieden van Weinami aansprakelijk waren en aan de loskoopsom moesten bijdragen, als bijv. een raak van het district Kai, uitgegaan om zich over het optreden van een raak uit Weinami te wreken, onderweg bijv. een man van de Moor-eilanden opving. De wraak richtte zich niet direct op de persoon van den dader, maar op elke andere persoon, van wien door de voorouders werd beslist, dat men hem zou kunnen vangen, meestal een dorps-, clan- of streekgenoot van den dader. In het hiervolgende verhaal wordt verteld, dat men na het drinken van een medicijn van bladeren van de kedondongboom in de asch van de haard een voetafdruk bespeurde van een bepaald persoon, die daarmee door de voorouders heette aangewezen als een zekere prooi. De eigenlijke dader was dit niet.

„De Nubuaiers hier gingen naar het achterland en trokken langs Woinui. Toen zij daar gekomen waren en eens gekeken hadden, keerden zij terug, maar de volgende dag gingen zij echt. Het heele dorp ging er heen. En nadat zij de prauwen bij de riviermonding hadden vastgelegd, gingen zij

over land naar het dorp om hen in het dorp te omsingelen. Na die omsingeling klom Ghabi bij de Woinuiers in de huizen. Maar Munamberi had zich in zijn huis opgesteld en schoot Ghabi op de trap met een pijl dood en hij viel naar beneden en bleef liggen. Daarop wilden de Nubuaiers met achterlating van Ghabi de vlucht nemen, maar Miteri en Raiwowi vermanden zich en haalden Ghabi op, want zij zeiden bij zichzelf: „Als wij bij hem wegloopen, beschimpen ons de menschen van dat groote dorp van ons nog, dat wij bang zijn geworden en hem achtergelaten hebben”.

En toen haalden zij hem op en droegen hem, Ghabi, weg, terwijl Raiwowi hem van achter aan de beenen hield. De raak van hier hield de Woinuiers met pijlen af. Zij brachten hem mee, gingen aan boord en zijn met de prauwen naar de monding gekomen en hebben hem naar Nuwuri geroeid. Toen ze hem daar gebracht hadden, hebben zijn zusters hem beweend en hem in het huis opgehangen (ter mummificatie). Terwijl zij bij hem de wacht hielden, is men gaan visch vangen en sago kloppen en nadat de lijkbezorgsters betaald waren, hebben ze de doodzang gedanst.

Na het dansen van die doodzang hebben ze door het drinken van kedondongblad over hem de wil der voorouders trachten te vernemen en toen zagen ze de voetafdrukken van den Woinuier Soruki in de asch van de haard. Ze juichten en stieten de krijgskreet uit. De volgende dag hebben ze de prauwen uitgebracht en toen is deze zelfde raak nog een keer uitgegaan en onderweg vonden ze Woinuiers en ook Soruki, dien ze hebben opgevangen en doodgeslagen. Nadat ze hem hadden doodgeslagen, namen ze zijn kop en sneden zijn schaamdeelen af. De lui van Nuwuri dansten met zijn schaamdeelen. Het lichaam laadden zij afzonderlijk in een prauw en roeiden met die romp onder gezang naar Manieghasi toe. En nadat het lichaam daar tot de volgende dag gelegen had, gingen de zusters van Ghabi brandhout halen en legden het neer op de schelpenberg (onder het huis). Daarop hebben ze (Ghabi) zijn huis uit elkaar getrapt en haalden sagobladerf. Vervolgens hebben ze het lichaam naar beneden gehaald en het neergelegd boven op die schelpenberg. Het vuur werd aangestoken en toen dit oplaaide, haalden ze het lichaam te voorschijn en het verbrandde totaal in het vuur”.

Dit systeem van bloed voor bloed heeft natuurlijk een zekere tendentie om uit te loopen op een vendetta van steeds toenemende omvang, zoodat er na verloop van tijd in het geheel geen verkeer meer mogelijk geweest zou zijn wegens het overal dreigende gevaar voor een raak. Daarvoor had men echter een regeling, die werkte als een soort van veiligheidsklep, n.l. de vredessluiting, waarbij dus als het ware de rekening van de voorbijgegangene periode werd opgemaakt en de schulden tusschen partijen vereffend. De

vrede-sluiting is echter niet een zich gewonnen geven van één der partijen, die daarmee een nederlaag erkent. Ook verwachtte niemand, dat nu voortaan dergelijke raakaffaires tusschen beide partijen niet meer zouden voorkomen; men bedoelde eenvoudig achter al de oude vorderingen en tegenvorderingen eens een streep te zetten.

Wanneer twee partijen tot een overeenkomst wenschten te geraken, zond kampong A, dikwijls door tusschenkomst van anderen, aan kampong B een knooptouw met het verzoek om na het aantal door knoopen aangegeven nachten naar A te komen voor het sluiten van vrede. Eerst werden door het ruilen van goederen de wederzijdsche vorderingen gehonoreerd. Daarna nam men een bamboe, omwikkeld met een touw. Aan beide uiteinden hing een steen aan een touw, als van een weegschaal, die in evenwicht is. Vervolgens vatten de *sera* van beide partijen ieder een uiteinde van de bamboe met de linkerhand, en „werpen kalk” (*so rosa*). Nu telt men „één, twee, drie” en op dat sein moeten beide *sera* tegelijk met één slag de bamboe doorhakken. Gelukte dit niet in één slag, dan beteekende dit, dat de zaak niet uit de wereld was. Vervolgens gingen de partijen in de *seraruma* van A uit éénzelfde nap sago eten. Op een bepaalde dag trekt dan partij A naar kampong B om daar met de lieden van B uit één nap te eten. Gewoonlijk bezegelt men dan de overeenkomst door een vrouw aan de andere partij uit te huwen. Een partij, die vrede komt sluiten of slaven loskopen, noemt men: *pareriaira*, van *pareri*, loslaten, losraken, en *aira*, groep, partij, troep. Men spreekt dus van *Otigha kiri-pareriaira*, een groep van Wonti, die los wil raken, vrede wil sluiten; *raipareriaira*, de groep menschen, die mij komt loskopen, als ik als slaaf in handen van anderen ben gevallen.

Bij het sluiten van vrede hoorde ook het „kalk werpen”, een gewoonte, ook van elders in Nieuw-Guinea bekend. In de Waropenstreek werd echter, ondanks het werkwoord *so*, werpen, de kalk niet geworpen, maar op het lichaam van de andere partij gewreven. Met kalk werd een stip aangebracht in de hartkuil van alle leden der partij, waarmee men vrede wil sluiten. Naar men zegt ontstaan inwendige ontstekingen in ooren, neus, longen, enz., indien aan dit gebruik niet zorgvuldig de hand wordt gehouden.

Het verwerven van een schedel is, althans in de moderne tijd, niet het enige, en zelfs niet eens het belangrijkste doel van een raak. De faam schrijft aan den beroemden Maseiori uit Nubuai 63 namen toe van door hem overwonnenen. Onder hen zijn 14 *sema*, die Maseiori werkelijk gedood moet hebben. Uiteraard, zoo luidde de verklaring, heeft hij de 49 anderen wel tot slaaf gemaakt, maar niet gedood, of hun kop gesneld. Naar uit het meergenoemde dagboek van de Bestuursambtenaar uit 1913 bleek, liet men de verslagen vijanden soms eenvoudig achter zonder hun het hoofd af te

hakken, hetgeen ook bleek uit verhalen van Waropensche oude mannen ¹⁾. Gedeeltelijk ligt dat ook aan een duidelijke angst voor en tegenzin in het met voorbedachten rade dooden en onthoofden van een mensch. Zelfs de ervaren strijders moesten zich moed indrinken voor ze voldoende *nikako*, hard, wreed, waren en dikwijls trachtte men tenminste bekenden te sparen. Oude raakgangers verklaarden, dat de angst voor „beschaamdheid” één van de voornaamste redenen was en dat men eerst werkelijk door het dollen heen was, als er bloed gevloeid had. Want in het raakbedrijf gelden ook, en wel in zeer belangrijke mate, economische motieven.

De regel is namelijk, dat een *ghomino* door zijn verwanten weer kan worden losgekocht. En aangezien niet slechts de gesnelde koppen in de *seraruma* werden aangebracht voor de *inggoro*, maar ook de gevangen slaven zelf, en aangezien verder de *sera* het meeste voordeel trok van de ontvangen losprijns, volgt logisch, dat de *sera* ook liever een levende *ghomino* had dan een gesnelde kop. Een gesnelde kop is namelijk zakelijk gezien altijd een schadepost, omdat bloedstorting door bloedstorting wordt uitgewischt en omdat voorts bij het sluiten van vrede voor de gesnelde kop mangeld aan de tegenpartij betaald moet worden, terwijl voor de gevangen *ghomino* altijd een koopsom wordt ontvangen. In zekere zin is er dus een belangenstrijd tusschen de *waribo*, die opgaat, omdat hij een groot en geducht krijger wil zijn, en anderzijds de *sera*, die de clan oproept, prauwen bemant, uitrust en proviandeert, omdat hij goederen wil verzamelen. Om deze reden leidden initiatie- en doodenfeesten zoo licht tot raak, want een Waropensch feest is niet een pure uiting van vreugde, maar ook (en dikwijls vooral) een zuiver zakelijke ruil van goederen.

De *sera* heeft er met het oog op de loskoopsom het meeste belang bij, dat het niet tot doodslag komt. Zooiets kan slechts van den gezet verwacht worden en dat dan nog niet uit moordlust, maar omdat hij zich tekort gedaan achtte door zijn *sera*. De *sera* was immers verplicht aan zijn *waribo* na de geslaagde raak een feest aan te bieden. Meende nu iemand, dat hem op dit feest niet naar evenredigheid zijner gebleken dapperheid was gegeven, dan werd hij beschaamd en vanwege die „beschaamdheid” zoo fel, dat hij bij de eerstvolgende raak slechts aan dooden dacht. Dumoi, de oude *sera* van Apeinawo, drukte dit als volgt uit: „Dan (n.l. bij het slavenfeest) gaf hun *sera* hun van allerlei om te eten en tabak om te pruimen. En als er dan één te kort kreeg, werd hij kwaad. En als zij ze dan opvingen, doodde hij hem, omdat hij zoo kwaad was, want als hem van die dingen werden gegeven

¹⁾ Aan het bezit van schedels op zichzelf is blijkbaar niet zooveel gelegen, want het moet al heel gemakkelijk geweest zijn schedels van gestorvenen te rooven, die beneden de kampong aan de monding der rivieren waren bijgezet.

en ze aten hem die voor de neus weg en ze vingen dan een slaaf, dan doodde hij" (m.a.w. als er een slaaf gevangen werd, dan werd die gedood door dengene die zich vroeger bij een slavenvangfeest te kort gedaan achtte) ¹⁾. Dat een *sera* er eerst in het uiterste geval toe overgaat, iemand te doden blijkt ook uit het volgende verhaal:

„Awurai en Maghami gingen eens naar Soemberbaba en riepen Pandoeamin op en die van Pandoeamin brachten de prauwen uit, roeiden naar achteren en riep de Manawiriërs op ²⁾. En hun drie dorpen brachten twee Vreemdelingen mee met hun geweren. Zij roeiden binnen bij kaap Rombausa (aan de monding der Nubuai rivier). En nadat zij bij nacht stroomop waren geroeid, bleven zij liggen in (de kreek) Fafarui en anderen bleven liggen in (de kreek) Rafande, waar ze bleven tot de ochtend.

Toen het nog 's morgens donker was, heschen zij de vlaggen op de prauwen en toen ze zich klaar gemaakt hadden, wel, toen roeiden ze langs de kaap stroomopwaarts.

Maar Ghafai keek naar beneden en zag de raak. Hij riep de Apeinawoërs op en waarschuwde zijn vrouw Sorei: „Sta op! Een raak beneden!”

De vrouwen sloegen op de vlucht. Terwijl zij vluchtten, stelden de mannen zich op om de raak te bejilen. Het eerst liep de raak binnen in Manieghasi, maar daar hield de palisadeering hen tegen en slaagden ze er niet in in het huis te klimmen. Toen kwam de raak hier naar de overkant toe ³⁾. En terwijl de Nubuaiërs hen bejilden, schoten de Vreemdelingen met de geweren. Maar hun pijlen misten en zij klommen in de huizen en namen het net, Siraworu geheeten, en wierpen het in hun prauw.

Maar Ekamai ⁴⁾ hield hen door pijlschoten van zijn huis af samen met zijn *waribo* Kewowi. Het heele dorp hier hield hen met pijlen van de huizen af. En de Nubuaiërs hier bejilden de raak, zoodat zij bang werden en vluchtten met achterlating van Araghi en Anikakoi. De Nubuaiërs zaten hen achterna; Ekamai achtervolgde Anikakoi, en Siki en Moki achtervolgden Araghi. Araghi werd doodgeslagen.

De vrouwen sloegen Anikakoi om zijn hoofd met haar roode schorten. Toen zij Anikakoi om het hoofd sloegen, wilde hij haar de schorten af-trekken ⁵⁾. Ekamai nam Anikakoi haastig met zich mee en hield hem in bewaring in Manieghasi, anders hadden de menschen van het dorp hem nog gedood.

¹⁾ *Maika kiriseragha we kiriaigha kikana we sabaku kikanggi. Maika karisa nogha maika iwako. Maika kiraghakieka iwabeka munio. Maika we kiriaigha kikanggi wuarieka ragha ghominghaika munina.* ²⁾ Drie dorpen op het eiland Japen.

³⁾ N.l. naar Apeinawo, waar de verteller woonde. ⁴⁾ Clanhoofd van Apeinawo.

⁵⁾ Zie p. 202.

Nadat ze Araghi gedood hadden, hakten ze hem de handen en de voeten af en hingen die op in het bosch bij de kreek Rafande, maar het hoofd spleten zij in tweeën en de eene helft kwam te hangen in Erari en de andere helft in Pedei.

Ekamai hield Anikakoi in Erari gevangen. Eens nam Ekamai hem mee naar Waren, waar men vertoefde voor het sagokloppen. En toen het verblijf voor het sagokloppen afgelopen was, kregen zij trek in visch. Daarom haalden ze het net op om daarmee te gaan visschen. Maidawofi, Ekamai, Dumoi en de slaaf Anikakoi wierpen het net uit in Waren.

Toen zag die slaaf daar een boog op de uitlegger liggen. Ze zaten met de rug naar elkaar toe. Anikakoi pakte die boog en legde aan midden op de rug van Ekamai en schoot hem met een *safawa*-pijl. Daarop nam de slaaf de vlucht.

Maar zij sprongen achter hem aan en Ekamai vatte hem zelf op. Nadat men hem opgevat had, brachten ze hem naar de prauw toe en bonden hem met touwen. Toen ze daarmee klaar waren, sloegen ze hem met de scherpe kant van de roeiriem op zijn hoofd en met het plat daarvan op zijn lichaam.

Met dat ding recht op in zijn lichaam roeiden ze Ekamai naar boven. En toen ze naar boven waren geroeid, heeft Aighora Ekamai de rug opengelegd en de *safawa* er uit getrokken.

Daarop hebben ze Anikakoi naar boven in huis gehaald en hem staande aan de middenpaal vastgebonden. Siki was zoo kwaad over zijn *sera* Ekamai, dat hij hem met een hakmes een wond toebracht. Vier dagen moest hij blijven staan, zonder dat hij sago kreeg.

Toen hebben ze Ekamai en den slaaf naar Nubuai toe geroeid en Ekamai in zijn huis gebracht. Daar deden ze heete asch in bladeren en lieten Ekamai broeien. En zijn wonden werden beter en ook die van den slaaf. En toen ze beter waren, zijn de Wareners gekomen om op Anikakoi te bieden en na eenig bieden hebben ze hem losgekocht¹⁾.

Eén van de voornaamste motieven voor het opvangen van slaven was dus, vooral voor den *sera*, de losprijs. En dat die losprijs in Papoesch courant niet gering was, blijkt uit een bericht van den oud-zending J. Metz Gzn. betreffende het eiland Roon, waar voor elke gevangene (in de gulden dagen van de Paradijsvogeljacht) betaald werd: „Veertig stuk blauw katoen van ongeveer 20 meter, in de toko's voor f 5.— te koop, 20 borden, 4 kilogram witte kralen, 4 zilveren armbanden, schelpen armringen. Alles per persoon een waarde van f 230.—”¹⁾. Het is te verstaan, dat de *sera* meer

¹⁾ J. Metz Gzn., Op Roon begint de Victorie, Tijdschr. v. Zendingsw. „Mededeelingen”, deel LXXXIV, p. 62.

prijs stelt op een levenden slaaf dan op een afgehakt hoofd¹⁾.

Nu is er in de verhouding van aanvallers en aangevallenen in het raakbedrijf een wederkeerigheid, waardoor tevens de grenzen van het raakbedrijf worden beperkt. Het gaat niet om een poging van één bepaalde stam om zich de suprematie over de andere te verzekeren, maar om een strijd van kampong tegen kampong en eigenlijk van clan tegen clan. Clan A heeft clan B door een *ghomino* te vangen verplicht tot betaling. Omgekeerd zal nu ook weer clan B trachten clan A tot dezelfde verplichting te dwingen. Clan A en B hebben, vooral wanneer zij regelmatig met elkaar in contact komen zoals bij de dorpen van Zuid-Oost-Japan en het Kai-district, nog verschillende andere relaties met elkaar: er zijn handelsconnecties, er zijn huwelijksrelaties, er zijn *kamuki*-relaties tusschen de clanhoofden, er zijn gemeenschappelijke belangen tegen een derde kampong C enz. In het onderling verkeer dient men dus wel een bepaalde beperking in acht te nemen.

De eerste beperking is, dat men maar niet doldriest bij elke gelegenheid elkaar kan dooden. Waarschijnlijk werden hierdoor reeds van oudsher uitbarstingen van pure moordlust geremd en tegengegaan, vooral door de belangrijker clanleden, die zich bewust waren van de op elke manslag volgende aanslagen op de eigen clan.

Ook diende men zich te beperken in de keuze der *ghomino*. Het zou voor de hand gelegen hebben, dat een raak trachtte vooral de voorname mannen, de *sera* van de tegenpartij te vangen, omdat men dan op een zeer groote losprijs mocht rekenen. Maar men liet dit na, voornamelijk indien het tegen naburige dorpen ging, met wie men dus in voortdurend contact stond, omdat men dan kon rekenen op omvangrijke tegenmaatregelen. Tengevolge hiervan waren de *sera* betrekkelijk veilig en konden zij zich zonder groote gevaren ook vrijwel onbeschermd bewegen. Als roekelooze of onwetende gezellen een *ghomino* aanbrachten van rang en stand, dan werd deze met geschenken naar de eigen kampong teruggezonden (*kiwei nitera*).

Zelfs tegenover *ghomino* werd die wederkeerigheid van verplichtingen tusschen naburdorpen erkend. Men had namelijk de eigenaardige gewoonte aan de *ghomino*, die werden losgekocht, bepaalde geschenken aan te bieden. De oude Dumoi formuleerde dit als volgt: „Men zei: Neemt deze goederen

¹⁾ Het verhaal van Davids strijd met den reus Goliath en de verbittering van koning Saul over de aan David door de vrouwen toegebrachte lof, sprak levendig tot de verbeelding der Waropeners, omdat zij mijn vertelling onmiddellijk transponeerden in de hun bekende verhouding van *sera* tot *waribo*. Wat een schadepost voor den *sera*, toen zijn *waribo* dien grooten reus eenvoudig het hoofd afhakte, en dat dan de *sera* bovendien zijn *waribo* nog moest prijzen en beloonen, omdat hij zoo *nikako*, dapper, was geweest!

mee ter vereffening van het feit, dat wij jullie gevangen hebben" (*kikafa: Mimboiwa aini maisa dagha muo*)¹⁾. Eerst wanneer na de ontvangst van de losprijs aan de slaven een geschenk van bijv. tien stuks was gegeven, was de *ghomino* definitief van de raak, die hem gevangen had af, en konden beide partijen weer met elkaar in relatie treden. Men noemde dit niet een geschenk, maar een betaling aan de slaven (*kikapoiki*)²⁾.

Hieruit blijkt weer, dat het raakbedrijf niet eenvoudig was een strijd met vreemdelingen, maar eerder een ritueel spel waarin partijen met elkaar in een zekere contractueele ruilrelatie staan. Als het uitsluitend ging om een zoo hoog mogelijke losprijs, zou er uiteraard van de restitutie van een zoengeld geen sprake zijn. De *ghomino* is in de handen van de tegenpartij geraakt; hij heeft zijn clanleden zooveel gekost als men hem waard acht³⁾; door de betaling, die hij heeft gekregen, komt hij echter niet geheel met leege handen terug; hij heeft een „beginkapitaaltje” en kan nu opnieuw zijn geluk op raaktochten beproeven⁴⁾. Want ofschoon bij de Waropeners niet een duidelijk besef geconstateerd werd, dat iemand door schuld jegens de voorouders als *ghomino* in de macht van anderen kon geraken, toch was de *ghomino* in aller achting kennelijk een man van mindere stand en van minder waarde. Een slaaf, die niet werd teruggekocht, gold eenvoudig als dood. Naar hem werd geen navraag meer gedaan. Ook schipbreukelingen werden *ghomino*. Kwam de teruggekochte slaaf in zijn kampong terug, dan sloeg men een schelpdier stuk en gaf hem daarvan te eten. Waarschijnlijk werd hierdoor te kennen gegeven, dat hij weer in de clangemeenschap werd opgenomen.

Wij veronderstellen, dat bij het raakbedrijf dit economisch motief bezig was steeds meer te gaan overheerschen. Aanvankelijk was wellicht het snellen van een kop de laatste proef, die de initiandus onder leiding der vol-

¹⁾ Eenzelfde gewoonte vermeldt H. Zahn voor de Jabim: „Nach Beendigung der Feindseligkeiten kommen die Besiegten zu den Siegern, von welchen sie Geschenke erhalten. Der Iaimuki, der Tapferste der Sieger, malt ihnen mit Betelkalk einen Strich an die Stirne, um zu verhüten, dass sie der Willkür der Geister ausgesetzt sind. Man sagt nämlich, die Geister lockern die Zähne der Besiegten und beeinflussen ungünstig das Wachstum der Hunde und Schweine, so dass sie zugrunde gehen”. R. Neuhauss, Deutsch Neu-Guinea, deel III, p. 317. ²⁾ Het woord *apora*, dat in het algemeen vertaald kan worden met „betalen”, heeft dus de bijbetekenis van „retributie, zoengave” (zie p. 96). De begrippen „kopen” en „betalen” zijn in deze sfeer anders op te vatten dan in onze samenleving. ³⁾ Het komt ook dikwijls voor dat men hem minder waard acht dan de gevraagde koopsom en hij dus eenvoudig *ghomino* blijft. ⁴⁾ Soms schijnt er zelfs een soort van vriendschappelijke verhouding tusschen *ghomino* en het clanhoofd, dat hem gevangen heeft, te ontstaan. Toen ik eens met een prauw uit Ambai in Risei lag, werd één der roeiers, een clanhoofd uit Ambai, in een bepaald huis zeer vriendelijk bejegend, naar zijn zeggen, omdat hij vroeger eenmaal uit dat huis een slaaf had gevangen.

wassen mannen had af te leggen. Na het aanbieden van een kop aan de voorouders van de clan kan de initiandus weer in de samenleving worden opgenomen. De kop is dus tevens het offer aan de voorouders, waardoor de initiandus gedesacraliseerd wordt. Misschien verving zelfs oorspronkelijk de kop den gedooden initiandus zelf. Bij het opkomen van standsverschillen en de daarbij optredende desintegratie van het clan- en initiatieritueel zouden dan de hoofden, wier positie boven de clanorganisatie uitgroeit, hun invloed, die door het systeem der bij feesten verplichte geschenkenruil allens grooter werd, nog meer trachten uit te breiden door de losgelden voor de *ghomino*.

Misschien zou het aan regelen gebonden raakbedrijf zich in de toekomst ontwikkeld hebben in de richting van een geschenkenstrijd, zooals die bij het aanbieden van bruidschat en contra-prestatie bij huwelijkspartijen beschreven werd. Reeds nu bestond er tusschen de bevriende clanhoofden een potlatchverhouding, althans bij het verwerven van een naam, waarbij de eene partij de andere uitdaagde tegen inzet van een eeretitel en geschenken eenerzijds en een slaaf anderzijds. Echte potlatchgebruiken waren ook in de Waropen bekend. Zoo kon men elkaar uitdagen met voedselvoorraden: A daagt B uit, dat B nooit zooveel sago bijeen kan brengen, dat A die niet met zilveren armbanden zou kunnen kopen. Als B niet „beschaamd” wil worden, moet hij de weddenschap accepteren. Wie wint krijgt de door de tegenpartij ingezette goederen. Of A koopt een groote prauw en daagt B uit om op verlies van een bepaalde hoeveelheid goederen net zulk een prauw te kopen (*kisionamakudaruko*, zij beschimpen elkaar, later zich sarcastisch over elkaar uit) ¹).

VERHALEN OVER DE RAAK

Wij laten nu ter illustratie nog volgen eenige verhalen over raaktochten, verteld door oude mannen, die er aan hebben deelgenomen.

„Ik zal vertellen over een raak, die wij maakten. Suaiwini, de vrouw van Maseiori, was gestorven en toen riep hij de lui van Mambui op, en die van Apeinawo, en die van Pedei, en die van Kai, en die van Nuwuri om op raak te gaan. „Haalt morgen palnwijn”, zei hij, „om de prauwen uit te brengen. Laten wij daarmee heengaan, opdat ik mijn rouwkap af kan leggen en gaat gij dan in die (de prauwen) van ons”.

¹) Dikwijls houden twee mannen een schimprede tegen elkaar over het aantal vogelveeren, dat ieder in zijn *manggotio*, krijgsmanskam, mag dragen (*kisionamakuraba manizeuro*). Daarbij beschimpt men elkaar dus over het aantal gevangen *ghomino*.

Bij de kreek Epagha bleven wij liggen en de volgende dag roeiden wij naar de rivier de Wapoga, waar wij sago klopten. En nadat wij sago geklopt hadden, hebben wij er een gedeelte van geroosterd en een gedeelte rauw neergezet. Voor het houden van de raak hadden wij ons opgesteld bij de kreek Foarama, daarna gingen wij in Mambor zitten. Maar nadat we daar zonder iets te vinden overnacht hadden, roeiden we naar de Moor-eilanden. Daar zei Kawori: „Gaat de lui van Makimi opvangen”.

Kawori was aangetrouwde familie van Maseiori, want de jongere zuster van diens vrouw was met Kawori getrouwd.

Toen roeiden wij daar vandaan en haalden die andere bij de Wapoga opgeslagen sago. Daarop zeilden we weer naar de kreek Epagha.

De Makimiërs kwamen van het eiland Nau aanzeilen en toen zagen wij hun zeilen en stelden ons in de kreek Epagha tegen hen op. Ze kwamen daar in de avond aanzeilen en toen roeiden wij naar buiten. Maseiori vroeg ze: „Wie zijn jullie?”

„Wij zijn Makimiërs”, zei hij. „Ik ben Embauri met Biriki”.

En toen hij met onbekenden te doen bleek te hebben (lett. toen hij hun zonder resultaat had gevraagd), gaf hij de raak bevel: „Komt prauwen daar! Laten we die Makimiërs opvangen! Cohabiteert met jullie vrouwen! ¹⁾ Komt prauwen daar! Laten we hen opvangen!”

Maseiori bepilde hen en zij bepilden ons. Wij schreeuwden hen de krijgskreet toe en zij vluchtten ineenen door. Nogmaals schreeuwden wij hen de krijgskreet toe. Eén prauw vingden wij op en één andere vluchtte weg. Een jongen en zijn vader hadden we een pijl in het lijf geschoten, zoodat zij stierven. Voor de dooden werd een kuil gegraven bij de Binataboa, waar ze in zijn gelegd.

Nog twee anderen namen wij mee in de prauw geheeten Ikirowi. De lui van Apeinawo namen Berei en Moroghai mee in Ekamai's prauw uit Erari, de prauw geheeten Eiwui. De lui van Kai namen er één mee en die van Nuwuri één, maar die van Mambui niet.

Bij de Binataboa overnachtten wij. En de volgende dag roeiden wij zingend hier naar huis. Bij de Nugari haalden wij triomftakken en roeiden ons water hier binnen. We zetten onze triomftakken recht op en roeiden naar de overzijde. De lui van Nuwuri wierpen met de hunne (n.l. triomftakken) en toen roeiden wij al zingend naar Sawaki toe met onze triomftakken. Sorei kwam met een tweetal slaven; de lui van de *ruma* Maia met een tweetal, en de bemanning van de prauw Moabawa met één, namelijk alleen met Biriki.

Toen wij hen in bewaring hielden, kwamen hun menschen hierheen om

¹⁾ Een grove belediging.

een bod op hen te doen. Otopori, dien hebben ze het eerst losgekocht en het meisje daarna. Berei van Apeinawo werd losgekocht en nog een ander van Maia; en toen nog een ander van Kai; en die van Nuwuri; en die van Tanatirewo: Manggepamai; en toen Biriki en Gagai en tenslotte Ambeinuri. Allemaal werden ze losgekocht.

Toen de Makimiërs hierheen kwamen, waren de menschen bang en bleven in het dorp, terwijl de Makimiërs beneden op zee lagen. Wij gingen in de prauwen zitten en roeiden daarmee naar beneden en dan gaven de Makimiërs iemands naam op. Die verkochten wij dan. En dan boden ze weer op een ander. Allen met wie wij kwamen aanzelen, kochten zij los. En toen ze hen allen losgekocht hadden, roeiden ze weg”.

Een overval op een geheele kampong:

„Tabefi en Rarumi woonden in Ambai, maar ze hadden vrouwen van hier getrouwd. Ze kwamen hierheen en riepen ons op, waarna wij de prauwen uitbrachten en achter Tabefi en Rarumi aanroerden. Zij roeiden voorop naar buiten en stelden zich op bij het eiland Uwi, waar zij groote vuren deden opvlammen. En toen wij die gezien hadden, gingen we bij hen liggen. Onze bogen, kapmessen en lanssen van ijzer en bamboe hadden we meegenomen en ook onze medicijn. Wij gingen hoeveelheden palmwijn tappen en dronken palmwijn.

Maseiori zei: „Blijven jullie maar wachten, dan zullen wij alleen gaan met onze raak” (n.l. de raak van Maseiori's clan).

Maierisagha gaf Aiafari opdracht zijn prauw uit te brengen. En toen vader wichelde, was de uitslag, dat wij slaven zouden krijgen (lett. wichelde hij onze slaven). En nadat hij deze uitslag had verkregen, zei hij: „Wij zullen misschien onze slaven opvangen, als wij gaan”.

Daarop roeiden wij naar buiten en stelden ons op bij het eiland Uwi, waar we de voorouders raadpleegden. En ook het schommelen van de prauwen gaf tot uitslag, dat wij slaven zouden krijgen.

Dichtbij bleven wij liggen en toen wij 's morgens kwamen aanroeien, vertoonden zich de huizen. En 's morgens na het slapen kwamen we te voorschijn en omsingelden hen in de huizen. Regen hield hen op om in huis te blijven, zoodat wij hen konden opvangen. Onze voorouders hielden hen door de regen op in de huizen. Wij zetten hun huizen af. Door de regen waren hun prauwen volgelopen, zoodat zij er niet in konden zitten.

Toen schreeuwden zij: „Heee! Een raak daar beneden!”

Maar slechts één enkele, wiens prauw droog lag, nam de vlucht, maar de anderen, wier prauwen vol waren gelopen, vingden wij allen op. Wij klommen in de huizen en haalden al hun goederen weg: doeken, schelpen

banden, oude kralen, netten en bogen. De prauwen werden stukgehakt en hun huizen uit elkaar geslagen. Zingend roeiden we regelrecht hierheen. We roeiden de rivier op en daarop haalden we de triomftakken. We namen bladeren en versierden ons. We namen kalk en beschilderden onze gezichten en we namen de raakbeschildering om de neus aan. De triomftakken zetten we op en daarna dansten we in de prauw”.

Een verhaal van een raak met ongunstige afloop.

„De Makimiërs deden een oproep en kwamen hier bij kaap Usa. De volgende dag maakten we de prauwen reisvaardig en roeiden op hen af naar buiten. Wij roeiden in de roodhout-prauw van het huis Tanatirewo. Twee prauwen hadden wij bemand. We roeiden naar het achtergebied en overnachtten bij kaap Usaba.

Toen wicielden we door verhitting van het *sase*-blad over slaven en de uitslag was, dat wij slaven zouden krijgen, maar ook wonden zouden oplopen. Bij de lui van de kampong Sasora roeiden we de rivier in en roeiden 's nachts naar boven, tot we hun huizen zagen liggen.

En de volgende dag omsingelden we hen meteen in hun huizen. We legden met de prauwen aan en beklommen hun huizen, maar zij namen in hun huizen krachtig stelling en bepajlden ons. De Makimiërs beschoten hen met de geweren. Toen zij (uit de huizen) sprongen, hebben de Makimiërs er één gevangen. Maar omdat ze ons bepajlden en wij bang werden, klommen wij in de prauwen en vluchtten naar zee toe.

Maar de (gevangen) jongen sprong te water en liep weg. Toen klommen de lui van Ghoisano in hun prauwen en schoten op ons in, waarop een Makimiër te water sprong en het land op liep. De lui van Ghoisano zetten hem na en hebben Kodioi gedood”.

HANDELSTOCHTEN

De handelstochten bevorderden eenerzijds het raakbedrijf, omdat de volbeladen handelsprauwen op hun lange, eenzame weg haast tot een overval uitlokten, of wel, omdat er geen enkele reden was om te verhinderen, dat een onsuccesvolle handelsexpeditie een succesvolle raak werd, als de omstandigheden zich daartoe leenden. Het verband tusschen raak en handel zoek ik daar waar de raak, voortgekomen uit de koppensnellerstocht van het initiatieritueel, overgaat in het minder sacrale slavenvangen, waarbij vooral de opkomende *sera*-stand belang heeft. Als tenslotte het winstmotief sterk gaat overheerschen, is het moeilijk uit te maken, of het clanhoofd handel

dan wel slavenjacht beoogt ¹⁾. Wapens droeg men altijd bij zich in de oude tijd, zelfs als men eenvoudig in de eigen kampong rondvoer. Anderzijds legde het handelsverkeer aan het raakbedrijf zekere natuurlijke beperkingen op, omdat de bewoners van verschillende kampongs elkaar toch telkens weer noodig hadden. Zoo zou er volgens de informanten een zekere Godsvrede heerschen op de inheemsche markten, welke op Japen bestaan, zooals die van Seroei, die nu nog elke Zaterdag om de twee weken gehouden wordt.

Het handelsverkeer strekte zich uit over de geheele Geelvink-baai, waarbij de lieden van het district Kai uiteraard meer georiënteerd waren op Zuid-, vooral Zuid-Oost-Japen en die van het Napansche ook op de Wandamen, Kai, Noemfoor en Roon. De organisatie van een handelstocht verschilt in principe niet van die eener raak, alleen is de raak meestal uitvoeriger, en uitdrukkelijk gericht op het vangen van *ghomino*, terwijl bij de handelstocht met zijn vreedzamer bedoelingen ook wel vrouwen en kinderen meetrokken. De handel is dus gewoonlijk evenzeer een aangelegenheid van de *da* als de raak.

Bij handelsreizen hadden de *sera* en ook wel andere „groote mannen” weer een aanzienlijke voorsprong, omdat zij voldoende rijkdom bezaten om zich één of meer groote prauwen aan te schaffen ²⁾. Het was aan andere menschen weliswaar niet verboden prauwen te bezitten, maar het was voor hen niet gemakkelijk de koopsom bijeen te brengen. Eventueel zouden zij een prauw zelf kunnen hakken, maar daarvoor is toch weer een zekere coöperatie noodig. En onvermijdelijk moet er in een prauw een zeker kapitaal belegd worden, omdat er toch menschen moeten zijn, die zorg willen dragen voor de levensbehoefden der prauwenbouwers gedurende de vrij lange tijd, die de bouw van een groote prauw vorderde. En aangezien vooral bij feesten een cumulatie van rijkdom plaats had, had de *sera*, die vele

¹⁾ De bewoners der Torres-eilanden maakten „hunting or so-called trading trips” naar de inlanders, met wie zij tuinproducten ruilden. W. N. Beaver, *Unexplored New Guinea*, p. 102. Van de Marind-Anim vermeldt dr. J. van Baal: „De verhouding tot deze stammen was er lang niet altijd één van uitsluitend vijandschap; men dreef soms handel met hen, ja, men nam hen mee als bondgenooten in den strijd. Men kende dan ook een vast ceremonieel voor het sluiten van vrede. Omtrent deze zijde van de sneltochten zijn we echter te onvoldoende ingelicht, om eenige conclusies te kunnen trekken. Vast staat alleen, dat de sneltochten tegelijk handelsreizen en strooptochten waren, want liever nog dan de waren, die men begeerde, te koop en roofde men ze uit de dorpen, die men overweldigde.” J. van Baal, *Godsdienst en samenleving in Nederlandsch Zuid-Nieuw-Guinea*, p. 192. — Uit de door ons bijeengebrachte gegevens blijkt inderdaad niet overtuigend, dat de handel in het verband van de raak en oorlog genoemd mag worden. Eenzelfde groepeeringskiest echter ook W. H. R. Rivers in zijn opstel: *Trade, Warfare and Slavery* (in *Psychology and Ethnology*, p. 291).

²⁾ In Weinami gaf men als koopprijs voor een flinke prauw op 60 tot 100 barang, dus zooveel als een goede bruidschat.

feesten kon geven, de meeste kans om te kunnen beschikken over fondsen voor de aankoop van prauwen. Nieuw voordeel trok de *sera* uit deze belegging door groote prauwen in beheer te geven aan zijn verdienstelijke *manobawwa*, voornamen mannen, die tot zekere tegenprestaties verplicht waren. Het is dus niet geheel onverstaanbaar, dat een Waropensche *serabawa* een causaal verband legde tusschen het geven van feesten en het maken van handelsreizen in groote prauwen.

Ook de *sera* kan echter geen persoonlijke eigendomsrechten op de groote prauwen laten gelden. De leden van de eigen familietak hebben medezeggenschap. Valt een prauw uit elkaar, dan kan elke medeigenaar er een stuk van krijgen, om het als zitbankje in de particuliere prauw te gebruiken. Zou de *sera* wat al te zelfstandig beschikken over de groote prauwen, dan zouden zijn broers daar al heel gauw aanmerkingen op maken. Vandaar dat het in de Waropenstreek in de moderne tijd voor reizigers weleens moeilijk valt een prauw te huren, omdat zooveel personen hierin gekend moeten worden ¹⁾.

Wie een handelstocht wil maken kan een prauw huren. Voor een groote reis geldt een huur van \pm drie barang. De huurder is aansprakelijk voor alle tijdens de reis toegebrachte schade en moet zelf zorg dragen voor de roerriemen, zeilen, enz. Evenals de *sera* aansprakelijk is voor de proviandeering van zijn raak, draagt ook degene die een handelstocht onderneemt, de zorg voor de proviandeering van de bemanning, die hij uitnodigt. De bemanning geniet geen betaling, maar mag desgewenscht voor eigen risico een beperkte hoeveelheid handelswaar meenemen. De man, die de tocht organiseert, kan behalve de goederen, die hij voor eigen risico vervoert, ook goederen van vrienden en verwanten in commissie nemen tegen een zeker commissieloon. Men noemt het meegeven van goederen in commissie: *ana aigha we naio*, goederen als gedeponeed verzenden ²⁾. Handel drijven (voor eigen rekening) noemt men: *we nuai*.

Dikwijls wordt op crediet geleverd, soms voor lange tijd, ook wel buiten de kampong. Daarbij maakt men vaak gebruik van *keri*, rekenhoutjes, waarvan koper en verkooper een aantal gelijk aan het verschuldigde bedrag, bewaren. Interest wordt niet geheven, ook niet als het eenvoudig gaat om

¹⁾ De reiziger, die een prauw wil huren, moet daarom niet alleen de roeiers betalen, maar ook de prauw, waarvoor men dezelfde prijs moet betalen als voor één roeier. In onze tijd was dat een kwartje per man per dag roeien. ²⁾ Deze zelfde uitdrukking gebruikte men ook voor de goederen, welke de achtergebleven verwanten meezonden naar hun familieleden, die op een onderneming werkzaam waren. Bij elke zending werd aangegeven, welk tegengeschenk men verwachtte, bijna altijd iets, waarvan de waarde in geen verhouding stond tot de geringe waarde der goederen, die „als gedeponeed” verzonden werden.

een leening. Volgens een informant uit Ambumi zou echter de prijs wel meer worden, als de verkoper erg lang op betaling moet wachten. Wanneer iemand een leenschuld ontkent, hetgeen volgens de informanten nogal eens voorkomt, blijft de uitleener meestal niets anders over dan zijn toevlucht te nemen tot geweld, tenzij hij den leener weet te dwingen tot een godsoordeel met heet water. Overigens geldt het maken van schulden ook als een zedelijk kwaad, dat door de *inggoro* op de geheele clan verhaald kan worden. Wanneer een clangenoot openlijk door een schuldeischer gemaand wordt, acht het clanhoofd zich ook in zijn eer aangetast, zoodat dikwijls de geheele clan meehelpt de vordering te voldoen¹⁾. Daar staat echter tegenover, dat ook het manen zelf een ernstig vergrijp tegen de goede zeden is. Men beschuldigt dan den maner van inheligheid (*nihaiha* N.), hetgeen door dezen als een grove belediging wordt opgevat.

In het Kai-district betrok men goederen uit verschillende streken: van de Binnenlanders (Kaipuri, Sorawi) paradijvogels, tuinbouwproducten, en, uit Sorawi vooral, versierde matten (*egharo*) en regenkappen (*saiwu*); uit Koeroedoe pinang hoetan en gedroogde visch; van Japen (Ambai-eilanden, Seroei en Ansoes) inheemsch aardewerk, koffertjes van pandanblad en toko-artikelen; van de Padeaido- en Schouten-eilanden smidswerk (pijl- en speerpunten, kapmessen, harpoenen); van de Moor-eilanden klappers, prauwen en trommen. Uit Kai werd vooral geëxporteerd sago en vlechtwerk. In Weinami verkocht men veel prauwen en trommen naar de Wandamen-baai tegen oud aardewerk, terwijl men van Japen ook aardewerk en toko-artikelen betrok.

De handelsweg van Weinami naar Japen liep langs de Oostkust der Geelvink-baai via het eiland Nau naar de Ambai-eilanden of Seroei. Gewoonlijk reisde men de eerste dag van Weinami naar de Binataboa, de tweede dag naar Waren, waar men eenige dagen overbleef, om vervolgens van daar over te steken naar Japen, waar de geheele Zuidkust werd bevaren. Een vaste tijd was er voor het reizen niet, omdat de seizoenen in de Geelvink-baai geen bijzonder sterke wisselingen vertoonen. Volgens de oude mannen werd echter de inzet van de Oostmoeson, omstreeks April, de meest gunstige tijd geacht voor een reis van Kai naar de Moor-eilanden. Inderdaad werden er in de maanden April tot en met Juni vrij veel prauwen gesignaleerd, die naar deze streken op handelsreis gingen.

¹⁾ Dat schulden maken niet een zuiver particuliere aangelegenheid is, blijkt uit een gebruik der Noemforen, waarbij de schuldeischer bij een derde met diens medeweten een hoeveelheid goederen weghaalt, waardoor de schuld dus publiek wordt. J. L. van Hasselt, Gedenkboek van een vijf-en-twintigjarig zendelingsleven op Nieuw-Guinea, p. 54; W. K. H. Feuilletau de Bruyn, Schouten- en Padeaido-eilanden, p. 60.

ZESDE HOOFDSTUK

SACRAAL EN PROFAAN

HET BEGRIP SACRAAL

De door den Franschen socioloog Emile Durkheim ontwikkelde oppositie sacraal-profaan, waarin wij het verschijnsel van de Waropensche godsdienst trachtten te verstaan, bracht ons tot nu toe in contact met riten, die meer de groep dan de enkeling omvatten. Het ritueel van de *saira* en van de *munaba* behoort duidelijk tot het „*systeme solidaire de croyances et de pratiques relatives à des choses sacrées, c'est à dire séparées, interdites, croyances et pratiques qui unissent en une même communauté morale, appelée Eglise, tous ceux qui y adhèrent*”¹⁾. Zelfs indien een enkele maal bij de *saira* vrijwel niemand anders betrokken was dan de initiandus en zijn moedersbroer, vertegenwoordigen beide partijen toch de groep en zelfs de geheele samenleving, omdat in mythische zin broer en zuster staan in het middelpunt van het mythische wereldbeeld.

De *saira* hebben wij beschreven als een positief ritueel (zooals de Waropeners het noemden: voor het leven bestemd), verbonden aan de clan. De *saira* is echter niet zooals het ouderwetsche initiatieritueel in de eerste plaats een toelating van het ongeinitieerde kind in de wereld van de godsdienst. Het negatieve element der afzondering, hoewel zeer duidelijk aanwezig, staat niet meer zoo op de voorgrond als het positieve pogen den initiandus door een geprolongeerde reeks van riten steeds meer sacraal te maken. Ook is de successieve opheffing van verschillende voedseltaboes eerder positief bedoeld als een vermeerdering van het sacraal vermogen van den initiandus dan negatief als vrees voor contact met het sacrale.

Nog heerscht de overtuiging, dat in elk geval de slotrite van de *saira*, die der neusdoorboring, voor elk individu verplicht is, waarom men ook dit ritueel mimisch zelfs voltrekt aan gestorven kinderen, maar naast deze verplichting tot initiatie voor alle clanleden bespeurden wij een zeer duidelijke neiging om de *saira* te reserveeren voor de afstammelingen der oudere takken, voor de *sera*-stand dus. Wij spraken in verband hiermee van een desintegratie van het ritueel, dat al meer neigt van de clan los te raken om een toenemende sacraliseering van de hoogere stand te bewerkstelligen.

¹⁾ Emile Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, p. 65.

Ook het *munaba*-ritueel, hoewel bedoeld voor de dood, is eerder positief dan negatief van karakter. Uiteraard staat hier het element van vroolijkheid en levensvreugde niet zoo op de voorgrond, maar voor het overige wordt toch ook het *munaba*-ritueel niet geheel overheerscht door de taboe, door de vrees voor het sacrale. Ook in dit ritueel begint het standsverschil te werken. Dat men voor oude *serabawa* een afzonderlijk, als zeer sacraal beschouwd ritueel opvoert, vindt niet alleen zijn verklaring in de sterkere affecten door de dood van voornamelijk strijders gewekt, maar vooral in het feit, dat de doode tot een hoogere stand behoort. En hoewel er bij dit ritueel voor *serabawa* een, naar Waropensche begrippen zeer zware taboe op de kampong rust, is het toch ook weer vrij sterk positief. Bij het Serakokoi-ritueel hoort weer een *saira*-episode. In het volgende hoofdstuk zullen wij nader uiteen zetten, dat wellicht de initiatie van de vrouw hiermee verband houdt.

Merkwaardig is voorts, dat de mythe duidelijker verbonden is met de *munaba* dan met de *saira*. De meeste poëtische, dus positief sacrale, versies der mythen, worden overgeleverd in de vorm van *muna*, doodzangen. Vooral bij de *munaba* wordt met andere woorden de mythe gezongen.

Ook de liederen van het *saira*-ritueel behandelen wel mythische thema's, maar gewoonlijk niet in de geordende redactie van de *muna*. Het mannenlied van de *saira* is meer het godsdienstig lied, dat de plechtigheid opluistert. Het lied van de *muna* is zelf de tekst van de godsdienstoefening; het is niet de begeleiding¹⁾. De doodezang is zelf *owa*, dans.

Dat de mythe juist het nauwst verbonden is met het ritueel voor de dood bewijst, dat men van de mythe niet verwacht een directe beïnvloeding der natuur. De mythen worden niet gedanst in een ritueel voor het leven om door deze dans de natuur te onderhouden en tot ontwikkeling te brengen. Men zingt ze bij het doodenritueel als de samenleving een verlies geleden heeft, dat men tracht op te heffen door verinnigd contact met de wereld der machtige voorouders. Gedeeltelijk is het doodenritueel direct bedoeld ter verhooging van het prestige der betrokken familietak.

Weinig aandacht besteedt men dan ook aan de dramatisering der mythen. De mythische taal is zoo duister, dat de dansers zelf niet een klare voorstelling kunnen hebben van de door de mythe bezongen daden der voorouders. Voor een groot gedeelte wordt de *munaba* een feest ter verheerlijking van een bepaalde familietak. Het sacraal karakter is allerminst verloren gegaan, bij het Serakokoi-ritueel is het zelfs sterk geprononceerd.

¹⁾ Op p. 157, noot 1 hebben wij als reden van dit verschil tusschen *saira* en *munaba* voorgesteld de afkomst van de *saira* uit de *dama*, jongelingshuis.

Maar er bestaat een zekere neiging tot vervlakking, die de geheele Waropensche godsdienst doortrekt. Deze vervlakking is een gevolg van de desintegratie van het ritueel.

De oppositie sacraal-profaan heeft in de Waropensche godsdienst slechts geringe spanning. In het algemeen is het ritueel, zoowel dat van de *saira* als dat van de *munaba*, positief. Profeten of priesters zijn de Waropeners echter allerminst. Deze godsdienst staat wel zeer ver van bijv. de Vedische religie, waarin de mensch met zijn ritueel over de goden heerscht en waarin van het offer zelfs gezegd wordt, dat het de goden verwekt ¹⁾.

De menschelijke geest heeft in Waropenland niet de diepten der mystiek doorzocht of de hoogten der godsdienstige aanschouwing beklommen. De geniale sprong in de andere wereld heeft het Waropensch denken niet gewaagd. Men verschanst zich in het rustige kampongleven van elke dag, veilig ommuurd door een godsdienst met weinig bezwarende taboes of strenge mijdingsvoorschriften.

Devoot is de Waropener zoo min in het ritueel als in het dagelijksch leven. Wie aan de graad van hevigheid der getoonde emoties zou willen opmaken, waar de grens tusschen het sacrale en het profane loopt, zou dikwijls verkeerd uitkomen. Ceremoniën worden soms zonder eenig vertoon van plechtigheid, als het ware in het voorbijgaan, verricht. Waropeners kunnen verbijsterend cynische opmerkingen maken. Eén van de beste informanten, een man die het overigens met de verplichtingen van de Heidsche godsdienst niet licht nam, maakte zich vroolijk over de beweerde wondermacht der voorouders, die uit de hemel zouden zijn neergedaald om in hun eentje de vloedboschkreken open te leggen.

Dat wil niet zeggen, dat in de Waropensche godsdienst de sacrale wereld haar onderdanen geen wetten oplegt. Wanneer het ritueel eenmaal het contact met de sacrale wereld gelegd heeft, kan het niet willekeurig verbroken worden. Een rite legt verplichtingen op en moet tot het einde toe worden afgemaakt. Indien een dorp de Heidsche godsdienst opgeeft, worden dikwijls nog een aantal slotceremoniën opgevoerd en verschillende feesten gevierd om het oude af te sluiten. Eerst daarna kan men veilig overgaan tot het nieuwe.

Het begrip sacraal wordt in het Waropensch uitgedrukt door het woord *mi*. *Mi* is in de eerste plaats het verhaal uit de oude tijd (*tina garo*), de mythe dus, voornamelijk de mythe in zijn poëtische, gezongen of gedante redactie. De mythe noemt men ook *owā*, dans, omdat de gezongen mythe

¹⁾ Hermann Oldenberg, *Die Religion des Veda*, p. 313 s.q.; Emile Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, p. 51.

gedanst wordt op het godsdienstig feest. *Mi* zijn voorts ook de figuren die in de mythe optreden. Zoo spreekt men van een *mibino*, een vrouw uit de mythische wereld.

Nu heeft het heilige altijd een dubbel aspect. Het is niet slechts een alles doordringende en heiligende macht, maar ook een gevaar, dat met taboebepalingen is afgeperkt. Durkheim spreekt van „le sacré faste” en „le sacré néfaste”.

Dit dubbele aspect heeft ook het woord *mi*, n.l. in het woord *amina*, dat betrekking heeft op het ontzag, dat de mensch heeft voor het sacrale en de afstand, die hij moet blijven bewaren. *Amina* beteekent: taboe zijn ten aanzien van iets ¹⁾.

Wie zijn onschuld wil betuigen, of de waarheid van iets wil bezweren bij het een of ander voorwerp, bijv. bij een lamp, een geweer, een bamboe o.d., zegt: *Aminara we padamara ineni*, taboe voor mij bij deze lamp. Wie bij een hevige ruzie alle omgang met iemand wil verbreken, zwerft: *Aminagha afa asitiraruko wezwomo*, taboe, wij zullen elkaar niet meer kennen. Na deze eed zullen beide personen elkaar vermijden, tenzij de bezwering wordt verbroken door elkaar te bestrijken met een bepaald blad.

Verder zijn eigenlijk alle sacrale dingen gevaarlijk. Daarom is ook iemands *roséa*, ziel, *amina*. Of de plekken in het bosch waar gevaarlijke machten te duchten zijn, die de argelooze bezoekers met booze ziekten slaan (*ghoghoido*). Ook iemands totemdier (*ghori*) is voor hem *amina*. Hij mag het niet eten.

In de moderne tijd gebruikt men, vooral in het Christelijk milieu, het woord *popono*, zuiver, glad, rein, als synoniem van *mi*; een rechtstreeksche vertaling van het Maleische *soetji* in de zin van „heilig”. Het duidt ook beide aspecten van het heilige aan. In Napan zegt men: *Poponibea nengga reraha auo*, het heilige stelt je straks bloot aan bovennatuurlijke invloeden.

Een derde woord, maar met de nadruk op het gevaarlijke van het heilige, is het Napansche *hai*. Zoo heeten de bovengenoemde *ghoghoido*, gevaarlijke plaatsen in het bosch, in het Napansch *nahuhaiwea*, plaatsen waar het *hai* is. Als iemand iets gevaarlijks gaat doen, zegt men tegen hem: *Hai maha auo*, dat is *hai* voor je. Van de rouwdragenden, die na het overlijden van een verwant in isolement moeten zitten, die dus m.a.w. in taboetoestand ver-

¹⁾ Niet geheel duidelijk is in het woord *amina* het element *a*. Dit *a* zou kunnen zijn het personale prefix van de eerste pers. meervoud exclusief. Indien dit juist was, zou men dus ook vormen met andere personale prefixen (*kimina*, *mimina*, enz.) verwachten. Volgens de informanten zijn deze vormen echter onbestaanbaar. Alleen werd in het Napansch genoteerd *yaminaha*, ik ben er taboe voor. Een tweede mogelijkheid is, dat *a* het woordvormende prefix is, behandeld in de Spraakkunst, § 11.

keeren, heet het, dat zij *haïdo*, in de *hai* zitten ¹⁾. Door het contact met het gevaarlijke van de sacrale wereld zijn de rouwdragers zelf „besmettelijk” geworden, zooals professor Durkheim dit noemt. Zij moeten daarom worden afgezonderd.

Een merkwaardige gedachtengang openbaart ons het gebruik van het woord *rena*. (*reraha*, N.), ook weer betrekking hebbende op de gevaarlijke kant van het sacrale. In het gewone spraakgebruik beteekent *reraka*, uit elkaar halen, kammen, bijv. *reraka worai*, het haar kammen. In samenstellingen wordt het dikwijls gebruikt in de zin van: uiteen, weg, bijv. *sorera*, uit elkaar gooien, van *so*, gooien. In het hier bedoelde verband kan *rena* vertaald worden met: blootgesteld aan bovennatuurlijke invloeden. Iemand heeft bijv. geen bezwaar een mythe mee te deelen in de minder sacrale prozaredactie, maar wel tegen het opzeggen van de poëtische versie. *Ronausari rerara. Mangga reraikangga ipero*, als ik dat vertel, stel ik mij aan bovennatuurlijke invloeden bloot. Dan zouden wij daardoor nog sterven. Ook de moraal staat op sacrale basis. *Auofaro reraha auo*, als je bedriegt, stel je je aan bovennatuurlijke invloeden bloot, zegt men tegen de zondaars.

Tegenover het verlies van sacraal vermogen door het uiteen halen staat logisch het concentreeren van kracht door het samenbinden. Deze gedachte ligt ten grondslag aan het „verbinden” van zieke lichaamsdeelen door ze te omwinden met een strak getrokken rotan. Wie zich ziek voelt, omsnoert zich het lijf met een band. Vooral bij kleine kinderen met hun geringe kracht wordt zulk een omsnoering van de buik bijzonder gunstig geacht ²⁾.

Door te binden kan men ook de gevaarlijke kracht van het sacrale in actie brengen. De geheele techniek van de booze magie berust vrijwel op deze gedachtengang. Even gevaarlijk is ook het dichtproppen en afsluiten van openingen.

Er zijn in de Waropense godsdienst ook tal van handelingen, die niet de geheele groep omvatten, maar op slechts enkele individuen betrekking hebben. In al deze gevallen gaat men dus uit van de algemeen aanvaarde en bekende godsdienstige begrippen, en in zoo verre zijn die begrippen dus, evenals die welke ten grondslag liggen aan de totale ceremoniën, sociaal gefundeerd. Dit zijn dan de vele individueele riten, die min of meer geheim zijn. Maar wie eenmaal in deze geheimen is ingewijd, richt zich op volkomen

¹⁾ In het Waropensch heet dit *scado*. Ditzelfde *sea* steekt naar onze meening in het woord *roséa*, ziel, waarin *ro*, inwendige. *Sea* beteekent in het Kaisch: omheind, afgesloten. De beteekenisvariatie van „omheind” naar „heilig” komt vaker voor. Het is niet zeker, of *sea* in het Kaisch ook reeds „heilig” beteekent en implicite dus ook niet, of *sea* evenals *hai* in malam partem moet worden opgevat. ²⁾ Staat hiermee wellicht in verband de gewoonte van rouwdragenden om banden om armen, schouders, hoofd en heupen aan te leggen?

wettige wijze tot dezelfde sacrale wereld, waarmee de ritus van de groep te doen heeft. Slechts onderscheiden zich een aantal van deze individueele riten door het antisociaal karakter, hoewel zij naar vorm en uitvoering op zichzelf beoordeeld, behooren tot het sacrale gebied.

Tenslotte maken wij in deze paragraaf nog de opmerking, dat het Waropensch nagenoeg geen taaltaboes kent. De mythe heeft een geheel aparte eigen taal, maar in de profane taal zelf oefent het sacraal verbod geen invloed uit. Een voorbeeld van het spaarzaam gebruik van taaltaboes levert de vermindering van het woord *moiwa*, leguaan, door diegene die zulk een dier hoopt te vangen. Wie *roio* (een bepaald schaaldier) zoekt, moet zeggen, dat hij *ado*, visch, hoopt te vinden. Wie *ka*, slakken, zoekt, praat van *fiku*. Men noemt dit *ona weritio*, schuin of overdrachtelijk spreken. Men gebruikt ook wel figuurlijke uitdrukkingen in andere gevallen. Bij het houden van een raak, heet het: *Bo sa tira diaroi*, wij roeien naar boven om naar onze sago-bosschen te kijken. Maar invloed op het resultaat van de onderneming wordt aan het gebruik van zulke figuurlijke taal niet toegekend.

AIWO

Evenals in tal van andere godsdiensten treft men ook in de Waropensche een groot aantal practijken aan, die de aanwending van onpersoonlijke krachten beoogen. Elk individu kan gebruik maken van een bepaalde, gunstige combinatie van voorwerpen (bladeren, steenen, beenderen, enz.), waardoor hij een zekere macht verkrijgt. Anders dan bij de openbare riten hoeft men daarbij niet in gemeenschap met anderen te werken. Ieder, die dat wenscht, kan zich de vereischte kennis koopen of verwerven en daardoor een zekere macht uitoefenen.

Dikwijls noemt men deze aanwending van onpersoonlijke krachten magie, maar een bezwaar hiervan is, dat men dan veel in de religie ook magie moet noemen, omdat de religie lang niet altijd met persoonlijke krachten rekent. Rechtstreeks gevaarlijk wordt de toepassing van de term magie op deze practijken, indien men daarna de magische practijken afzonderlijk groepeerd en daaraan niet dezelfde waardeering toekent als aan de evident godsdienstige. Op die wijze past men op het sacraal terrein waardeeringsbeoordelingen toe, die niet door de feiten zelf bevestigd worden. Onpersoonlijke en persoonlijke kracht staan in de godsdienst niet scherp gescheiden naast elkaar.

Zoo wordt van de *mamano*, een zeker sterk riekend kruid, door de jonge meisjes gebruik gemaakt om de harten der mannen te winnen; door de moeders om de buikpijn van kleine kinderen te stillen; door de huwelijks-

sluiters om er de slaapmat van het bruidspaar mee in te wrijven. Noemt men ook het laatste geval magisch, dan moet men bijkans elk ritueel magisch noemen, omdat tenslotte ook het haarknippen, het aanleggen van beenringen, het neusdoorboren, enz. bedoeld is om de sacrale kracht van de mensch te vergrooten.

Het middel, waardoor men de onpersoonlijke machten in werking stelt, is een *aiwo*, meestal een afkooksel van bepaalde bladeren of een verzameling van voorwerpen, waaraan kracht wordt toegeschreven, bijv. een tand van een overleden voorouder, een sluitstuk van een schelp, een witte porceleinschelp, e.d. De *aiwo* heeft altijd iets van het bovennatuurlijke, hoe weinig het sacraal karakter ervan ook moge blijken. Een *aiwo* tegen ziekte bijv. is voor den Waropener iets anders dan een medicijn voor den Westerling, direct al, omdat voor den Waropener ziekte iets anders is. Er zijn ook verschillende handelingen, waarbij men geheel op eigen kunnen vertrouwt en geen *aiwo* meent noodig te hebben. Zoo verzekerde men, dat een *aiwo* niet beslist noodig is voor het maken van prauwen of het bouwen van huizen. Daarentegen zal het niemand gelukken een goede glazen oorhanger (*dimbo*) te maken zonder een daarbij passende *aiwo*. Het maken of verstaan van de gezongen versies der mythen is onmogelijk, als men niet de geëigende *aiwo* heeft ingenomen. Dit was dan ook (zoo zei men) de reden, waarom men mij niet aan een vertaling dezer gedichten kon helpen.

Verder zijn er tal van gevallen, waarin men van een *aiwo* gebruik kan maken om een meer dan gewone macht te verkrijgen. Heeft men te kampen met windstilte, dan kan men zijn toevlucht nemen tot een *ghamaiwo*, windmedicijn, twee kruiselings samengebonden stokjes ter grootte van een lucifer, die men achter de prauw aan over de golven laat dansen. Om de groei der boonen te bevorderen wordt de tuin besprenkeld met een *aiwo*, bestaande uit een aftreksel van *karawuirana*, boonebladeren. Om een goed schot te krijgen besmeert men de boog met een *aiwo*, of hangt er kraaltjes en lapjes aan bij wijze van *aiwo*. Uitgaande van het algemeene principe, dat men macht krijgt door in te sluiten of samen te binden, doet men dikwijls een *aiwo* in een gesloten flesch. Zoo vindt men gewoonlijk in de reisprauwen een dichtgekurkte flesch met een *ghamaiwo* voor gunstige wind. Wil een man een meisje bekoren, dan kurkt hij een bepaalde *binaiwo*, lett. vrouwen-drank, in een flesch, waarbij hij de naam van zijn geliefde noemt.

Zeer dikwijls gebruikt men ook een *aiwo* om eigendomsrechten op klapper- of pinangpalmen enz. te beschermen. Zulk een *aiwo* wordt vlak bij de boom onder de grond gestopt en werkt dan op iedereen, die te dichtbij komt. Om te voorkomen, dat niets kwaads vermoedende voorbijgangers door de kracht van deze *aiwo* getroffen worden, legt men ter waarschuwing een

bamboe bij de boom, of bindt die er tegenaan. Zulk een waarschuwingsteeken heet *dora*, lett. afweer, *aheta*, N.

Een *aiwo* is ook gewoon wat wij zouden noemen een geneesmiddel ¹⁾. De *kagheri* en *siriwino* noemde men dikwijls als boomen, die goede medicijn geven. In één der verhalen wordt verteld, dat iemand een *aiwo* om koorts te stillen bij de slangen roofde (TEKSTEN, 167). Ook de *sema*, soeangi, maken bij hun anti-sociaal bedrijf gebruik van bladeren (*semarana*), waarmee menschen, die door hen gedood zijn, weer tijdelijk tot het leven teruggeroepen worden.

Het is zeer dubieus, of er aan de door de Waropeners gebruikte bladeren inderdaad geneeskrachtige werking kan worden toegeschreven. Tegen hoest werd bijvoorbeeld aanbevolen een mengseltje van kalk en citroensap, aan te brengen op hals- en hartkuil. Een *aiwo* is trouwens ook niet bedoeld als een specifiek geneesmiddel tegen bepaalde ziekten, maar als een middel met een algemeen gunstige uitwerking. Men hoeft dus niet ziek te zijn om van een *aiwo* gebruik te maken. Vandaar dat de Waropeners het zeer onbegrijpelijk vonden, dat wij onze geneesmiddelen alleen aan zieken, en dan nog niet eens aan alle zieken zonder onderscheid, wilden toedeelen. Op kajoepoetih-olie was men zeer gesteld. Het werd in een fleschje om de hals gehangen, gebruikt bij de bereiding van minnedranken, en om kleine kinderen tegen ziekten te beschermen.

Om regen te maken ging men in Kai naar de plaatsen, waar zoet water gevonden wordt (*ropeio*). Daar slaat men met bladeren van de *bora*-boom ²⁾ tegen de stam van deze boom en neemt vervolgens aarde van deze plaats, verpakt in *komburana*, een bepaald blad, mee naar de kampong. In Weinami maakt men regen door met bepaalde bladeren tegen een steen te slaan.

Het gaat bij de aanwending van een *aiwo* niet slechts om wat men moet gebruiken, maar ook om de juiste wijze van het gebruik. Eens wilden eenige jongelui, die belast waren met de aanvoer van zoet water, hun taak verlichten door regen te maken en dit regenwater op te vangen. Zij haalden in hun ondeskundige ijver echter zooveel aarde, dat de regen niet meer te stuiten was, zeer tot ongenoegen van de menschen, die juist boontjes in hun tuinen gepoot hadden. Bij het verstrekken van medicijnen gaven wij een weinig water te drinken. Ook van dit water verwachtte men bijzondere effecten, hoewel men heel goed wist, dat het eenvoudig uit de waterton werd geschept. De zieken namen het zorgvuldig in fleschjes mee naar huis.

¹⁾ Een modern woord voor *aiwo* is *oba* uit Mal. obat. ²⁾ Op de *bora*-boom meent men een tatouagemotief te herkennen (p. 27); in de bladeren van deze boom pakt men de heete asch, welke men wel op pijnlijke plekken van het lichaam legt zooals bijv. in het verhaal op p. 216 werd medegedeeld.

Tooverformules worden er in het algemeen bij de *aiwo* weinig gebruikt. Wel zijn er woordcombinaties, die een gevaarlijke uitwerking hebben. Zegt men tegen een visscher: *Fo saro angoro*, varken casuaris krokodil, dan vangt hij niets. Niezen is in het algemeen gevaarlijk. Zegt men tegen iemand bij het niezen *tupatirere*, dan wordt daardoor het niezen ongunstig beïnvloed en heeft men die dag geen kans visch te vangen (*afasa*, een tooverspreuk uitspreken). In de verhalen wordt melding gemaakt van tooverspreuken, waarmee men grotten kan openen en sluiten in de trant van een Sesamopen-U.

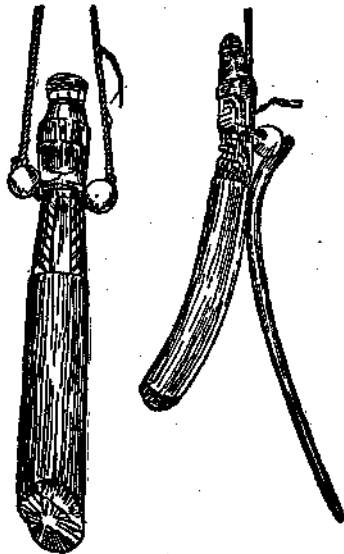
Bepaalde specialisten in de aanwending van *aiwo* kent de Waropener niet. Hoogstens hebben bepaalde personen de roep in het bezit te zijn van bijzonder veel of bijzonder krachtige *aiwo*, om welke redenen zij dan ook wel eenigszins gerespecteerd worden. Heeft een *aiwo* niet het gewenschte effect, dan neemt men aan, dat er een fout gemaakt is, of wel dat er een of andere belemmering is opgetreden. Zoo zal de sterkste *aiwo* voor overvloedige vischvangst falen, indien er een incestueuze verbintenis wordt gesloten in de kampong, omdat de voorouders dan weigeren visch te verschaffen.

Merkwaardig is, dat sommige *aiwo* niet op onpersoonlijke sacrale machten werken, maar een persoonlijke bovennatuurlijke macht voorstellen¹⁾. *Aiwo* zijn namelijk ook de talloze ruw bewerkte voorouderbeeldjes, die, vooral bij raaktochten, om de hals der mannen hangen, meestal een stokje, waarvan slechts het uiteinde als voorouderfiguur is gesneden. In vele gevallen is het zelfs niets anders dan een simpel stokje met een kraaltje versierd. Deze stokjes, al dan niet voorzien van een voorouderbeeldje, stellen m.i. niets anders voor dan de centrale paal uit het jongelingshuis of de middenpaal van het huis, waaraan de schedels der verslagenen worden opgehangen²⁾. Deze paal is de voorouder zelf, naar in het volgende hoofdstuk zal blijken, nu eens gedacht als persoon, dan weer als onpersoonlijke macht. In Napan noemt men deze om de hals gedragen voorouderbeeldjes *hesoaiwo*.

De relatie met de voorouders is dikwijls zo innig, dat men aan deze soort

¹⁾ Hetzelfde vermeldt F. J. F. van Hasselt omtrent de Noemfoorsche *or*: „De „Or” z.a. mij die toen verklaard werd, had alles van een soort beschermgeest. De „Or” wordt eensdeels onpersoonlijk gedacht, maar kan toch a.h.w. gematerialiseerd worden. Aan de speren, bogen e.a. wapenen bevindt zich een heel klein pakje, inhoudende blaadjes, stukjes boombast of wortel. En dit heet „Or” te zijn”. F. J. F. van Hasselt, *Or, Mana, For* en verwante begrippen bij de Papoea's, voornamelijk van den Noemfoorschen stam, Tijdschrift voor Zendingwetenschap „Mededeelingen”, 1929, p. 236. ²⁾ Wellicht zijn alle voorouderbeelden in de Geelvinkbaai van origine bedoeld als bewerkte palen. Daardoor is de eigenaardige gerekte vorm der beelden verklaard. Wanneer de vervaardiger zijn beeld vrij uit een blok hout had kunnen ontwerpen, zouden zich andere vormgevingen hebben kunnen voordoen.

aiwo de naam van een voorouder geeft. Zoo heetten deze voorwerpen van de clan *Pedei* in *Nubuai Rerai*, die van de clan *Sawaki Donggori*. Bij het vischen gebruikte men een *aiwo*, die blijkbaar een voorstelling was van een vischachtig wezen¹⁾. Toch vertrouwt de visscher niet alleen op zijn *aiwo*; hij roept ook de voorouders aan om hem terwille te zijn: *Inggioiae*, *ripang-*



Aiwo, amuletten aan touwtjes om de hals gedragen.

ga rafo adogha eno, voorouders, laat mij wat visch ophalen, als ik het net werp, zoo spreekt hij hen toe. Intusschen zijn deze als voorouderbeeldjes bewerkte *aiwo* echte „medicijnen”, middelen om onpersoonlijke krachten te beïnvloeden. Zoo gebruikte een oud man, die zulk een als voorouderbeeldje besneden *aiwo* om de hals droeg, het als medicijn tegen tandpijn door er telkens op te bijten.

EED. WICHELEN

Men kan zich ook opzettelijk blootstellen aan de gevaarlijke invloed van de sacrale wereld, bijv. om te getuigen, dat men aan het een of ander onschuldig is. Zoo kan iemand zijn onschuld betuigen door een bamboe op zijn hoofd stuk te breken en dan te zeggen: *Aminara we anasani*, ik stel

¹⁾ Zie de afbeelding bij F. S. A. de Clercq en J. D. E. Schmeltz, *Ethn. beschrijving van de West- en Noordkust van Ned. Nieuw-Guinea*, Plaat XXXVIII, fig. 14.

mij bij deze bamboe bloot aan bovennatuurlijke invloeden. Men noemt dit *awoura*, lett. verhinderend vermelden, vervloeken, bezweren.

De allerzwaarste vorm van eedzweren is die, waarbij men zich van de verdenking van soeangi zuivert. De verdachte moet een steen uit een pot met heet water halen zonder zich te branden. Hij zweert dan: *Ramumbe semangga rasara urani* —, *rasarangga kaparao*, als ik soeangi-moorden heb gepleegd, moge ik mij branden, als ik de hand in deze pot steek. Voor de verdachte is deze procedure uiterst riskant en gewoonlijk zal de ongelukkige er slechts toe overgaan onder sterke aandrang van de eigen familie. Het laatste slachtoffer, dat men zich in Kai kon herinneren, verbrandde zich inderdaad de arm, werd bijgevolg als schuldig beschouwd en naderhand bij het werk in de sagotuinen overvallen en vermoord.

Eigenaardig is nu, dat zoowel bij het eedzweren als bij het wichelen in de geheele Geelvink-baai dikwijls een beroep wordt gedaan op Hemel en Aarde ¹⁾. Hemel en Aarde worden zeer vaag persoonlijk opgevat. Zij fungeeren in de Geelvink-baai als Opperwezen, vooral de Hemel. Ook bij het zweren en bij het wichelen doet men dus een beroep op onpersoonlijke machten, maar deze onpersoonlijke macht heeft de neiging persoonlijk te worden. De vraag rijst, of het zweren en wichelen niet gedeeltelijk bedoeld is als een *aiwo*, waardoor men macht krijgt. Alsof men door deze verrichtingen dus niet slechts wenscht te weten, wat in een gegeven omstandigheid gunstig of waar is, maar door het zweren en wichelen juist de omstandigheden gunstig wil beïnvloeden.

Wichelen (*we sora*) doet men op verschillende manieren. In Kai was de meest eenvoudige manier die met de pinangnoot. De pinangnoot wordt doorgesneden, men blaast er op en zegt, wat men wenscht te weten. De deskundige vindt dan de voorspelling in de nervenstructuur van de doorgesneden noot. Hij wenscht bijv. te weten, of een prauw spoedig binnen zal loopen. Een puntje in de teekening van de doorgesneden noot stelt de prauw voor, een ander puntje de kampong. Uit de afstand tusschen beide puntjes wordt de afstand welke de prauw van de kampong scheidt, berekend.

Over de uitslag van een raaktocht wordt gewoonlijk op andere wijze gewicheld. Daartoe neemt men een opgerolde streep van een tevoren vochtig gemaakt *sase*-blad en verhit dit. Uit de wijze, waarop het blad bij de verhitting krult, maakt de deskundige de uitslag op. Daarbij zegt men *Utora sora roragha ado*. Wichelen. Wichelen. Hemel. Diepte. Men noemt dit: *utora*, uit *una*, bakken, en *sora*, wichelen.

Een andere wichelmethode, die ook bij raak wordt toegepast, is het schom-

¹⁾ W. K. H. Feuilletau de Bruyn, Schouten- en Padaido-eilanden, p. 67.

melen met de prauw, een methode ook gebruikt om de oorzaak van een overlijden vast te stellen (p. 168). Hierbij doet men niet een algemeen beroep op bovennatuurlijke krachten, maar op de overleden voorouders zelf.

Bij een andere wichelmethode neemt men een bamboe met *korombowi*, witte porceleinschelpen, bezwaard, welk in het water wordt geworpen. Uit de richting, waarin deze bamboe drijft, uit het zinken of drijven maakt de deskundige de uitslag op ¹⁾. Deze methode wordt voor belangrijke aangelegenheden toegepast, bijv. bij raaktochten, het zoeken van een geschikte plaats voor een nieuwe kampong, e.d. Men noemt dit: *adumanggusara*. Ditzelfde woord gebruikt men ook als iemand onopzettelijk een zeer ernstig misdrijf heeft begaan en zich dan in zee stort tot een gewillige prooi voor de zeedieren. Zoo zegt de broeder, die bij vergissing op het bovenbeen van zijn zuster slaapt: *Radumanggusara, rara ndau, rasunatau. Sokabuigha kimunarao, kaigha kimunarao*, ik stort mij in zee, ik ga naar zee en spring in zee. Laat de haaien en zwaardvisschen mij verslinden (TEKSTEN, 85).

Nog een andere wichelmethode past de *ghasaiwin* toe om het verloop van een ziekte te voorspellen. Zij kan namelijk in een bord met water zien, of de patient zal sterven. Voorts wichelt men door het uittellen van handspannen op de arm; en in Weinami (bij het vaststellen van de doodsoorzaak) door het sidderen van de handen. Ook kan men het haar van een doode in een draagtasch doen en daar dan rook tegenaan blazen, waarbij men de tasch aan twee vingers vrij in de lucht houdt. Gaat de tasch schommelen, dan geldt dit als een bevestigend antwoord op de vraag, bijv. de vraag, of men visch zal vangen.

GHASAIWIN

Niet iedereen durft zich opzettelijk in de sacrale wereld te wagen. Bij de Waropeners bestaat een afzonderlijke groep van personen, die zich ongestraft op bovennatuurlijk terrein kunnen begeven, n.l. de *ghasaiwin*.

Ghasaiwin zijn oude vrouwen, die na een bepaalde specialistische opleiding zonder gevaar met de sacrale orde in contact kunnen treden en die er haar bedrijf van maken dit contact voor anderen te bemiddelen. Gewoonlijk zijn deze *ghasaiwin* vrouwen, die om haar rijpe levenservaring reeds een zeker overwicht hebben gekregen. Zij zijn meestal goed op de hoogte van de mythologie en treden dus ook dikwijls op om „de doodzang te weenen”, hoewel dit werk niet ambtshalve aan haar is voorbehouden. Elke clan heeft

¹⁾ Zie ook J. L. van Hasselt, Gedenkboek van een vijf-en-twintigjarig zendelingsleven op Nieuw-Guinea, p. 56.

zijn eigen *ghasaiwin*, die in hoofdzaak ook slechts optreedt voor de leden van de eigen clan en die zich in elk geval bij haar optreden richt tot een bepaalde serie van voorouders. In veel gevallen heeft de *ghasaiwin* zelfs slechts relaties met bepaalde locale representanten der mythische wezens. Wie dus de hulp inroept van een *ghasaiwin* bijv. bij ziekte, kan slechts een klein gedeelte van het sacrale terrein bestrijken. Een *aiwo* heeft een veel algemeener effect, kan zonder bezwaar verworven worden, maar heeft gewoonlijk een zwakkere uitwerking.

Het meest geschikt voor *ghasaiwin* acht men een oude *mosaba*, vrouw van hooge stand, die *binapa* is, dus wier oudste kind overleden is. De eene *ghasaiwin* draagt haar kennis over aan een andere. Waarin de opleiding precies bestaat, kon of wilde men mij niet zeggen. Vast staat in elk geval, dat de leerlinge een tijd in isolement moet zitten. Volgens de informanten moet zij zich gedurende die periode van bepaalde dingen onthouden, bijv. van het eten van roode en zwarte vischsoorten. De eenige maal, dat ik iets over deze opleiding vernam, betrof dit de weduwe van een kort daarvoor overleden *manobawa*. Naar men zeide kon deze vrouw het contact met de wereld der voorouders bewerkstelligen via haar overleden echtgenoot, die zich in haar zou manifesteren door krampachtige trillingen, dus op de ook bij andere Geelvink-baai stammen gebruikelijke wijze¹⁾. De opleiding werd in dit geval echter niet voltooid, omdat de oudste zoon het kamertje, waarin de vrouw de tijd harer afzondering doorbracht, ontijdig uit elkaar trapte. Waarschijnlijk was aan dit optreden de overweging, dat een goede *ghasaiwin binapa* moet zijn (dus een vrouw wier oudste kind overleden is), niet vreemd.

De *ghasaiwin* van Pedei vertelde over haar opleiding: „De vorige *ghasaiwin* was er op gesteld, dat ik *ghasaiwin* zou worden, toen mijn jongen gestorven was. Ze sliep samen met mij en dan gingen wij samen (in de slaap) de watermonsters en de *auo* (soort daemonen) leeren kennen. Mijn voorgangster onderwees mij als volgt: „Zoo moet je gaan. Als de *auo* iemand hebben weggehaald, zie je hem en moet je hem doden. En als de *dareo* er aankomt en je kijkt op deze manier, dan zie je hem aankomen. Pak dan een mes en dan zal ik je bij de hand houden en kunnen wij hem met zijn tweeën steken”. Mijn voorgangster heeft mij de tooversteen gegeven. De volwassenen waren, toen de dorpen hier pas ontstonden, allemaal bij elkaar *ghasaiwin*, maar nu zijn er maar eenige van de volwassenen, die *ghasaiwin* zijn, maar vroeger waren het er veel. Toen die (vroegere) *ghasaiwin* vol-

¹⁾ Zie de interessante artikelen van ds. F. C. Kamma, *Levend Heidendom*, Tijdschr. v. Zendingwetenschap, „Mededeelingen”, deel LXXXIII, p. 187, 289, 387.

wassen waren, zijn zij gestorven en nu zijn ze maar met een paar" 1).

De *ghasaiwin* vertelt dus, dat in de mythische voortijd de menschen zonder gevaar met de sacrale wereld konden verkeerden, omdat toen iedereen het vermogen van de *ghasaiwin* bezat. De Waropeners stellen zich de tijd der voorouders voor als een gouden tijdperk zonder ziekte, dood of ellende. De moderne wereld is, naar hun opvattingen, van dit oude ideaal afgeweken en vervallen. Zoo moeten wij het ook verstaan, dat de sacrale wereld gelijk staat met de wereld van de voorouders, dus van de mythe, die over deze voorouders vertelt. De *ghasaiwin* treedt in contact met deze sacrale, dat is mythische, wereld van de voorouders.

Haar werk is ten deele preventief: voorkomen, dat de *dare* (zie p. 210) de jonge kinderen schade doet. Maar haar voornaamste taak is toch het terugbrengen van kleine kinderen, wier ziel te ver is weggedwaald, een gevaar, waaraan kleine kinderen vóór de eerste *saira* blijkbaar voortdurend blootstaan. Het zijn voornamelijk de *auo* en de voorouders, die de ziel der kinderen bij zich houden. In de gegeven beschrijvingen werd tusschen de *auo* en de voorouders geen duidelijk onderscheid gemaakt, hoewel zij toch van elkaar te onderscheiden zijn.

Hoe een *ghasaiwin* te werk gaat, indien zij de ziel van een kind terug moet halen, geven wij hier met haar eigen woorden weer: „Als ik slaap, gaat mijn ziel op weg. In mijn droom kom ik bij het huis der *auo*. Ver weg is dat huis niet. Het is een groot huis. Een waringin is dat huis in het bosch, met kamers aan beide kanten, en de trap is een rotan, als dit dik touw hier neerhangend. De menschen, die door de voorouders zijn meegenomen, wonen in dat huis. De *auo* vragen mij: „Waar ga jij heen?“, en dan zeg ik: „Ze hebben mij gestuurd om hun kinderen te gaan zoeken. De menschen hebben mij opgedragen: „Ga jij met wat goederen daarheen om ze (de kinderen) daarmee los te koopen“. 's Morgens keer ik weer terug en dan doe ik verslag aan de moeders van de zieke. Daarna geven zij verschillende voorwerpen en schelpenbanden. Twee dagen later brengen (de *auo*) hem weer mee en is hij beter en dan zie ik hen. Maar als ik nu deze zieke behandel, en hij wordt niet beter en ik heb geen succes, dan sterft hij misschien. Mijn behandeling zou weleens geen succes kunnen hebben en dan sterft hij.

1) *Ghasaiwinarenggahaika raivarimagma feika wewa raika rawe ghasaiwini. Ienakiwara asi anggede atira ananggigha, atira auigha. Ghasaiwinarengga ionababe iona ineni iafa: „Ara unaineni. Auo raivakiengga asirio. Amunio. Dareo ra mangga aghaningha onainegha, asiri wa ra maini. Fimbo awu raiviro mato ramonggado awanggeagha asikoamieni“. Ghasaiwinarengga we inaiwipino. Nuni boako rengga-bawaigha kiwe ghasaiwin besiaka, nemani no bawaiigha kiwe ghasaiwino. Maika inokini kiwe ghasaiwini. Renggaewegha ari fabo. Ghasaiwinggigha kiwe bawaiika kipero. Maika no nambora kini wea.*

Als mij de ziel gebracht wordt, geven zij haar aan mij over. Dan geeft men mij zielewater in een bamboekokertje, opdat ik hem (de zieke) behandel en dan herstelt hij" ¹⁾).

De *ghasaiwin* vertelt dus, dat in de nacht haar ziel de gevaarlijke reis naar het huis der *auo* onderneemt. Blijkbaar stelt men zich voor, dat men in de droom ziet, wat iemands ziel tijdens zijn zwerftochten gedurende de slaap meemaakt. Droomen noemt men: „verkeerd slapen” (*enapabo*). Hiermee zal ook wel in verband staan, dat de informanten beweerden slechts zeer zelden te droomen, waarschijnlijk, omdat ongaarne wordt toegegeven, dat de ziel tijdens „verkeerde slaap” onrustig rondzwèft. En als men dan nog droomt, zoo zei men, dan droomt men over goede dingen, over reizen en over vischvangst. Soms droomt men ook wel, dat men zelf of iemand anders sterft, maar voorspellende beteekenis hoeft aan zulke droomen niet te worden toegekend. De gestorven verwanten zou echter alleen de *ghasaiwin* kunnen zien, als zij passeeren in hun kleine prauwtjes, evenals zij ook kan droomen over mythische wezens, zooals de initiatiedemon. De gewone man heeft ook wel onaangename en beschamende droomen, waarover men beter niet kan nadenken of praten. Volgens de informanten zou men nogal eens zeer beschamend droomen over ongeoorloofd verkeer met de vrouwszuster.

De *ghasaiwin* daarentegen vertelt zonder terughouding over haar ervaringen in de droom. De wereld waarin zij komt, is bewoond door monsters, en is schooner dan de gewone. Eén *ghasaiwin* vertelde, dat zij in haar droom dikwijls fraai bewerkte matten ziet. Misschien wilde zij daarmee zeggen, dat de motieven dier matten niet aan de profane, maar aan de sacrale wereld ontleend zijn. Zoo moet ook een man, die een prauw wenscht te beschilderen, eerst in de droom bezig zijn met het overbrengen der motieven, wil zijn werk naderhand slagen.

De *ghasaiwin* gaat er dus op uit om de ziel van zieke kinderen op te sporen. Zieke kinderen huilen dikwijls en hebben dan vaak, naar men veronderstelt, de een of andere inwendige ontsteking (*waweru*), bijv. in

¹⁾ *Renakangga roroséani rao. Renapabora rara ma auigha kiriruma. Kirirumagha karaba cwomo. Kirirumagha bao. Roghangha we ruma anana regha. Ne risigha we aradogha, ne risigha we aradogha. Epamanigha we erera ona sesani saraini. Nungguigha kikoaina ruma inggoigha kiraiwi. Augha kikuanara kikafa: „Auari ara ghoe?” Fimbo rafa: „Kitawa wa kirikuigha rarawaiki. Maika nungguigha kikona kikafa: „Ara awu a ghare iato araiki mangga aghowukio”. Saitopéana rara ghéa ma fimbo ronausara ghoiwarugha inaiki. Fimbo ke a ghare, ke sapari. Rana woruo fimbo kiraiwi niro. Fimbo rasiki. Ghoiwaruni raweiengga afa niro iwomo, rawepaira, io kabo fero. Mangga rawe paiki feinina. Kiraiwa roséangga roséani kiwea ma rao. Fimbo kiwe roséamasini nana kaifiadogha mato raweiengga niro.*

de keel, waarom de ziel niet bij het lichaam wil blijven. Slaagt de *ghasaiwin* er niet in de ziel terug te halen, dan zal deze ontsteking alras grooter worden en het kind tenslotte sterven. Dikwijls beweerden oude vrouwen, dat zij met de vingers achter in de keel der zieke kinderen duidelijk de door *warweru* ontstane gaten konden voelen. Slaagt nu de *ghasaiwin* er in de ziel los te koopen met de geschenken, die de ouders haar geven(en die de *ghasaiwin* overigens voor zichzelf houdt) dan ontvangt zij *roséamasino*, zielewater, in een bamboekokertje. Water speelt in de Waropensche godsdienst een rol in verschillende ritën, waarbij de associatie hemel-regen punt van uitgang is. Met het water moet men de patient inwrijven. In Ambumi haalt men de ziel in een draagtasch op en laat haar zoo in de mond van de patient gaan. Het bewijs, dat de patient herstellen zal, wordt geleverd, doordat hij zijn naam noemt ¹⁾.

In veel gevallen kan de *ghasaiwin* niet eenvoudig volstaan met het opsporen en terugbrengen van de ziel van het zieke kind. Dan wordt namelijk van tevoren een soort van pop gemaakt van een kalebas, in een mooie doek geknoopt, zoodat de beide vrije slierten de armen voorstellen, het geheel versierd met veel kralen en een kralen dansschortje, neergezet in de deksel van een pandanbladkoffer ²⁾. Deze pop wordt vijfmaal van links naar rechts voortgeschoven rondom de zieke zuigeling, die op zijn moeders schoot zit en vervolgens neergezet onder de stellage, waarop de bewoners van het huis hun doozen met kralen, armbanden, hun oud porcelein e.d. opstellen. Men noemde dit: *kipaba warimagha wa owuki ri iomofikio*, men bindt het voor het kind met de bedoeling het los te koopen bij de voorouders. Later werd mij meegedeeld, dat deze pop een *ghomino* voorstelt, welks ziel in de plaats van die van het zieke kind aan de *auo* wordt aangeboden. Er zijn twee *ghasaiwin* bij noodig, n.l. één die de ziel van de pop mee moet nemen naar de *auo* en één, die de ziel van het zieke kind moet terugbrengen ³⁾.

Nadat nu deze pop was gemaakt, verklaarde de *ghasaiwin*, dat zij vier nachten noodig zou hebben om op haar gedroomde zwerftochten over de ziel van het zieke kind uitsluitel te kunnen krijgen, een periode voor een

¹⁾ Samenhang van naam en persoon blijkt ook bij de toepassing van verschillende *aiwo* (p. 232). ²⁾ Op iets dergelijks slaat wellicht ook de afbeelding bij F. S. A. de Clercq en J. D. E. Schmeltz, Ethnographische beschrijving van de West- en Noordkust van Ned. Nieuw-Guinea, Plaat XXXV, fig. 13. ³⁾ Wij verwijzen naar een opmerking, die wij op p. 209 maakten. De *ghomino* is hier kennelijk bedoeld als een offer aan de *auo* of de *inggoro*. Misschien acht men daarom ook twee *ghasaiwin* noodig, n.l. de één als offeraarster en de ander als priesteres. Zie voorts over deze poppen A. C. Kruyt, Het animisme in den Indischen Archipel, p. 93 s.g., vooral p. 98.

ervaren oude vrouw lang genoeg om met vrij groote zekerheid een prognose van de ziekte te kunnen opmaken. Toen er na vier nachten nog weinig verandering in de toestand gekomen was, gaf de *ghasaiwin* te kennen, dat haar speurtocht nog geen resultaat had opgeleverd. De verslagen moeder nam daarna in een ander huis haar intrek, zooals men bij ziekte dikwijls verbetering zoekt te verkrijgen door naar een ander huis of desnoods naar een andere kampong te verhuizen. Zelfs door het feit, dat de restricties van het isolement in huis nog niet waren opgeheven door de ceremonie van het naar buiten brengen, liet zich de moeder hierbij niet verhinderen. Ook na deze verhuizing bleef het kind ziek.

Door wichelen met de pinangnoot kwam nu naar sommiger meening vast te staan, dat de schuld lag bij den vader, die op een ongepast moment zijn haar zou hebben laten knippen, waardoor het kind een inwendige ontsteking had gekregen en zijn ziel was weggelopen. Deze vrij willekeurig opgeworpen uitspraak schokte den jongen vader diep. De man versufte zienderoogen en zocht zijn heil in overmatig gebruik van palmwijn. Om in elk geval aan te toonen, dat hij geen kwade bedoelingen had, maakte hij alles los, wat hij had toegebonden of dichtgestopt: een voetbal die hij had helpen oppompen, atap die hij had vastgebonden, enz. Door te binden of dicht te stoppen oefent men immers macht uit, zooals ook de *ghasaiwin* door de pop te binden met een doek macht verkrijgt. Op dit dramatisch tijdstip bleek ons, dat toediening van een zeer eenvoudig geneesmiddel voldoende was om het kind in korte tijd geheel te doen herstellen. Voor de *ghasaiwin* was intusschen ook deze korte tijd nog lang genoeg om te verklaren, dat zij er nu wel spoedig in zou slagen de vermiste ziel terug te brengen.

Heeft de *ghasaiwin* eenmaal het *roséamasino*, zielewater, van haar tocht naar de sacrale wereld mee teruggebracht, dan wordt daarmee, in Kai althans, de patient krachtig ingewreven. Tijdens dit inwrijven stoot de vrouw een benauwd gesteun (*doasaro*) uit: *eeeciaki eeciake*, als bij zeer zware, lichamelijke inspanning. In het Kaisch heet dit: *kipapidera kugha na masingha*, het kind met water vrij maken; *fapidera* w.s. uit *fapi*, lett. dicht slaan, een prop ergens inslaan + *rera*, uiteen, dus feitelijk de betoovering, die ontstaan is door het dichtproppen van een opening, verbreken. In het Napansch zegt men: *wasaiwina iraiwadera waitéa*, de *ghasaiwin* vangt het kind er uit.

Dikwijls neemt men namelijk aan, dat de ziekte is ontstaan door booze magie. Iemand heeft een gat met bladeren dichtgestopt (*fapi*) en daardoor macht verkregen over de zieke. De *ghasaiwin* moet nu van de voorouders bij wie de ziel vertoeft, trachten gewaar te worden, waar zich het dichtgestopte gat bevindt. Gelukt dit, dan trekt zij de prop eruit, doet die met

bepaalde bladeren in één bamboekoker met water en wrijft daarmee het kind af.

Zulk bestrijken met water past de *ghasaiwin* ook wel in het algemeen toe zonder dat zij eerst de ziel heeft opgevangen, bijv. bij kinderen, die koorts hebben. De patient wordt van boven naar beneden met water ingewreven. Bij elke streek schudt de *ghasaiwin* de handen achter zich af, alsof zij iets van het kind heeft afgewreven en het achter zich werpt.

De *ghasaiwin* kan ook hulp verleen in gevallen, waarin iemand schade heeft opgelopen door contact met de sacrale wereld. Men veronderstelt namelijk, dat verschillende inwendige pijnen veroorzaakt worden, doordat men zich zorgeloos te dicht bij een doode heeft gewaagd, tengevolge waarvan houtsplinters en kleine stokjes in het lichaam dringen. Het is de taak van de *ghasaiwin* deze splinters uit het lichaam van den lijder te verwijderen. Daartoe maakt zij gebruik van ronde, zwartachtige steenen (*ara*), die zij dikwijls van haar voorgangster over neemt en waarvan verondersteld wordt, dat zij door een slang uit de grond naar boven gebracht zijn. *Ara* noemt men ook de bolvormige sluitstukken van schelpen, welke men in de pandankoffertjes legt om de rijkdom te vermeerderen. Aan de steenen van de *ghasaiwin*, die meestal met de bijzondere naam *inaiwino* of *inaiwipino* en in Napan *inderi* of *inderipino* worden aangeduid, worden geheime krachten toegekend, zoodat men er zeer voorzichtig mee omgaat. Naar men zeide, zou eens zulk een steen door de *ghasaiwin* in het hoofd van haar patient zijn ingebracht om daar na vijf dagen weer uit te voorschijn te komen.

Met deze steen wrijft zij over de pijnlijke plaats, waar de houtsplinter wordt verondersteld te zitten, en inderdaad toont zij plotseling in de hand, waarmee zij de steen hanteert, een klein stukje hout. De patient verklaarde, dat de pijn nu was weggenomen en beloonde de *ghasaiwin* voor haar werk met een celluloid armband, een betrekkelijk geringe belooning dus. Het is moeilijk na te gaan, hoe men precies over deze behandeling denkt, want ook degenen, die er zich aan onderwerpen en die er dus kennelijk in gelooven en er baat bij beweren te vinden, houden het eene oogenblik vol, dat de splinter inderdaad uit hun lichaam gekomen is, om even later lachend te betoogen, dat natuurlijk de *ghasaiwin* de splinter van tevoren in de hand neemt. Overigens is niet gebleken, dat de *ghasaiwin* in ziekten meer reëel inzicht heeft dan andere menschen. Men roept haar eenvoudig, omdat zij, evenals andere oude vrouwen, over meer ervaring kan beschikken dan de jongere.

Zeer dikwijls staat ook de *ghasaiwin* machteloos. Zoo vertelde zij verder: „Als de *sema* (soeangi) hem geraakt hebben, baat onze behandeling niet en sterft de patient. Maar als de *auo* hem hebben meegenomen, worden zij

na de behandeling beter" ¹⁾). Bovendien kan de *ghasaiwin* altijd beweren, dat de voorouders haar niet willen vertellen, welk gat men heeft dichtgestopt bij het bedrijven van de magie tegen de patient. In andere gevallen verklaart zij eenvoudig, dat haar ziel is verdwaald en dat zij daarom het huis der *auo* en *inggoro* niet heeft kunnen vinden.

Wat de *ghasaiwin* nog meer doet, laten wij nu weer in haar eigen woorden volgen: „Als iemand buitenshuis met een vrouw omgang heeft, halen de *anano* (watermonsters) hen weg. In mijn slaap zie ik dan de *anano*, die hen beiden hebben weggehaald. Net alsof ze menschen zijn zitten ze bij de *anano* hier en later worden ze *auo*. De visch hier vraagt mij: „Waar ga jij naar toe?” Dan zeg ik: „Men heeft mij ontboden en nu zoek ik de jongelui”. En als ze dan zwaar mochten zijn, sterft het kind en als hij licht is, dan haal ik ze weg. En nadat ik hem heb weggehaald, herstelt hij na de behandeling. Van die waterdieren zitten er twee op de vrouw en twee op den man. Als man en vrouw (weer) mensch worden, halen de *anano* hun kinderen, zodat die sterven. Maar als de moeders sterven, blijven de kinderen leven. En als de kinderen sterven, blijven de vader en de moeder leven.

Als nu iemand een verkeerde droom heeft gehad, ontbiedt hij de *ghasaiwin* en zegt: „Ik heb gedroomd, dat ik buiten in het water zat”. Dan zeg ik: „Je hebt zeker in het voorhuis bij iemand gelegen, dat je zoo praat. Wacht maar, dan zal ik gaan slapen. En dan zie ik hem buiten in het water”. Ik zeg: „Zoo staat het met hem, dat hij dat zegt”. Als ik slaap, zie ik, dat ze net zoo bij hem zitten, alsof ze met hem zitten te vrijen” ²⁾).

Deze mededeeling heeft betrekking op het in heel Kai geldende verbod om buitenshuis of in het voorhuis gemeenschap te hebben met een vrouw. Men meent, dat de mythische dieren, die in de kampong in het water leven, dan de ziel van de overtreders naar zich toe sleuren en bij hen gaan zitten zooals een jongen met een meisje zit te vrijen. Het is nu de taak der *ghasaiwin* zich in het domein der *anano* te wagen om te trachten de ziel weer

¹⁾ *Sema mumiengga be paiki ma fero. Auini kiwukiengga bekiengga niro.* ²⁾ *Eno io bino na sedoangga anani wuio. Rena fimbo rasira ananggigha kiwukisio. Babona kiwe nunggu oai di anangha sini. Fimbo kiwe auo. Adoni iuanara iafa: „Auari ara ghoe?” Maika rafa: „Kitawoika rawarawa warimaigha”. Manga nimaiwa kuani feigha. Niropa iam rawuini. Buiengga beengga niro. Nimaiwa kuani feini. Anadoangga bingha na enduo, mangha na enduo. Mangha kisi bingha kiwe nungguangga ananggigha kiwu rikuiwake kipero. Inaiki peiangga kuigha oaro. Kuigha kipeiangga imai kisi inai kikoaro.*

Eno ienapaboi kumäia ionéa ghasaiwini iafa: „Renapabora wa raminana ghaidorauo”. Maika rafa: „Kabo amina ri eno na rumarenggaika aghona onamaiani. Na fimbo rena fimbo rasiri na ghaidorauo”. Rafa: „Nionainenieka iawoaini”. Renakangga rasira soana bina imaia ioaiwi.

terug te brengen. Zijn de zielen te zwaar om te tillen, dan is dat een teeken, dat straks het kind zal sterven. En zijn de zielen licht, dan zal de moeder sterven. Het zijn dus alleen de zielen van kinderen en jonge menschen, die de *ghasaiwin* kan halen.

En tenslotte kan de hulp der *ghasaiwin* worden ingeroepen, als men inlichtingen wenscht over reizigers, die men verwacht. Haar ziel gaat er dan in de nacht op uit om op de zeeën te speuren naar de verwachten, waarna zij de volgende dag uitsluitel geeft. Waarschijnlijk zal zij haar uitspraak wel in duistere orakeltaal hullen, want het ontbreekt de meeste *ghasaiwin* in elk geval niet aan geslepenheid.

ZIEKTE

Hoewel de Waropensche ziekteleer grootendeels sacraal van inslag is, erkent men ook wel gewone, alledaagsche oorzaken voor lichamelijk letsel. Voornamelijk zijn dat verwondingen en kwetsuren, bekomen in de strijd of bij het onhandig gebruiken van scherpe voorwerpen. In deze wondbehandeling heeft men een zekere bedrevenheid. Zoo lukt het soms een pijn uit een wond te snijden. Eens had zich een man bij een ongelukkige val ernstig met een mes in de buik gewond, zoodat de ingewanden naar buiten puilden. Met een stokje werden de ingewanden naar binnen geduwd en de opening met een schelp dichtgesloten, waarna de patient gelukkig is hersteld. Bij inwendige pijnen of gesloten abscessen past men wel pakketten heete asch, in bladeren gepakt, toe. Soms tracht men gezwollen te openen door er een puntig bamboetje in te steken.

In de meeste gevallen beperkt de wondbehandeling zich echter tot het dichtstoppen van de gemaakte opening, waarna het gekwetste en zieke lichaamsdeel met een rotan wordt omwonden. Hierbij wordt kennelijk gedacht aan de invloed van het dichtstoppen en het binden¹⁾. Soms gelukt het nog wel eens een versche wond met een propje fijngestampte masoobast (*manggasa*) of met een of ander blad deugdelijk te sluiten, maar meestal veroorzaakt het gebruik van vieze bladeren, oude lappen of zelfs smerige stukken krantenpapier infectie, terwijl er zonder deze behandeling een vlotte kans op genezing in eerste aanleg zou hebben bestaan. Menschen met zeere oogen maken zich soms een oogklep van casuarisveeren, die op het voorhoofd wordt gebonden.

¹⁾ Zie ook R. F. Fortune, *Sorcerers of Dobu*, p. 143.

Het idee, dat althans volwassenen niet behooren te sterven, is echter zoo diep geworteld, dat men ook in geval een verwonding de dood tengevolge heeft, denkt aan bovennatuurlijke invloeden. Het heet dan bijv., dat de wond of het ongeval veroorzaakt werd door een *sema* (soeangi), die op deze wijze de aandacht van zijn boosaardig bedrijf wil afwenden, door het te doen voorkomen, alsof de patient tengevolge van de verwonding is gestorven, terwijl de werkelijke doodsoorzaak is de vraatzucht dier *sema*, welke den lijder van tevoren van binnen hebben leeggegeten.

Uiteraard hebben de Waropeners slechts een vaag begrip van ziekten, zoodat zij slechts zelden met duidelijke klachten komen. Interne klachten brengen zij terug op inwendige ontsteking (*waweru*), meestal ontstaan door bovennatuurlijke oorzaak, bijv. doordat werd nagelaten kalk aan te brengen bij het sluiten van vrede, of door dat men in de nabijheid van sacraal-gevaarlijke plaatsen is gekomen. Men zegt dan, dat de „ontsteking erin is gedoken” (*waweru suna*). Hierdoor ontstaan inwendig gaten. En dikwijls zullen de oude vrouwen de vingers diep in de keel van zieke zuigelingen steken om daar deze gaten af te tasten. Tengevolge van deze ontstekingen zwelt men op (*pino*), of krijgt men koorts (*wisi*). Daarom geeft de zieke Waropener geen antwoord op de vragen naar de bijzondere aard zijner klachten. Hij zit immers eenvoudig van binnen vol gaten en nu wenscht hij slechts een krachtige *aiwo* om nieuw vermogen te krijgen. Bij de Westersche geneeswijze wordt naar Waropensche opvatting slechts gelet op de uiterlijke symptomen van een ziekte, terwijl de feitelijke oorzaak, die gezocht moet worden in het schadelijk contact met de sacrale dingen, wordt verwaarloosd. Was men eenmaal overtuigd, dat de ziekte door *sema* was bewerkstelligd, of op andere bovennatuurlijke wijze veroorzaakt, dan verwachtte noch de patient, noch zijn omgeving, iets van de verstrekte geneesmiddelen.

Zoo was er een vrouw, die wellicht aan longtuberculose leed, en die telkens weer uitvoerig uiteenzette, dat zij bij vergissing water had gedronken, waarin een voorouder had gezeten. Tengevolge daarvan zat er nu in haar buik een slang, die haar inwendig verteerde. Naar men zegt komt zooiets dikwijls voor. Bij het overlijden kruipt de slang uit het achterste of uit de vagina van de patient. Verschillende menschen beweerden zelfs, dat zij persoonlijk deze slang gezien hadden. Zij waren echter door deze verschijning zoo hevig geschrokken, dat het dier tijd vond in het water onder het huis te verdwijnen voor men het had kunnen bekijken. De bedoelde vrouw wenschte van ons een medicijn, waardoor de slang uit haar lichaam naar buiten zou komen, liefst zeer krachtige laxeermiddelen.

Is iemand door een slang gebeten, dan loopt hij kans, dat zijn buik zal

opzwellen ¹⁾). Daardoor moet hij sterven, tenzij men het gif uit de patient weet te verwijderen en de ziel terug te brengen. Om dit te bereiken legt men den lijder op een stellage, waaronder een sterk rookend vuur van natte mangrovebladeren is aangelegd. Men snoert om het gekwetste lichaamsdeel een rotan en legt den patient op deze stellage, waar hij al spoedig vanwege de verstikkende rook hevig begint te kermen en te worstelen. Dit geldt als een teeken, dat de ziel terugkeert. Men spuit nu den ongelukkigen patient water in het gezicht. Tengevolge van de bijtende rook komt er na eenige tijd slijm uit mond en neus, dat beschouwd wordt als het ingebrachte slangengif. Met doeken veegt men zoover mogelijk neus- en mondholten schoon. Nu wordt de lijder op de grond gelegd. Antwoordt hij op een desbetreffende vraag met zijn naam, dan is de behandeling geslaagd. Anders moet zij worden voortgezet.

Bij bewusteloosheid probeert men dikwijls de ziel terug te roepen door het lichaam te pijnigen, bijv. door het te slaan met in heet water gedrenkte doeken, of in ernstige gevallen door het te branden met stukjes gloeiende kool.

Van een krankzinnige zegt men, dat de zeemonsters hem voor de mal gehouden hebben (*adoanggi okofari*). De schrik daarvan zit in hem (*niawarweio*). In het algemeen is men tegenover krankzinnigen zeer lankmoedig.

Vroeger zou de bevolking veel te lijden hebben gehad van een epidemische ziekte (*nipura*, w.s. pokken), die echter sedert jaren niet meer is opgetreden. Daar staat tegenover, dat men in de latere tijd meer last heeft van „Vreemdelingenkoortsen” (*wisiamberi*), waarschijnlijk influenza en griep ²⁾.

Zeer dikwijls schrijft men ziekten toe aan een te nauw contact met taboe-plaatsen, gevaarlijke punten in het bosch of op het water, die, zooals men in het Napansch zegt: *hai* zijn (*nahuhairwea*); in het Kaisch: *ghoghoido*, dus waar slangachtige wezens (*ghoro*, slang) zijn; in het Napansch *audo*, waar *auo* vertoeven. In elke kampong zijn tal van zulke plaatsen. Het zijn bijv.

¹⁾ Opzwellen van de buik wordt gewoonlijk beschouwd als gevolg van een overtreding van een taboe. Misschien meent men, dat slechts sacrale slangen bij inbreuk op hun gebied de menschen bijten. In één geval van slangebeet ging de zwelling van de buik, die overigens voor mij ondanks de beweringen der omstanders niet constateerbaar was, gepaard met hevig schokken van de extremiteiten en een krampachtige verstijving. Ik vraag mij af, of deze verschijnselen een zuiver physiologisch gevolg zijn van de slangebeet, dan wel of de geheele toestand gevolg is van de trance waarin al die personen komen, welke bezeten zijn door sacrale wezens. Dergelijke verschijnselen zijn in de Geelvinkbaai (en ook elders bij de Papoea's) zeer gewoon.

²⁾ Zie verder het artikel van dr. H. de Rook, *Gezondheidstoestand*, in: W. C. Klein, *Nieuw-Guinea*, deel III, p. 835.

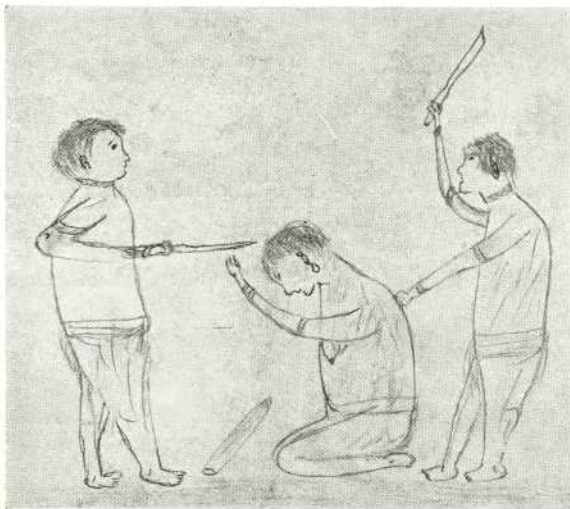
steenen, die daar door een mythisch wezen zijn neergeworpen, of in steen veranderde menschen, bijv. een broer-zuster-paar, die incest hebben gepleegd. Het zijn plaatsen, waar gevaarlijke monsters vertoeven, bijv. een groote krab, een inktvisch of een casuaris. Soms zijn het heele eilanden, zooals het eiland Nusariwe bij Napan, of plaatsen, waar mythische wezens hebben gewoond, voetstappen achtergelaten of boomen hebben geplant, enz. In Napan werd mij een waterkolk gewezen waarin de sacrale reuzenkrab Imbarawai heet te vertoeven. Dit dier veroorzaakt ziektes en vertoont zich slechts aan afstammelingen van den mythischen held Kuriserai (lieden van de clan Waratanoi). Aan de kaap bij het eiland Nusa Riwe zit de gele reuzenschildpad Iriwoni, die des morgens zout water krijgt door de diensten der bruinvisschen. Hij vertoont zich als er sterfgevallen zijn in de clan Waratanoi.

Hoe sterk besmettelijk het heilige is, blijkt ook weer hieruit, dat het contact met deze taboeplaatsen vooral gevaarlijk is voor de kleine kinderen. Moeders met kleine kinderen moeten dus het roeien dicht bij die *ghoghoido* vermijden. Vreest men er onopzettelijk toch te dichtbij gekomen te zijn, dan raden in Napan de oude menschen aan zoet water in een bamboe te halen, een mes te verhitten en het water te laten verdampen door het op dit gloeiende mes te druppelen. De stoom moet het in gevaar gebrachte kind raken. De angst voor *ghoghoido* is dikwijls de reden, dat de menschen hardnekkig weigeren het bosch in te trekken, bijv. voor de damarwinning. Ook het ontstaan van tropische beenzweren en van framboesia (*afafuro*) schrijft men gewoonlijk toe aan zorgeloosheid van de patient zelf of van diens naaste verwanten.

Ziekte ontstaat ook door schending van andere taboes, vooral van sexueele, en met name door incest. Van een vrouw, wier neus door de een of andere aandoening was aangetast, werd gefluisterd, dat zij eens met een verwant in verboden relatie (een broer waarschijnlijk) omgang had gehad. Schertsenderwijs heeft de man haar toen haar neusversiersel uit de neus getrokken met het gevolg, dat later dit lichaamsdeel werd aangetast. En aangezien deze taboeschending besmettingsgevaar oproept, is de ontsteking toen overgeslagen op haar dochter, die een ernstige en hardnekkige infectie aan de vinger kreeg. De vrouw weet haar lijden aan een hovennatuurlijke oorzaak en werkte daarom nagenoeg niet mee aan de behandeling, die volgens haar meening toch de feitelijke oorzaak niet weg kon nemen. De dorpsmenschen prezen het bijzonder in deze vrouw, dat zij haar moeder, wier wangedrag toch de oorzaak van haar lijden is, geen kwaad hart toedroeg.



52. Kuriserai en zijn varken Tarumeni



53. D *sema* Notaperei en Notarerei dooden Motibai, de vrouw van Kuriserai



54. De *sema* Notaperei en Notarerei



55. De *sema* Nafaidoserai en zijn vrouw Bituraki
(Teekeningen van Maarten Ruma Warami)

BOOZE MAGIE

Men kan van de sacrale krachten ook gebruik maken om daarmee anderen kwaad te doen. Geheel toelaatbaar is het, als iemand aan de voorouders een offer aanbiedt met het verzoek zijn vijanden te doden. Dan zegt men bijv.: „*Siko Ghafa inggoigha, mindiwirwira ineni. Mimbogha mimuna Saghakukigha* (Voorouders Siki en Ghafai (eigennamen van twee overleden verwanten), hier is pap voor U. Gaat de lieden van Sawaki doden)”. Dit wordt echter niet als booze magie veroordeeld.

Als echte booze magie beschouwt men het dichtstoppen van een of ander gat met bladeren, waarbij men de naam van het slachtoffer vermeldt. Men noemt dit *wea* (*kiwe ape wea*, men verricht booze magie tegen ons) of *fapi*, waarin het woord *fi*, afgesloten, toegestopt, met het woord *fako*, binden, of met *fama*, slaan. Zooals bleek bij de beschrijving van het werk van de *ghasairwin* en van de ideeën omtrent ziekte kent men ook aan het binden en het weer uit elkaar halen een bijzondere beteekenis toe. Meer in het algemeen beteekent *fapi*, betooveren. Met *rera* samengesteld signaleerden we het in de beteekenis van onttooveren.

Elke handeling, waarbij een gat wordt dichtgesloten, of iets wordt dichtgebonden, kan gevaarlijk zijn, zelfs wanneer dit niet met opzettelijk kwade bedoelingen geschiedt. En aangezien vooral kleine kinderen gevoelig zijn voor deze betoovering, rust op den vader, die met het kind immers in zoo nauw verband staat en er dikwijls aan denkt, de plicht uiterst voorzichtig te zijn. Men gaf mij gaarne toe, dat het feitelijk absurd is den vader te verdenken van booze magie tegen zijn eigen kind, maar bleef toch volhouden, dat juist hij in dit opzicht het eerst verdacht dient te worden. De man is in de critieke eerste levensperiode sacraal gevaarlijk voor het kind. Ook de mijdingsvoorschriften, die de man bij geboorte van zijn kind in acht moet nemen, staan hiermee in verband.

Als meest gangbaar motief voor het uitoefenen van booze magie noemde men de jaloezie van den verlaten minnaar of minnares. In Weinami gaf men als voorbeeld: de versmadede minnaar legt een knoop in de touwvormige luchtwortels van de waringin onder vermelding van de naam der vrouw. Daardoor zullen haar kinderen sterven. Hij kan ook van de luchtwortels van de pandanpalm baststrooken aftrekken, vervolgens die strooken stuksnijden en binnen in de luchtwortel duwen. Daarna zullen de borsten van het slachtoffer wegteren. Een andere methode is: Gember kauwen en op de *wonimbo* (bepaalde boom) spuwen, daarna de boom schudden, totdat de vruchten er af vallen. De kinderen der vrouw zullen vallen als de vruchten van deze boom.

Als bijzonder gevaarlijk gelden de Binnenlanders, van wie het heet, dat zij desgewenscht ook een andere gedaante kunnen aannemen. Men moet er bij de handelstochten wel op letten hen niet jaloersch te maken door het toonen van groote rijkdom of van kostbare voorwerpen. Zij worden ook in staat geacht iemand te vergiftigen (*audo*) met geheimzinnige bladeren. De Waropeners oordeelen het niet noodig de beschikking te hebben over haar-, nagelresten, excrementen e.d. van het slachtoffer. Ook gelooven zij niet, zooals de Noemforen, dat men het slachtoffer een of andere gevaarlijke medicijn in het lichaam kan tooveren, bijv. door die medicijn tegen het lichaam van het slachtoffer te werpen. Verder is de magie, waarbij met een puntig been naar het slachtoffer gewezen wordt, of waarbij een afbeelding van hem wordt vernietigd, onbekend. En ook bij het magisch bedrijf zijn bezweringsformules ongebruikelijk.

De meest gevreesde vorm van booze magie is die der door de heele Molukken gevreesde *soeangi* (*sema*). De *sema* zijn hierin echte specialisten, die er hun bedrijf van maken andere menschen te doodden. Het heet, dat zij een onbedwingbare lust in menschenvleesch hebben (*sema anggino anunggudao*). Zij weten onopgemerkt hun slachtoffer te benaderen, in wiens lichaam zij een vlugge snede maken, waarna zij hem van binnen leegeten. Daarna strijken zij met hun bladeren (*semarana*) over de wond, die zich weer volkomen onzichtbaar sluit. Het slachtoffer zelf is zich van de heele bewerking niet bewust¹⁾ en is van nu af volkomen aan de genade der *sema* overgeleverd. Zij dwingen hem bijv. om voor hen te dansen of ook wel pressen zij hem tot sexueele omgang. Op den duur kan de ongelukkige met zijn leeggeeten lichaam niet blijven leven.

Dikwijls tracht de *sema* de aandacht af te leiden door het slachtoffer, nadat hij het leeggeeten heeft, weer schijnbaar tot leven terug te brengen met de opdracht, na verloop van tijd in het water te verdrinken of uit een boom te vallen. Vandaar dat de Waropeners ook in die gevallen niet in de eerste plaats denken aan een noodlottig ongeval, maar eerder trachten vast te stellen, aan welke *sema* de doodsoorzaak te wijten is. Een ander gevolg is, dat de Waropeners weinig waarde hechten aan het verleenen van eerste hulp. Men redeneert, dat iemand immers geen ongeluk zou krijgen, als hij niet eerst van tevoren door de *sema* gedood was en slechts in schijn leefde, toen het ongeval plaats vond. En welke zin heeft het om iemand te behandelen, die toch in werkelijkheid reeds gestorven is? Dit gaf men bijv. duidelijk te verstaan, toen ik bij een geval van verdrinking

¹⁾ Voor de Waropeners vertoont het werk van den chirurg dus een beklemmende overeenkomst met het optreden der *sema*.

opmerkte, dat volgens Westersche opvattingen gedurende lange tijd kunstmatige ademhaling had moeten worden toegepast en men niet had moeten volstaan met het kind even aan de beenen heen en weer te zwaaien.

In het licht van deze opvattingen dient ook verstaan te worden de bewering, dat sommige adellijken niet alleen in staat zijn dooden te doen herleven, maar zelfs werkelijk dooden hebben opgewekt. Dat zijn dan gevallen, waarin iemand volgens de beweringen van den *sera* in de handen van een *sema* is gevallen, die hem reeds aanzienlijke schade heeft toegebracht, zoodat de patient bewusteloos (*fero*, dood, bewusteloos) is geworden. De *sera* weet dan te juister tijd de aard van de ziekte en de persoon van de *sema* te bepalen en het slachtoffer door het toedienen van een gepaste *aiwo* te doen herstellen. Verder is men tegenover *sema* echter zoo goed als machteloos. Alleen is men in sommige gevallen eenigszins gewaarschuwd, omdat er personen zijn, die beweren, dat zij de komst van een *sema* kunnen voorzien.

Naar men zegt wordt iemand *sema*, nadat hij van een andere verschillende geheimen heeft geleerd en een bepaalde medicijn heeft ingenomen. De opleiding zou een *sema* genieten van zijn vader of van zijn moeder. Vandaar dat op kinderen van een *sema* ook spoedig weer verdenking valt. Leeftijd, stand noch kunne vrijwaren tegen deze verschrikkelijke verdenkingen. In de *seraruma* Pedei heeft een man geleefd wiens vader op beschuldiging van *sema* te zijn, was vermoord. Toen de verdenking zich ook tegen dezen man richtte, kwam zijn vrouw voor hem op. Het heeft echter niet mogen baten. Ook hij werd vermoord. En toen ook daarna de vrouw de nagedachtenis van haar man bleef verdedigen, viel zij zelf als slachtoffer van haar trouw. De ontstellende tragedie werd besloten met een moord op den zoon van dit ongelukkige echtpaar.

Bij het eerste opduiken der bezwarende geruchten spreekt de betrokken familie gewoonlijk de beschuldigingen heftig tegen. Maar op den duur, als de geruchten blijven circuleeren, worden de ongelukkigen ook door hun eigen *ruma*-genooten in de steek gelaten. Zij kunnen zich, meestal onder sterke aandrang der verwanten, aan het hachelijk experiment van de heetwater-proef onderwerpen, maar gewoonlijk wacht hen toch de wraak der raakbende, op een dag, dat zij eenzaam in het vloedbosch of in de sagotuin werken, of dat zij door alle *ruma*-genooten ongemerkt alleen in een kamer zijn achtergelaten. En waarschijnlijk zijn er ook wel menschen, die zelf er van overtuigd zijn, dat zij de vermogens van een *sema* bezitten. Men verzekerde mij althans, dat zij dikwijls de andere menschen afpersen onder bedekte bedreiging met hun *sema*-capaciteiten. Merkwaardig genoeg wordt in de mythologie aan de *sema* soms toegeschreven, wat men anders van

de *auo* vertelt, bijv. dat de *sema* met mannen sexueel verkeer wenschen, of dat zij in het bezit zijn van bepaalde rijkdommen, bijv. van de wonderkip, die geld kan maken.

De ongelooflijkste verhalen over *sema* worden grif aanvaard. Zoo is men er van overtuigd, dat een *sema* een paar *semamani* bezit, roode of gele vogeltjes, die bij de dood van hun meester binnen in een bamboegeleding gevonden worden of uit zijn mond ontsnappen. Deze vogeltjes helpen hem in zijn luguber bedrijf en zetten hem bijv. eenvoudig weer het hoofd op de romp, als dit wordt afgeslagen. In Mambui was een oude vrouw op beschuldiging *sema* te zijn, ernstig verwond en vervolgens naar het zendingsziekenhuis te Seroei overgebracht, waar zij herstelde. De zendingsarts, dr. Höweler wilde de menschen tegemoet komen en verklaarde, dat hem bij onderzoek gebleken was, dat de vrouw volkomen normaal en geen *sema* was. De kampongmenschen schudden meewarig het hoofd. Eén man verzekerde, dat hij immers zelf gezien had, dat de vrouw weer het hoofd op haar romp had gezet, nadat de raak het er af had geslagen. En bovendien was het herstel zelf immers bewijs genoeg! Een gewoon mensch zou van zulke verwondingen nooit hebben kunnen herstellen! Sommigen verzekerden, dat zij zelf gezien hadden, dat bij als *sema* gedooide personen de endeldarm uit het lichaam puidde en dat in beide oksels lange zwarte slagpennen als van een casuaris staken.

Tegenover een *sema* kent men dan ook geen medelijden. Het lijkt wel, of de *sema* feitelijk niet meer als menschen beschouwd worden. De *sera* stelden er een eer in hun clan te bevrijden van deze pest. Want hoewel men theoretisch ook andere doodsoorzaken erkent, in de practijk schrijft men toch vrijwel elk sterfgeval toe aan de actie der *sema*. Vandaar dat, nu het vermoorden van *sema* door de Overheid verboden is, naar veler idee de onveiligheid is toegenomen, omdat nu de *sema* onder hooge bescherming vrijelijk hun sinister werk kunnen voortzetten.

Een verdacht geluid in de nacht is voldoende om de menschen te doen verstijven van angst. Ik heb volwassen mannen zien huilen, omdat zij uit hun slaap wakker schrokken in het idee, dat iets hen had aangeraakt. De angstige verbeelding ziet de *sema* in de donkerte van de nacht door de kampong roeien, met de tong uit de bek, met vurige oogen de huizen zijner slachtoffers opnemend. Rillend van angst hoort men hem tegen het huis opklimmen en zachtjes voortsuipen over de altijd krakende latten van het Waropensche huis. Men hoort zijn handen, op zoek naar de deuropening, tasten langs de wanden, die in de nachtelijke stilte geheimzinnig knisteren door het knagen der witte mieren. En als de Waropeners niet zulke verbluffend goede slapers waren, zouden zij stellig geen oog dichtdoen in hun

samengebonden huizen, waarin de nachtwind allerlei gekraak, gepiep en geschuiifel verwekt, terwijl beneden het huis de vloed- en ebbestroom aan de symphonie van geheimzinnige geluiden nog de zijne toevoegt. Het is daarom ook bedenkelijk in een slapelooze nacht door het huis rond te dolen. Ouders vermanen hun kinderen uitdrukkelijk, dat zij niet eenzaam door de kampong mogen dwalen op zoek naar amoreus avontuur. De verdacht-making heeft in de kampong zeer vlugge voeten. En het is juist een streek van de *sema*, zoo zegt men, dat zij 's nachts maar zoowat ronddolen en dan op de vraag naar wat zij wenschen, een willekeurig antwoord geven, bijv. dat zij op zoek zijn naar tabak.

Ter illustratie volg een verhaal van iemand, die beweert een *sema* gevangen te hebben (TEKSTEN, 131): „Ghominarada was naar de overkant gegaan en zat bij zijn zuster in Pedei. Midden in de nacht ging hij het huis uit, liep bij Koisi naar boven en tastte daar langs de wand naar de deur. Koisi zat aan zijn net te werken en die hoorde Ghominarada naar de deur gaan. Daarop ging hij aan de kant voor de deuropening zitten. Ghominarada sneed de draaiband van de deur los, lichtte de deur er uit en haalde hem naar buiten. Daarop ging hij bij hem naar binnen. Maar Koisi greep hem vast.

Ghominarada gaf geen geluid, toen hij werd vastgegrepen. Toen zei hij tegen Koisi: „Koisi, wat doe je me nou?“ Dat was om hem om de tuin te leiden.

„Waarom kom jij hier zitten?“ zei Koisi. „Waarom zit jij hier midden in de nacht?“

Toen hield hij hem met de eene hand vast en stak de andere hand uit om de bijl te vatten. Een ander hoorde er niets van. Daarop hakte Koisi hem met de bijl de ruggegraat door en de hals. En toen hij hem de hals totaal had afgehakt, wierp hij zijn hoofd op de grond (onder het huis) en ook de romp smet hij daar beneden op diezelfde plaats neer. Het hoofd lag apart van de romp.

En toen Koisi naar die *sema* zat te kijken naar de ruimte beneden onder het huis, zetten de spookvogeltjes hem weer in elkaar. Ze zetten hem in elkaar door hem het hoofd weer op de romp te steken. Omdat hij lag, wilde hij opstaan, maar hij viel weer neer. Toen hij weer opstond, viel hij neer. Toen stond hij op en bleef staan. Nadat hij lange tijd gestaan had, was hij weg naar zijn zuster in Pedei.

En daar zijnde nam hij 's morgens vroeg de prauw en ging naar hun familie aan de overkant. En hij klom in hun huis naar boven en nam de *sero* om die te stellen. En juist toen hij die wilde stellen, stierf hij, viel neer en bleef liggen. Toen de vrouwen hem zagen, beweenden zij hem.

Al weenend brachten ze hem hierheen en legden hem neer op de grond.

En vanaf het moment, dat hij stierf, heeft Koisi lange tijd gewacht voor hij tot zijn vrouw en kinderen zei: „Vannacht waren we aan het slapen zonder dat jullie op mij letten, maar ik was het, die hem, toen hij naar boven klom, een klap heb gegeven. Ik heb hem dood geslagen. Jullie hebben er niets van gemerkt, dat ik mij vannacht een *sema* heb gedood”.

Toen zei zijn jongen: „Hoe heb jij hem dan kunnen dooden?”

„Hij was bij onze burens naast ons”, zei hij, „en toen heb ik hem gedood. Hij was al een doode, maar daar weten jullie je niets van te herinneren. Dat is hij voor wien ze nu juist misbaar maken over zijn dood. Hij is uit een andere clan gekomen en toen heb ik hem, toen hij hier zat, gedood”.

SACRALE EN PROFANE DIEREN

Een belangrijke plaats onder de sacrale dieren, die de Waropener vereert en vreest, wordt ingenomen door de zeearend (*manduko*, *nggangani* N.), welke beneden de kampong dicht bij de zee vertoeft. Elke kampong vereert zijn eigen vogel. Die in Nubuai heet Rambairoi, die in Waren Ghaisarei, die in Weinami Mambewari. Ook op Japen en bij de Noemforen is de zeearend een heilig dier. Al deze mythische vogels zijn locale representanten van de hemelvogel Manieghasi. Volgens sommigen is Manieghasi de *sera*, en zijn de locale vogels zijn *waribo*.

Het merkwaardige van deze vogel is, dat hij bij zonsondergang van gedaante verandert en dan een zeedier wordt. Als mythisch zeedier (*rina*) is hij niet bepaaldelijk met één zeezeven geassocieerd. Hij kan nu eens als deze, dan weer als die visch verschijnen. Maar meestal stelt men zich een *rina* toch voor als een groot zeedier, een haai of een zaagvisch. De groote visch, waarin volgens het Bijbelverhaal de profeet Jona drie dagen vertoefde, noemde men onmiddellijk een *rina*. Dikwijls wordt er echter een bijzonder verband gelegd tusschen de *manduko* en de vleugelrog (*ofu*, *manofu* N.) of de hamerhaai (*sawai*), waarbij waarschijnlijk de eigenaardige bouw dezer dieren het uitgangspunt der associatie is. Het mythisch verband strekt zich nog verder uit, want vleugelrog en hamerhaai zijn ook sterrebeelden.

Vooraf het sterrebeeld *Sawai* speelt een belangrijke rol. Uit de stand van de Hamerhaai berekent men de goede periode voor het maken van grootere reizen en voor de boonnaanplant. Aan het begin van het kalme seizoen (April—Mei) komt *Sawai* 's morgens met de kop in het Oosten boven water. Aan het begin van de Westmoesson duikt *Sawai* 's morgens met zijn kop in de zee. Met zijn staart zweept hij dan de zeeën op. Naar deze voor-

stelling gerekend staat dan in November Sawai 's morgens in het Westen aan de hemel, dus op de verkeerde plaats; dan is de tijd niet gunstig. De wisseling der seizoenen en het onderduiken van Sawai is dus op grooter schaal een herhaling van de dagelijksche gedaantewisseling van de hemelvogel.

Wellicht mogen we dit mythisch complex nog uitbreiden. Op p. 156 noot 2 vonden we namelijk een voorstelling van een gevleugelde maan, gebruikt als dobber bij de schildpadvangst. De *manduko* is volgens Waropensche voorstelling de mannen behulpzaam bij het vinden van voedsel op zee. Dat klopt uiteraard met de werkelijkheid, want waar men een zeearend boven de golven ziet zweven, kan men ook visch verwachten. Voorts is er verband tusschen Manieghasi en het jongelingshuis, want volgens de mythe werd zijn moeder in een *dama* gesloten, in de zee geworpen¹⁾. Er bestaat dus wellicht mythisch verband tusschen hemelvogel, maan, jongelingshuis en schildpadvangst.

De dagelijksche gedaanteverwisseling van de *manduko-rina* kenmerkt het tijdstip van zonsopgang als een gunstig moment voor de eigenlijke ritën van de initiatie en voor het huwelijk. Het zien van de dageraad, het beklimmen van de bamboe, die naar de vliering voert, de fakkeldans, enz. staan m.i. met deze gedaanteverwisseling in verband, en hebben mede ten doel de overgang van de nacht in de dag te bewerkstelligen. Een element van strijd en pijn is aan de *saira* niet vreemd. Men denke aan de *Inuri-saira* en aan de neusdoorboring. Ook het schieten op de klapperdop bij huwelijk wijst op strijd. De strijd zit ook in de figuur van de *manduko-rina* zelf, want de vischarend leeft immers van de visch, welks gedaante hij zelf ook draagt.

In zijn verborgen vischgedaante is de *manduko* het gevaarlijkst, omdat niemand kan weten, of hij te doen heeft met een gewone visch dan wel met een *rina*. Als iemand een *rina* schiet, blijkt de vergissing spoedig genoeg, want dan herneemt de *rina* zijn vogelgestalte. Verschillende verhalen getuigen van de wraak, die een *rina* nam tegen visschers, die hem bepijlden (ТЕКСТЕН, 160). Het is dengene die deze vergissing maakt, geraden zich naar de verblijfplaats van de *manduko* te spoeden om van het misverstand kennis te geven. In Nubuai is een man, wien volgens zijn zeggen reeds tweemaal zooiets gepasseerd is.

Een ander dubbelwezen, dat boven in de kampong vertoeft, is de bisexuele initiatie-slang, die wij in het volgende hoofdstuk nader zullen

1) De Clercq teekent bij de beschrijving van het bedoelde voorwerp nog aan: „Het zou de beteekenis hebben van veel en goedkoop voedsel te erlangen en, als het wordt weggenomen, moet zeker strijd volgen. Dergelijke schijven hangen uitsluitend boven de *roem sëräm*. (op. cit. p. 179).

bespreken. De positie van de *manduko-rina* bij de zee beneden de kampong en die van de slang in het bosch boven de kampong brachten wij in verband met de verdeeling in boven en beneden, die het Waropensch wereldbeeld beheerscht.

Behalve de zeearend, die men niet mag dooden en a fortiori ook niet eten, zijn er nog verschillende andere dieren, welke bepaalde menschen niet mogen eten, hoewel zij ze wel mogen dooden. Overtreding van deze verboden zou op grond van de besmettelijkheid van het taboebegrip overslaan op de kinderen. Zou iemand tegenover de zeearend niet de vereischte afstand bewaren, dan zou de zeearend 's mans kinderen in zijn klauwen grijpen (*manduka sama kuigha*), waardoor zij voor het minst groote wonden over het geheele lichaam zouden krijgen. Men noemt deze dieren, die men niet mag eten, *ghori*¹⁾.

In de op p. 184 genoemde rouwzang, waarop een *sera* van de clan Kai in Nubuai aanspraak mag maken, wordt een opsomming gegeven van dieren, die gedurende de rouwperiode niet gegeten mogen worden. Het zijn:

<i>fo</i> , varken *	<i>ghana</i> , boomkangoeroe *
<i>saro</i> , casuaris *	<i>ghaia</i> , vleermuis *
<i>sis</i> , kleine kangoeroe *	<i>sinei</i> , bepaalde vogel
<i>mafo</i> , boschkip *	<i>kokofi</i> , idem
<i>kui</i> , bep. vogel	<i>manduko</i> , zeearend *
<i>ghama</i> , jaarvogel *	<i>mi</i> , kroonduif *
<i>manggauno</i> , witte duif *	<i>tusi</i> , bepaald vogeltje
<i>opeiruno</i> , grijze duif	<i>agha</i> , groene kakatoea
<i>tire</i> , honingzuigertje *	<i>mandara</i> , witte kakatoea
<i>samai</i> , bepaalde watervogel	<i>ghegheri</i> , loerie
<i>susai</i> , idem	<i>bafu</i> , uil
<i>nutuka</i> , idem	<i>toimbo</i> , bepaalde vogel
<i>sawa</i> , bepaalde vogel	<i>konande</i> , idem
<i>pesaruna</i> , idem	<i>kapora</i> , idem
<i>aifamande</i> , idem	<i>koi</i> , idem
<i>aumani</i> , spookvogeltje	

Met een * zijn aangegeven de namen van dieren waarvan verschillende informanten beweerden, dat ze *ghori* voor hen waren. We zullen wel veilig mogen aannemen, dat ook de andere in dit gezang opgesomde dieren tot de *ghori* dienen te worden gerekend. Zou iemand van zijn *ghori* eten, dan zou hij bezwijmen (*mamura*) en sterven. Het verbod om van de eigen *ghori* te

¹⁾ Op Japen zijn *wori* of *hori* de gevaarlijke wezens op de taboeplaatsen.

eten berust op een besef van verwantschap tusschen de mensch en het dier. Deze verwantschap is soms het geloof, dat men van een bepaald dier is afgestamd (zoo was de schildpad de voorouder van de clan Pedei); soms het geloof, dat de voorouders in dieren veranderd zijn, hetzij doordat die voorouders daarmee voor bepaalde daden gestraft werden; hetzij dat zij-zelf diergestalte aannamen om aan de boosaardigheid van anderen te ontkomen. Dat we hier ongetwijfeld met totemistische voorstellingen te doen hebben, blijkt uit de uitspraak van een der oude mannen, die verklaarde: *Fofoki renngawe kiwe kora. Maika nemani amina kora, amina saro*, onze grootvaders waren oudtijds buideldieren en dus zijn wij nu taboe voor buideldieren en casuarissen ¹⁾.

Anders dan bij de Noemforen heb ik geen relatie tusschen totemisme en exogamie bij de Waropeners kunnen constateeren. De leden van een *ruma* hebben lang niet alle dezelfde totem. Het is mij ook niet gelukt vast te stellen van wie men zijn totem erft. Over dit onderwerp wenschte men eenvoudig niet te spreken. Het eenige, dat men kon of wilde vertellen, was, dat de totem overgeërfd kan worden van het familielid, wiens naam men te dragen krijgt. Vooral iemand, die de naam van zijn moedersbroer krijgt, zou het totemdier van zijn moeder niet mogen eten en in het algemeen zou men zich voor de totem van zijn moedersvader zeer in acht moeten nemen. In Napan beweerde men, dat een man de totem van zijn vader en een vrouw die van haar moeder erft en dat de menschen van één totem zich eenigszins verwant voelen. Zekerheid biedt echter m.i. ook deze bewering niet, die misschien telkens werd herhaald, omdat de informanten hadden uitgevonden, dat dit bericht mij bijzonder interesseerde. Bij de Noemforen wordt de totem patrilineaal vererfd. Misschien speelt bij de Waropeners de niet strikt unilaterale berekening van het *ruma*-lidmaatschap een rol. Ook als beschermdaemon schijnt de totem niet te fungeeren, want alleen van de zeearend wordt meegedeeld, dat hij de mannen bij het visschen de vangplaatsen aanwijst.

Het is echter niet de heele diersoort als zoodanig, die als sacraal wordt beschouwd. Een casuaris wordt bijv. niet met bijzondere reverentie bejegend, omdat hij een *ghori* is, zelfs niet door iemand, wiens eigen *ghori* hij is. Alleen die casuarissen zijn sacraal, welke op de een of andere wijze

¹⁾ Professor Wilken brengt de verschillende diervoorstellingen op voorouderbeelden en gebruiksvoorwerpen in de Geelvink-baai in verband met totemisme. G. A. Wilken, Iets over de Papoeas van de Geelvinksbai, Verspr. Geschr., deel IV, p. 114. Over verandering van menschen in dieren (en ook in pisang) zie TEKSTEN 137, 138, 139, 140. P. Wirz geeft m.i. in zijn artikel „Die totemistischen und sozialen Systeme in holländisch Neuguinea“ (T. B. G., LXXI, p. 30 sq.) een te hooge indruk van de beteekenis van het totemisme in de Geelvink-baai.

kenbaar maken, dat zij geen gewone dieren zijn, zooals alleen de bepaalde visch, waarin de *manduko* zich verandert, een sacraal dier is. Eerst moet uit de feiten blijken, dat men te doen heeft met een ongewoon dier. Dat blijkt bijv., doordat zulk een dier zich niet laat vangen, of zelfs de menschen aanvalt ¹⁾).

Op grond van deze overtuiging beschouwt men dus de krokodil als een ongevaarlijk wezen, dat men dan ook zonder vrees te lijf gaat. En brengt het dier de mensch een wond toe, dan is daarmee tevens het bewijs geleverd, dat de bewuste krokodil geen gewoon, maar een sacraal exemplaar was. Een sacraal wezen in casuarisgedaante hadden de jagers al wel eens ontmoet, want dit was gebleken uit het feit, dat het dier niet slechts wist te ontsnappen, maar zelfs een aanval had ondernomen. Daarentegen had men, zoo werd beweerd, nog nimmer een sacraal wezen in de gedaante van een schildpad gezien, omdat nimmer een schildpad was gevonden, die aan ervaren visschers wist te ontsnappen, en nog veel minder een schildpad, die gevaarlijke aanvallen deed.

Behalve deze direct sacrale dieren zijn er nog wel andere, welke verschillende menschen ongaarne eten. Zoo zijn er menschen, die geen grondhaai, andere, die geen sagolarven willen eten, maar dit berust dan niet direct op het feit, dat deze dieren sacraal zijn, maar dikwijls op persoonlijke voorkeur. Ook treft men tal van gevallen aan, waarin het eten van verschillende planten of dieren tijdelijk aan bepaalde personen verboden is. Zoo wordt aan iemand met open beenwonden het gebruik van zoete vruchten en bladeren ontraden, en dat van allerlei scherpe en bittere aanbevolen. Daardoor worden deze dieren, vruchten, bladeren enz. wel in verzwakte mate sacraal, maar dan toch in andere zin.

¹⁾ Bij de Australiërs van het Kimberley district onderscheidt zich de „conception totem” van de andere totems mede door het feit, dat niet elke vertegenwoordiger van de als totem beschouwde soort sacraal wordt geacht, maar uitsluitend het exemplaar dat op sacrale wijze „gevonden” werd. P. M. Kaberry, *Aboriginal woman*, p. 195.

ZEVENDE HOOFDSTUK

MYTHOLOGIE

DE MYTHE

Het woord *tina* beteekent zoowel „verhaal” als „handelwijze, manier van doen”. Het legt dus al direct een verband tusschen de zeden en gewoontes en de traditie, of op sacraal gebied tusschen de ritus en de mythe. Een mythe duidt men gewoonlijk aan als *tina garo*, oud verhaal, of ook wel kortweg *mio*, een woord, dat niet alleen beteekent „mythe”, maar ook „sacraal” en „mythisch” tegelijk. Een *mibino* bijv. is een vrouw uit de mythe, een mythische of sacrale vrouw.

De mythe is tevens *owa*, dans, omdat hij wordt „gedanst” als *muna* bij het doodenritueel, dan wel „gevierd” of „gezongen” als *rano* bij het levensritueel. En vooral juist in deze gedante of gezongen vorm is de *tina barwa*, het groote verhaal, of de *tina garo*, het oude verhaal, het sterkst sacraal. De poëtische redactie is tevens de meest sacraal-gevaarlijke. Een enkele maal is er ook wel eens een vrouw, die bezwaar maakt tegen het vertellen van een mythisch verhaal in proza-redactie, omdat zij bang is daarmee haar kind of een afwezig familielid in gevaar te brengen, maar als regel is iedereen bereid de verhalen in proza te vertellen, bij dag even goed als bij nacht.

Daarmee is allerminst gezegd, dat er dus bijzondere schroom bestaat tegen het opzeggen van mythische gezangen buiten het verband van de rite, maar toch bestaat hier een zekere grens. Terwijl bijv. niemand bezwaar maakte tegen de opname van de proza-redactie van het Serakokoi-verhaal, was er slechts één vrouw bereid de poëtische versie van dit verhaal te geven. De anderen achtten dit te gevaarlijk, te veel *mio*, sacraal.

De mythische gezangen kunnen worden verdeeld in mannenzangen (*rano*) en in vrouwenzangen, hetzij *ratora*, liederen door vrouwen gezongen bij geboorte en huwelijk, hetzij *muna*, liederen gezongen door vrouwen (en mannen) bij de doodenfeesten. *Rano*, *ratora*, en *muna* hebben alle drie een verschillende zangwijze¹⁾, maar zij behandelen voorzoover ons bekend is, dezelfde mythische stof.

¹⁾ Op verzoek van het Phonogramm Archiv te Berlijn werden de verschillende gezangen op wasrollen opgenomen, welke daar musicologisch bewerkt zullen worden.

In de *rano* onderscheidde men o.a.:

soitirano, gezongen bij het rondroeien van een bruidspaar of van een nieuwe prauw;

ghomindano, slavenliederen, gezongen bij raaktochten zoowel tijdens de tocht als bij het slavenfeest in huis;

amairano, morgenliederen, gezongen bij initiatiefeesten;

damadorano, liederen in het jongelingshuis, gezongen bij het initiatiefeest;

nuarano, handelsliederen, vooral gezongen in de prauw;

ramasasiri, kunstliederen, meestal in een vreemde taal, gezongen bij prauwreizen;

ratisara, liefdesliederen, gezongen in de prauw en in huis.

De laatste drie soorten worden ook door Christenen bij prauwreizen gezongen. In Napan verzekerde men, dat daar de lange *muna* zooals die in Kai bekend is, niet voorkomt. Men zong daar ook bij overlijden de *ratisara*. Napan kende ook het doodenritueel van Kai niet.

De *rano* worden in een soort canon gezongen (zie p. 328). Wat de bouw der liederen betreft, kan nog worden opgemerkt, dat bij de *rano* wordt gesproken van een *euo*, voet, basis, waaronder men waarschijnlijk moet verstaan het eerste stuk van de eerste strofe, die door de eene groep wordt ingezet ¹⁾. Men zou naast een *euo*, basis, ook verwachten een *uri*, top, maar navraag hierover leverde geen resultaat op.

De taal der mythische poëzie verschilt sterk van de gewone; zóó sterk, dat vrijwel niemand in staat was eenige opheldering te geven over de beteekenis dezer gezangen. Met hun eindeloze herhalingen, hun kunstmatige klankassociaties en wonderlijke woordcombinaties bleven zij dus voor ons vrijwel een gesloten boek ²⁾. In sommige gevallen is de beteekenis ook voor de Waropeners zelf duister, omdat er in een vreemde taal werd gezongen, bijv. in de taal van Ansoes op Japen, in het Windessisch, of zelfs in een taal der Binnenlandstammen van de Vogelkop. Gewoonlijk worden deze liederen ingevoerd door iemand, die eens een verre reis heeft gemaakt, of die de liederen van een ander heeft gehoord. De vreemde woorden worden dan meerendeels omgebouwd naar de eischen van het eigen klankstelsel en

¹⁾ Ook de Noemforen onderscheiden een *rwuri*, hoofd, *randak*, begin, of *widom* top, tegenover een *fuwar*, stam. F. J. F. van Hasselt, Numfoorsch woordenboek. Zie ook F. W. Hartweg, Das Lied von Manseren Mangundi, Ztschr. f. Eingeborenen-Sprachen, Deel XXIII, p. 47. De Tobrianders onderscheiden in sacrale formules: 1. *n'ula*, voet van een boom, stam, basis, oorsprong; 2. *tapwana*, lichaam; 3. *dogina*, kruin, einde. B. Malinowski, Argonauts of the Western Pacific, p. 433. ²⁾ Dichterlijke vervormingen zijn bijv. *rumboi*=*ruma*, huis; *auambinui*=*awini*, vrouwelijke *auo*; *aiwui*=*awo*, vloed.

aan bekende woorden uit de eigen taal geassocieerd, zoodat het geheel een vrijwel zinlooze klinkklank oplevert.

Hoewel dus zeer waarschijnlijk ook voor den Waropener zelf de meeste liederen niet vertaalbaar en verstaanbaar zijn, zou het toch onjuist zijn daaruit te concludeeren, dat hij geheel zinledige gezangen zingt. In de eerste plaats is de zang immers een stuk van het ritueel en als zoodanig verbonden met een bepaalde voorstellingswereld. Maar in de tweede plaats begrijpt men toch in zooverre iets van de inhoud, dat iedereen wel ten naaste bij weet waarover het gaat. Men kent immers de mythische onderwerpen ook in een proza-redactie, zooals ze 's avonds bij de haard door de ouden aan de jongen worden overgeleverd. Een naam, een woord, een vage aanduiding openbaart dus aan den danser veel van wat achter de onverstaanbare taal zelf verborgen blijft.

De sacrale taal hult de gestalten en bedoelingen in sluiers, maar deze sluiers zijn voor den Waropener zelf niet geheel en al ondoorzichtig. Maar vraagt men hem nu de taal der gezangen in klaar en duidelijk proza over te brengen, dan brengt men hem in geen geringe moeilijkheden. Hij kan en durft de sluiers niet wegnemen.

Het is hem daarom veel eenvoudiger om de mythische stof om te bouwen tot een proza-verhaal. Maar ook dan blijft er bij velen nog zooveel onklarheid bestaan, dat er van een vlot verhaal niet veel terecht komt. Dikwijls vervielen vooral oude vrouwen bij het vertellen toch weer in de poëtische trant. Eenige voorbeelden van de hybridische producten die op deze wijze ontstaan, zijn in de teksten opgenomen (173, 174, 175)¹). De proza verhalen hebben dan ook geen vaste standaardtekst. Elke verteller moet zijn verhaal uit eigen fantasie en herinnering opbouwen en daarom zijn er dan ook geen twee vertellers, die precies hetzelfde verhalen.

Deze onklarheid in de weergave van de mythische stof vindt haar reden niet in een geringe ontwikkeling der literaire vermogens, of in de verwardheid van de Waropensche denktrant, maar vloeit voort uit de typische aard van de mythe, die opzettelijk in mythische, geheimzinnige, poëtische taal is gefixeerd en overgeleverd.

Naar Waropensche opvatting is het dan ook onmogelijk hetzij de gezangen te begrijpen, hetzij ze te maken, tenzij men van tevoren de daartoe aangewezen medicijn heeft ingenomen. De ethnograaf staat dus bij het opnemen der poëzie voor geen geringe moeilijkheden. De gezangen bedoelen

¹) Tijdens het onderzoek werden ook een aantal gezangen opgenomen. Deze zijn echter niet afgedrukt, omdat noch de tekst, noch de vertaling duidelijk is. De tusschen haakjes geplaatste cijfers in dit hoofdstuk slaan op de nummers der tekstenverzameling.

juist niet klare taal te bieden en men heeft dus alle vrede met veranderingen, verschrijvingen enz., die bij het dictee vrijwel onvermijdelijk zijn; en men bewondert ze zelfs als bijzonder goed en poëtisch.

Het is niet gebleken, dat de mythische taal een ouder stadium van het Waropensch representeert, al is het op zichzelf zeer aannemelijk, dat ouderwetsche woorden, al dan niet verbasterd, in de poëzie te vinden zijn. Met opzet wordt klaarheid en duidelijkheid vermeden, want de duistere, ongewone vorm der taal op zichzelf werkt actief mee in het ritueel, zooals de sacrale formule de sacrale handeling ondersteunt. De mythische wezens zelf gebruiken, wanneer zij in de mythe optreden, een duistere en onbegrijpelijke taal. En het hoi, waarin de *sema* huizen, kan worden geopend door een mythisch „sesam-open-u”, door ieder die de formule kent (133, 134, 135). De zang bedoelt hetzelfde als het ritueel: activeering van het contact met de sacrale wereld, en juist daarom moet de poëtische taal anders zijn dan de profane. De meest werkzame categorieën van deze taal zijn de klankherhalingen en de klanksymboliek, welke de syntactische en morphologische taalregels overwoekeren.

Moeilijk te bepalen is ook in hoeverre de mythe van beeldspraak en raadseltaal als uitdrukkingsmiddel gebruik maakt. Slechts een jarenlang, intiem verkeer met de bevolking in al zijn geledingen zou dit punt kunnen ophelderen. Zendeling F. J. F. van Hasselt ging in de laatste jaren steeds meer overhellen tot de overtuiging, dat de Papoea's gaarne allerlei associaties, vooral ook van speelsche, sexueele aard verbinden aan tal van oogenschijnlijk zeer onschuldige woorden. Als voorbeeld gaf hij de overduidelijke associaties van sexueele aard, die schoolkinderen van beiderlei kunne bleken te verbinden aan het woord „schelp”, dat hij spelenderwijs op de kinderen had toegepast.

Al heeft het Waropensch dan ook geen speciale taaltaboes als het Noemfoorsche *sor*, toch gebruikt het ook wel eens beeldspraak en raadseltermen. De Tritonschelp is het beeld van het mannenhuis. De vrouwen worden in de mythe „vogeltjes” genoemd of „ronddwarrelende bladeren”; Kuriserai beschrijft het dooden van twee *sema* als „het uitslaan van die twee vuren”. De primaire incest wordt bedoeld, als verhaald wordt, dat een broer zijn beenen legt op de schoot van zijn zuster (85). Maar wanneer men met zijn interpretatie nog verder deze weg in wil slaan, moet er al heel gauw op de gis worden gereisd.

Mag men bijv. de moeder-zoon incest herkennen in het feit, dat de zoon de roode lendenschort van zijn moeder op de trappaal spijkert, vooral als in hetzelfde verband wordt medegedeeld, dat de zoon zijn moeder moet dooden, waarna uit haar lichaam de nieuwe samenleving ontstaat? Zit

er wellicht sexueele symboliek in een vrouwen naam als Wawitaburapi (Wand. = Vrouw Tritonschelp) of in de witte porceleinschelp, die zoo druk door vrouwen en meisjes als versiering wordt gebruikt en die de mythische wezens wenschen te bezitten (128)? Of in het feit, dat de initiandus bij het vinden van de hemelvrouw haar in haar oorhanger, of in het haarkokertje pijlt? Heeft de pisang waarop Mimiandaisei zoo verzot is (119) een sexueele beteekenis, vooral als wij weten, dat het mannelijk semen met pisangsap wordt vergeleken (4)? Of het doorhakken van een klapper boven jonggehuwden en het achtmaal pijlen in een klapperbast door den bruidegom? Een beslist antwoord durven wij op deze vragen niet geven, maar mogelijk en zelfs waarschijnlijk achten wij deze trek in de mythe zeer zeker.

Dat het in de mythe inderdaad meer gaat om het omsluiëren dan om het openbaren, blijkt ook weer uit de eigenaardige toepassing der benaming in de mythologie. Wanneer men in de gewone taal een eigen naam noemt, bedoelt men één bepaalde persoon. Is er bijv. in een gesprek sprake van een mijnheer Jansen, dan moeten spreker en hoorder één en dezelfde persoon bedoelen ¹⁾.

Reeds een vluchtige kennismaking met de Waropensche mythologie overtuigt den lezer van de gansch andere aanwending der benaming in deze mythische sfeer. Met eenzelfde mythische naam benoemt de eene verteller een zeil, een ander een mythischen voorouder, en een derde weer een totemdier, terwijl even goed in een ander verband aan datzelfde zeil, aan dienselfden mythischen voorouder en aan datzelfde totemdier weer totaal andere namen worden gegeven, welke laatste namen dan in nog weer andere verhalen weer op iets anders betrekking hebben. In twee kennelijk dezelfde verhalen heeft de held geheel verschillende namen en stamt hij van geheel verschillende ouderparen af, terwijl later deze zelfde ouderparen weer in een ander verband genoemd worden.

Zoo werd door verschillende vertellers meegedeeld, dat de moeder van Werani (87) de namen droeg van Nuai, Rakoi of Raimi. Die namen Nuai en Rakoi vindt men dan weer terug in de langere naam Nuawirakoi, dat is de naam van de moeder van de slang Siroei (24, 25, 26) ook genaamd Waisimaimuni of Wokui. Toch is er geen enkel bewijs voor de voor de hand liggende veronderstelling, dat dus Siroei = Werani. En nog sterker: de moeder van Siroei heet ook Motibai en Motibai is in een ander verhaal toch ook weer de dochter van Nuawirakoi.

In het algemeen kan men zeggen: het blijkt nooit duidelijk, dat de A uit

¹⁾ Zie over de functie van eigennamen O. Jespersen, *The philosophy of grammar*, p. 64 sq. Over het verband tusschen naam en ding J. Vendryes, *Le langage*, p. 216.

de eene mythe dezelfde is als de A uit een andere, en of men dus het beeld van deze figuur A uit de gegevens van beide mythen mag opbouwen. Of om een andere mogelijkheid te nemen: het blijkt niet, of de A uit de eene mythe dezelfde is als de B uit een andere, van wie precies hetzelfde wordt meegedeeld. Wanneer men de Waropeners de vraag stelt, of de twee A's van het eerste geval dan wel de A en de B van het tweede identiek zijn, antwoorden zij gewoonlijk ontkennend. Het is alsof iemand nu eens vertelt, dat David de man was die den reus Goliath versloeg, en dan weer de koperen slang welke door Mozes werd opgericht in de woestijn, of nog weer, dat David Goliath de naam was van den zoon van Adam en Eva.

Daaruit zou men de conclusie kunnen trekken, dat de Waropensche mythologie in groote disorder geraakt is, zoodat de menschen zelf in deze mythologische warwinkel de draad niet meer kunnen vinden, maar deze conclusie lijkt toch niet aanvaardbaar. De Waropeners zelf achten deze wijze van benaming in het minst niet verwarrend en aanvaarden haar als een vanzelfsprekend feit, zelfs wanneer hun aandacht daarop uitdrukkelijk gevestigd wordt.

Er blijft dus wel geen andere conclusie dan deze, dat het verschijnsel past in de mythologie. De benaming verricht in de mythische taal dus een andere functie dan in het gewone gesprek. Zij dient daar namelijk niet zoozeer om te specificceeren als wel om te kwalificeeren. De naam is eenvoudig een sacrale versiering, een sacraal epitheton ornans, waarmee men aangeeft, dat het benoemde wezen behoort tot de mythische wereld.

Om diezelfde reden geeft men ook zoo gaarne namen aan voorwerpen uit de naaste omgeving, aan het huis, aan het voor- en aan het achterhuis, aan de prauw, aan de voor- en aan de achterstevan, aan het net, aan de trom, aan de boog, aan de lans, kortom aan alles wat tegelijk ook een sacraal aspect heeft of kan hebben. En om diezelfde reden is er ook bijna nimmer volstreckte eenstemmigheid tusschen de informanten ten aanzien van de gewijde naam. Evenals de duistere taal van de mythe een exponent is van de sacrale waarde der riten, is de gewijde naam een essentieel deel van het gewijde wezen, een formule waarin de heiligheid van het benoemde voorwerp is uitgedrukt. Kent men zulk een naam, dan krijgt men daardoor ook macht over het benoemde ding.

Hieruit volgt, dat de mythische naam toch ook niet geheel willekeurig is. In de eerste plaats openbaart de naam, dat er sprake is van een mythisch wezen of voorwerp. De namen in de mythologie zijn dikwijls bijzonder zwierig en uit diverse leden samengesteld. Dikwijls zijn het dubbele namen, zooals Ghondumi Sisari, Rumboi Doramana, Ghorupi Warimadamai enz. Mythische paren dragen meestal klankmatig verwante namen zooals Roma-

niserai en zijn broer Faidaniserai, of Aka Weroroi en Fema Weroroi, de namen van twee *sema*. En in de tweede plaats geeft verwantschap van naam toch ook wel weer aan een zekere verwantschap van wezen, hetgeen bijv. duidelijk uitkomt in de initiatie-mythen. De gelijke naam bewijst wel geen identiteit, maar toch de mogelijkheid van associatie in de sacrale wereld.

Het mythisch tooneel doet dus denken aan een schimmenspel, waarin de schimmen telkens min of meer met elkander samenvallen, wel duidelijk van elkander te scheiden zijn naar hun afzonderlijke vorm, maar toch weer moeilijk te onderscheiden naar hun eigen wezen. Op deze wijze is de artistieke vormgeving en de literaire uitbeelding in de Waropensche mythologie in vaagheden blijven steken. Daar hebben de helden van het sacrale drama vrijwel geen eigen karakter en geen afzonderlijke persoonlijkheid, zooals bijv. in het Voor-Indische epos, waar de edele Arjuna geschilderd wordt als een gansch andere figuur dan de rechtvaardige Yuddhiṣṭhira of de geweldige Bhima. De Waropensche mythe is een verwarrende dans van namen. Voor de ethnologische analyse baart dit natuurlijk groote moeilijkheden.

Slechts enkele figuren beginnen in deze nevel vorm en gedaante aan te nemen. De woeste Aimeri, de verborgen vader en de goddelijke bedrieger Uri hebben wel eenigszins een eigen gestalte. Maar voor het overige verschillen de mythische figuren onderling even veel of even weinig als de starre, onwezenlijke voorouderbeelden van de Geelvink-baai.

Ook nog in een ander opzicht zou men de vergelijking met een schimmenspel kunnen doorvoeren, namelijk in het ontbreken van een historisch perspectief. Wie zoekt naar een chronologische volgorde in het mythisch gebeuren, komt bedrogen uit. Gewijde geschiedenis in de zin die wij aan dit woord toekennen, levert de mythe in geen geval. Volgens de eene mythe leefde aanvankelijk de vrouwelijke sexe in het bosch, en de mannelijke aan de zee. Door het varken geleid zouden toen de vrouwen de weg naar de mannen gevonden hebben (1, 2 enz.). Maar volgens een andere mythe is het de man, die de weg vindt naar het vrouwendorp en die daar voor het eerst de vrouwen vindt (82). En een derde mythe laat de samenleving voortkomen uit de dood der moeder (52, 53).

De chronologische, causale samenhang van het sacrale gebeuren is van weinig belang voor den Waropener. Het spel speelt zich af in een wereld zonder tijd, welke zich ongedeeld uitstrekt over verleden, heden en toekomst. De mythe plaatst het sacraal gebeuren in een grijs verleden, maar toch is de sacrale wereld zeer dichtbij. De stervenden van vandaag worden ook weer *inggoro*, voorouders, en ingelijfd in hun wereld. Men roept hen

na hun dood tegelijk met de voorouders uit het ver verleden aan om hulp bij het dagelijksche werk, bij de visscherij, bij de prauwvaart, bij de huizenbouw, bij de raak, enz. De voorouders blijven levendig belang stellen in de menschenwereld; zij maken zich boos, als hun nakomelingen hun inzettingen niet onderhouden; als zij zorgeloos omspringen met wat hun lief is geweest; als zij hun familie beschaamd maken door onbetaalde schulden te hebben; als zij onvoorzichtig zijn in de omgang met het heilige en de samenleving in gevaar brengen, bijv. door overtreding der sexueele taboes. Dan onthouden zij in toorn de menschen hun visch en werpen de prauwen van argelooze zeevaarders om. Dan straffen zij den mensch met ziekte in zijn persoon of in die zijner naaste verwanten, vooral die der kleine kinderen. Dat wil niet zeggen, dat de voorouders dus de rechtvaardige en onverbiddelijke rechters over goed en kwaad zijn. Aan zulk een bestraffing der zonden geloofte de Waropener niet.

De voorouders zijn als menschen van het verleden altijd eerbiedwaardige, oude menschen. En aangezien de mythe spreekt over deze verleden tijd, zijn de mythische personen meestal ook oud. In veel gevallen is de mythische sfeer reeds bepaald door de mededeeling, dat het gaat over een „oude man” of een „oude vrouw”, zelfs als er sprake blijkt te zijn van een initiandus. Wat zich in het historisch verleden afspeelde, wordt eenvoudig in de mythe geprojecteerd. De bekende Tidoreesche kapitein Amos, die in de laatste decennia der vorige eeuw Noord Nieuw-Guinea dikwijls bezocht, is volgens de Waropeners door niemand minder dan den goddelijken cultuurheros uit Tidore naar Nubuai gebracht, waar hij namens den Sultan van Tidore aan een clanhoofd de eertitel „sanadi” verleent (48).

De tijd trekt geen scherpe grenzen tusschen nu en gisteren in de mythe. Dat de mythische figuren met kanonnen en geweren worden bewapend, is daarom voor den Waropener in het geheel geen dwaas anachronisme. In een der nieuwere verhalen heet het, dat Sièn (Wand. = God) uit de hemel nederdaalt en den armen, hongerigen knaap (den initiandus) helpt aan een naaimachine en een koningsdochter.

Ook naar de plaats kent de mythische wereld geen grenzen. Tot deze wereld behoort het middenhuis, indien daar de rei der dansers rondgaat om de middenpaal. Toch is ook die sacrale wereld eindeloos ver weg. Wie dus in de mythe een verre reis maakt, van maanden of zelfs van jaren, is op weg naar deze wereld. Wie omgekeerd de vrouw gevonden heeft, maakt een zeer lange reis om in de eigen kampong terug te keeren. Door het bezoek aan deze wereld is de reiziger zoo sacraal geworden, dat de kookpotten waarin men voor hem wil koken, uit elkander barsten.

De mythische wereld is tegelijkertijd het bosch, of de berg Ghamusupedei

in het Kai-gebied, dan wel de berg Inggorosai aan de bovenloop van de Woisimi-rivier, of ook wel de hemel boven, waaruit de mythische voorouders nederdalen. Wie door een opwippende palmboom in de mythe de lucht in wordt geslingerd (4), komt even goed in de mythische wereld als de vliegende hemelvrouw, die naar de berg Ghamusupedei terugvliegt (72), of de *ghasaiwini* in haar droom. De vraag naar een definitieve localiseering van de mythische wereld verwekt groote verlegenheid en felle discussies bij de informanten.

De mythische wereld is dus tegelijkertijd de ver verwijderde wereld der oude menschen uit het verleden en de tegenwoordige van de jeugdige dansers en danseressen, die in het ritueel de mythe voortzetten. Het zijn twee werelden, die tegelijkertijd ver van elkaar verwijderd en dichtbij elkaar zijn. Die eigenaardige verhouding is niet kunstmatig geconstrueerd, maar gegroeid uit de werkelijke relatie van zang en dans.

Wie nu de mythe wil interpreteren, dient zich er wel van bewust te zijn, dat de ethnoloog daar geheel anders tegenover staat dan de geloovige. De ethnoloog zoekt in de mythe naar een uiteenzetting van de primitieve godsdienst. Door bezonnen analyse en nauwkeurige vergelijking tracht hij de figuur van den initiatiedemon bijv. op te bouwen en de initiatie functioneel met de mythe in verband te brengen. Hij zoekt naar de figuur van het Opperwezen, naar goddelijke bedriegers, enz. Voor den Waropener daarentegen is de mythe niet de omslachtige inkleeding van een bepaald geloofstuk, bijv. van het geloof aan een initiatiedemon, maar de zinvolle, sacrale dramatisering en verantwoording van het op dat moment bestaande ritueel. Hem interesseert niet een theologische uiteenzetting, een onbevooroordeelde beschouwing van het godsdienstig gebeuren. Hij beschouwt en analyseert de mythe niet, maar gelooft er in. De mythe zoekt niet naar eeuwige waarheden, maar zegt slechts, hoe een bepaalde godsdienstige of rituele handeling of een bepaalde overtuiging verband houdt met de sacrale wereld. Waarheid of onwaarheid, mogelijkheid of onmogelijkheid van de mythe zelf komt niet in geding, zoolang de godsdienstige werkelijkheid waarvan de mythe uitgaat, blijft bestaan.

Eerst wanneer de mythe wordt vastgelegd, of wanneer het ritueel zich plotseling wijzigt, kan het waarheidscriterium voor den Waroperer belangrijk worden. Dan kan ook eerst de godsdienstige twijfel aan de waarheid of aan de mogelijkheid van de mythe wakker worden. Zoo lang de practijk van de initiatie bestaat, waarin de initiandus wordt afgezonderd en in contact komt met de wereld der voorouders via een rituele dood om daarna als volwaardig stamlid een vrouw te kunnen trouwen — zoo lang is er ook zin en inhoud in de mythe, die verhaalt van de beproevingen

welke de jonge man in de andere wereld moet doorstaan om de hemelvrouw te veroveren. Vervalt echter de practijk dezer initiatie, terwijl terzelfder tijd de mythe literair wordt gefixeerd, dan wordt mettertijd ook de vraag naar de geloofwaardigheid en de waarheid zelve wakker. Een echte theologische interesse in de mythe ontstaat, wanneer de vraag naar de waarheid in de mythe opkomt.

De godsdienst der Waropeners verkeerde intusschen, zooals wij boven reeds uiteenzetten, in een eigenaardig stadium. Het initiatieritueel verloor zijn karakter van totale ceremonie en veranderde meer en meer in een potlatch-ritueel. Door de hiermee verbonden desintegratie verviel het sacrale mannenhuis. De mythen worden niet in dramatische vorm opgevoerd, doch uitsluitend gezongen. De duistere mythische taal werd een zelfstandig werkzaam onderdeel van het ritueel. Het is niet van belang, welke mythe gezongen wordt, maar dát dit geschiedt. Men danst niet wát men zingt, maar eenvoudig terwijl men zingt. De samenhang van mythe en rite is in de Waropensche godsdienst niet meer zoo innig, omdat de mythe nog grootendeels gefixeerd is op het vroegere initiatieritueel, terwijl de moderne rite vooral bedoelt statusverhooging van de aanzienlijke eerstgeborenen.

De deelnemers aan het ritueel voelen zich slechts in geringe mate officianten in een ritueel drama. De mythe is wel tevens *owa*, dans, maar steeds meer wordt de dans op zichzelf het essentieele en de zang eenvoudig begeleiding van de dans. De rij der dansers vormt de *ghoisaira*, zij vormen samen de slang, maar het besef, dat de kronkelende rij inderdaad de slang voorstelt, leeft niet. Wel is de slang ook in effigie aanwezig, zooals hij wordt voorgesteld door een onooglijke sagokoek. Maskers of beschilderingen zijn onbekend¹⁾.

Alleen in het Serakokoi-ritueel vonden wij een optreden van de mythische figuren van den goddelijken bedrieger en van den hemelvogel. Toch ligt het besef, dat de mythe kan worden opgevoerd den Geelvink-baai bewoner niet ver. Op p. 132 citeerden wij een bericht van den Zendeling van Balen, waarin een ceremonie wordt beschreven welke ongetwijfeld niets anders is dan de dramatisering van de in de Waropen als het verhaal van Roponggai en zijn strijd met Kirisi Aimeri bekende mythe. En toen in 1939 de Papoea's van Manokwari de feesten voor de geboorte van Prinses Irene wilden opluisteren, vertoonden zij een opvoering van deze zelfde mythe, en voorts die van den verborgen vader, ook in de Waropenstreek welbekend.

¹⁾ In de kampong Rowdi bij Manokwari werd door een zekere familie een masker gebruikt bij het huwelijk, een gewoonte, die men beweerde te hebben ontleend aan Ansoes op Japen, waarvan de voorvaderen dezer familie zouden afkomstig zijn.

Bij die gelegenheid had men ook veel moeite gedaan voor de uitbeelding van slangachtige initiatiemonsters.

De beperktheid van zijn dramatisering, de duisterheid van zijn taal en de vaagheid van zijn gestalten maken de Waropensche mythe een lastig object voor ethnologische interpretatie. Het complete mythenmateriaal waarop wij onze interpretatie bouwen, is met vertaling in een afzonderlijk deel van deze publicatie bijeen gebracht, zoodat de weg naar andere groepeerings en interpretatie van de Waropensche mythologie voor ieder is opengelaten.

HET OPPERWEZEN

De figuren van deze mythologie bezitten het vermogen zich eindelijk te deelen. Bijna elk wezen kan weer worden gesplitst in een tweehed, hetzij van broeders, hetzij van echtgenooten, hetzij van ouder en kind, waarvan dan de eenheid weer dikwijls in de verwantschap der namen tot uitdrukking wordt gebracht. Deze mythische groepeerings in paren beantwoordt ook aan de tegenstelling der paarsgewijze bijeengevoegde clans, die zich tot elkaar verhouden als kop en staart van de Tritonschelp, of ook als jongere en oudere broer. Naar aanleiding van de zware verplichtingen, die het raakbedrijf de vrouwen oplegt, vindt de splitsing van de oorspronkelijke clan plaats (176, 177). Even goed als elk wezen in twee nieuwe gesplitst kan worden, kan omgekeerd ook elk dubbelwezen weer in één worden samengevat.

In deze kringloop van telkens herhaalde deeling en weer-samenvatting der mythische figuren is tenslotte ook de voorstelling van het allereerste wezen gevangen. Het vraagstuk van een allereerste causa, van een werkelijk scheppend oerwezen, heeft de Waropeners nagenoeg niet geïnteresseerd, omdat zij voor het historische perspectief geen belangstelling koesterden en wetenschappelijke vragen hen slechts weinig boeiden. Het vraagstuk van een schepping uit het niets, van een allereerste oorsprong der materie, werd bij hen niet opgeworpen. Hen interesseerde het ontstaan van een grillige bocht in de kustlijn; van de willekeurige verdeeling van moeras en bosch, van bergen en laagten; het ontstaan van een ongewone maalstroom in een schijnbaar rustig voortstroomende rivier; de herkomst van groote steenen in het vaarwater; de oorzaak van de verspreiding van talloze, vriendelijke eilandjes midden in de zee, e.d.

De schepping is voor hen hoogstens een zekere ordening en verdeeling der dingen. Het ontstaan of de schepping van de sagopalm op zichzelf wordt door de mythe niet verklaard, wel de wonderlijke verspreiding van het sagoareaal (149). De nipahpalm komt eenvoudig van de bergen naar beneden rollen (152). De koenste bevassing van zulk ordenend scheppings-

werk kwam tot een figuur van een formeerder der heuvels. Deze heuvel-formeerder (*iyatana boirawa kua*, N.) zou volgens de informanten Manserendaki, de verborgen vader, zijn geweest.

In elke kampong vertelt men tal van verhalen, die op een of ander punt van deze ordenende, scheppende bezigheid der goddelijke wezens spreken. In veel gevallen zijn het echt plaatselijke verhalen over een steen, een gevaarlijke taboeplek in het bosch o.d. Een aantal ervan zijn in de bundel Teksten bijeengebracht onder het opschrift: aetiologische verhalen. Dat wil niet zeggen, dat andere verhalen niet aetiologisch kunnen zijn. Zoo wordt de verdeling der eilanden in de Geelvink-baai toegeschreven aan het optreden van den goddelijken bedrieger of van den verborgen vader. Vele van deze verhalen geven slechts wat men zou kunnen noemen mythische, locale topographie.

Waar het bevattingsvermogen omtrent zulk ordenend werk zich in het reusachtige begint te verliezen, staat de vage figuur van een Opperwezen. Principieel verricht ook dit Opperwezen geen ander scheppend werk dan de overige mythische figuren, die het een of ander geregeld, geordend of ingesteld hebben. Elke goddelijke figuur kan ondenkbaar groote afmetingen aannemen, zoo groot als bijv. de goddelijke bedrieger, van wien één ooghaar of één nagel een prauw kan doen omslaan (47), of zoo groot als de slang Roponggai, die een muil heeft zoo wijd als een middenhuis (38). Wat nog grooter is dan het grootste dat men zich kan denken, moet tenslotte wel uiterst vaag worden.

Op deze grens van het uiterst denkbare staat dan de Hemel. Deze voorstelling leeft het meest in het Napansche, waar men voor dit opperste wezen ook een eigen naam heeft, n.l. Naninggi. Ook in Kai is de hemel wel de verblijfplaats van bovennatuurlijke machten, maar daar schijnt de gedachte aan een afzonderlijk allerhoogste wezen toch minder duidelijk te zijn dan in het Napansche. Misschien hebben zich daar ook invloeden uit de Wandamensche en de Noemfoorsche sfeer doen gelden. Naninggi is kennelijk hetzelfde woord als Noemfoorsch Nanggi. Nanggi is volgens prof. Kern Austr. *langit*, hemel¹⁾.

De hemel is geassocieerd met de regen. In het Kaisch zegt men als het regent, *dora muna ghero*, de hemel slaat naar beneden. De Biakkers roepen Nanggi aan bij het regenmaken²⁾. Door heel de Geelvink-baai verbreid is de aanroeping van hemel en aarde (op Japen *rora* en *kakofa*) bij het afleggen van zeer zware en zuiveringseeden. In Napan betuigt men met een zeer

¹⁾ H. Kern, Verspr. Geschr., deel VI, p. 63. ²⁾ W. K. H. Feuilletau de Bruyn, Schouten en Padaido-eilanden, p. 102.

zware eed *maha doradoruna hua maha anawaini* — *tingguo*, bij de hemel boven en bij de aarde hier — het is waar¹⁾. Uit deze eedsformule blijkt nogmaals, dat tenslotte ook het Opperwezen, de Hemel, zelf een dubbel-figuur is van hemel en aarde. De hemel is ook de uiteindelijke bewaker en handhaver van de moraal. Als iemand blijft volharden in stelen of liegen, wordt hij gewaarschuwd met de woorden: *Naninggi iso auo*, N., de hemel zal je verwerpen.

De voorstelling, die men zich van het opperwezen maakt, aarzelt tusschen een persoon en een bovennatuurlijke macht (*mana*). In Weinami verklaarden verschillende informanten, dat de hemel een macht is, die zich op verschillende plaatsen als het ware samentrekt, bijv. in de *dama*, het jongelingshuis, en in de *masa*, de eerste middenpaal in het middenhuis, die den voorouder representeert. Voor het vertrek van een raak roept men hem aan: *Naninggi, asira andimasami! Anggidana andimawani amunggi*, hemel, aanschouw onze middenpaal hier! Tref onze vijanden, als wij hen op het spoor zijn.

Bijzonder merkwaardig is de verhouding tusschen den gepersonifieerden Hemelheer en de onpersoonlijke macht bij de Noemforen, aangeduid resp. als Nanggi en Nanek. „Nanggi” wordt ook wel „Nanek” genoemd”, aldus F. J. F. van Hasselt, „en „Nanek” is het Biaksche woord voor regen. Men denkt zich den regen dus wel heel nauw met „Nanggi” verbonden. De gebeden tot Nanggi zijn heel dikwijls om regen voor de droge velden”²⁾. Nanggi en Nanek worden niet scherp van elkaar onderscheiden, want Nanek wordt even goed aangesproken als Nanggi³⁾. Omgekeerd spreekt men van „iemand's Nanggi”, die sterker is dan de „Nanggi” van een ander⁴⁾. Noemfoorsche informanten deelden mij mede, dat men na een gebed Nanek als een bliksemstraal ziet neerdalen in een nieuwgebouwd jongelingshuis (*rum sêram*).

Hoewel het geloof aan een bovennatuurlijke macht in de Geelvink-baai niet sterk op de voorgrond treedt en uit de verkregen gegevens niet zoo uitvoerig kan worden geadstrueerd, lijdt het toch m.i. weinig twijfel, dat de verhouding tusschen Opperwezen en *mana* hier te vergelijken is met die van Brahman en Brahman in het oude Indië.

In de gedaante van andere mythische figuren komt deze vage Opperwezen-gestalte dichter bij de menschen, totdat zij tenslotte als een der

¹⁾ Waarschijnlijk slaat hierop de wichelformule, die wij op p. 236 vermeldden. Bij het wicelen met voorouderbeelden gaat men af op de bewegingen, die zij heeten te maken. Misschien mogen we denken aan occulte verschijnselen, zooals onze „tafel-dans”, e.d. ²⁾ F. J. F. van Hasselt, Iets over de Roem Seram en over Nanggi, T. B. G., deel LX, p. 113. Zie ook F. C. Kamma, Levend Heidendom, Tijdschr. v. Zendingsw. „Mededeelingen”, deel LXXXIII, p. 313. ³⁾ F. C. Kamma, loc. cit., p. 309. ⁴⁾ F. J. F. van Hasselt, loc. cit., p. 113.

cultuurheroën midden onder hen werkt en leeft. Eén van deze vage representanten van het Opperwezen meenen wij te herkennen in de helpende oude man of vrouw, die in verschillende mythen een belangrijke rol op de achtergrond vervult. Er wordt ons namelijk verteld, dat aanvankelijk de oervrouwen in het bosch vertoefden onder de bescherming van een oude vrouw en de oermannen aan de zee, onder de hoede van een ouden man, die een verblijfplaats heeft gevonden op de vliering in het middenhuis, in de hoogte dus, in de ruimte waarheen ook de huwelijksstrap voert en waar men de schedels der gestorven verwanten ophangt tijdens het doodenritueel (zie p. 131, noot 2). Belangrijk is in het raam der Waropensche mythologie nog, dat deze helpende oude dikwijls geen naam draagt, terwijl anders de vele namen het wezen der mythische personen vrijwel overdekken.

Deze hulpvaardige oude helpt de weg effenen, die beide sexen tot elkaar voert en verraadt den man de aanwezigheid der vrouw, of schenkt de vrouw een man (1, 82). Zij wijst den man, hoe hij de hemelvrouw kan vangen door haar kleed te stelen en te verbergen (75). Soms is er in deze mythe ook een Vrouw-Holle-motief verwerkt. De oude vrouw is bijv. de moeder van de schildpad (de schildpad is dikwijls een clanvoorouder, bijv. van de clans Pedei en Nuwuri in Nubuai; 12). Zij verzoekt de vrouwen schelpdieren te halen voor haar schildpad-zoon, maar de oudste zusters weigeren. Alleen de jongste der zusters wil haar deze dienst bewijzen, waarvoor zij als belooning de schildpad mag trouwen, die nu een man blijkt te zijn (113). In een ander verhaal kookt de oude vrouw een man op voor de dienstwillige jongste zuster uit de kookpot (201). De oude man, die bij de oermannen woont, verraadt hun niet alleen de aanwezigheid der vrouwen, maar leert hun ook het varken te eten en bewaakt hun rijkdommen (2).

Men stelt zich deze hulpvaardige oude man of vrouw dikwijls voor als een voorouderbeeld (*inggoro* of *nurawa*). Dit voorouderbeeld, Koghei geheten, werd door de familie der oervrouwen bewaard. Daarom werd het door Faidaniserai (56) of door Kuriserai (133) — dat is door den goddelijken bedrieger? — weggestolen en naar de menschen gebracht, die sedert dien ook hun voorouder raadplegen bij het vertrek van de raak. De lieden van Weinami houden Koghei en Warari voor de voorouders resp. van de oudste en van de jongste clan van hun dorp. Bij het wichelen gaven zij uitsluitel over het te verwachten resultaat van een raaktocht (14).

Nu is deze Koghei ongetwijfeld dezelfde als de mythische vrouw Kokowei, waarvan ons wordt meegedeeld, dat zij geen borsten had en als een man rondliep, weigerend vrouwenarbeid te verrichten. Deze Kokowei was een strijdbare vrouw, die in haar eentje op raak ging (182,183). Kokowei is met andere woorden een bisexueel wezen.

Zoals wij op p. 200 en 203 reeds uiteenzetten, concentreerde zich in Weinami het raakritueel vooral om de figuur van Kowei, die zijn menschen de weg wees en aan wie ook de gesnelde schedels werden aangeboden. De representant van het Opperwezen, de bisexueele figuur van Kowei (= Kokowei), is dus direct geassocieerd met het raakritueel. Hij is de voorvader, die in de eerste middenpaal van het huis, waaraan men de schedels der verslagen vijanden ophing, werd vereerd. En waarschijnlijk vinden we de naam van zijn Napanschen partner Warari weer terug in den Kaischen Gharaisimai, den initiatiedemon. De raak was waarschijnlijk oudtijds het belangrijkste stuk van het initiatieritueel van de *dama*. Ook de initiatiedemon was bisexueel.

Wanneer wij letten op de dubbelzijdigheid van het hoogste wezen, verbaast het ons ook weer niet in andere mythen te vernemen, dat de man die de hemelvrouwen wil trouwen, haar vindt onder de hoede van twee oude vrouwen, die met de ruggen tegen elkaar gegroeid zijn. Het is juist zijn opdracht dit dubbelwezen weer te splitsen door ze met het mes van elkaar te scheiden (65, 104). In één mythe wordt verteld, dat „grootvader” Waiseri, die het voorouderbeeld Kowei ophaalt, afstamt van een loerie (vogelsoort) en een slang (135).

DE GODDELIJKE BEDRIEGER

De voorstelling van het Opperwezen is in zekere zin voortgekomen uit een geestelijke kortsluiting. De voorstelling van steeds grooter, steeds meer omvattende dubbelwezens neemt tenslotte de vage vormen aan van een eindelooze, verafgelegen, allesomspannende hemel, die toch ook nog weer een mythisch tegenbeeld blijkt te hebben in de aarde zelf. Dit opperwezen is zoo vaag, dat het tenslotte ternauwernood meer als zelfstandig wezen gepersonifieerd kan worden. Verkleint men de afstand tusschen de twee partners van het dubbelgeslachtelijk wezen, dan wordt het beeld steeds scherper. De vage gestalte van een hulpvaardige oude vrouw of man wordt tenslotte de vrij scherp omlinjde god van de raak, wiens beeltenis in Weinami vereering ontving en daar was samengevallen met den clanvoorouder zelf. Het zou niet geheel en al juist zijn te verklaren, dat de Weinamische Kowei volkomen identiek is met het opperwezen, maar het zou toch ook niet juist zijn beider eenheid van wezen te ontkennen.

Terwijl eenerzijds de uiteindelijke eenheid van het dubbelwezen gepersonifieerd is in het opperwezen, vindt anderzijds de dubbelzinnigheid haar duidelijkste uitdrukking in de figuur van den goddelijken bedrieger. Zoals de figuur van het Opperwezen kan worden verkleind en verscherpt tot die van een voorouderbeeld Koghei, kan omgekeerd ook de figuur van den

goddelijken bedrieger worden vergroot, totdat beiden tenslotte ternauwernood meer van elkaar te onderscheiden zijn. Men kan deze, en ook de meeste andere mythische figuren, die tenslotte alle in zekere zin dubbelzinnig zijn, niet teekenen met scherpe en onveranderlijke contouren.

Het is om deze redenen zeer begrijpelijk, dat de in de geheele Geelvinkbaai zoo bekende en populaire figuur van den goddelijken bedrieger Uri door de Ambonneesche goeroes wel wordt beschouwd als dé god der Papoea's. Hij leeft in de fantasie als een reusachtig groot wezen; op Japen zegt men: Zóó groot, dat de diepste zee hem slechts tot aan de knie reikt; in Napan zegt men: Zóó groot, dat één van zijn oogharen of van zijn hoofdharen of één van zijn vingernagels al een te zware vracht is voor een prauw (47). Hij is niet alleen even ondenkbaar groot als het opperwezen, maar de gepersonifieerde dubbelzijdigheid hiervan.

Gewoonlijk is hij een oudere en een jongere broer, volgens de Weinamiërs bovendien een slang, die ook in een vogel kan veranderen. Uri is zoo sacraal, dat men hem slechts met tal van namen durft aanduiden, maar (zoo zeggen de menschen van het eiland Nau) liefst niet met de naam Uri (= achterkant), omdat hij dan boos zou worden. Als broederpaar heet de oudste dikwijls Noi, Mamberanoi, Fai, Faisai, Faisai Kukuri en de jongste Uri, Kurupaisai, Kuri, Paisai, Noi. De gelijkheid der namen bewijst reeds de wezensgelijkheid. De Noemforen noemen hem Uri en Faisei.

Uri is de bedriegersfiguur uit de Waropensche mythologie, geheel volgens het orthodoxe beeld, dat ons is geteekend door prof. de Josselin de Jong: een „combinatie van het lachwekkend-laag-bij-de-grondsche en het sluw boosaardige”¹⁾. Om zijn snaaksche invallen en kluchtige grollen is hij even populair als onze Tjil Uilenspiegel (73), maar daarmee jaagt hij ook zijn ouderen broer uit Papoea-land. Hij maakt hem namelijk wijs, dat hij de huid van zijn moeder als trommelvel kan gebruiken (47). Toen de oudste broer eindelijk boos wegliep bij den jongsten op de berg Inggorosai (= Voorouderberg) aan de bovenloop van de Woisimi in de Wandambaai, nam hij tevens de inspiratie en het vermogen tot hooger cultuur met zich mede. Hij reisde weg in Noord-Westelijke richting naar het land der *Ande*, der vreemdelingen, dus naar de Europeanen, Ternatanen, Amboneezen, enz., wier vader hij werd en aan wie hij de kleeren gaf, die hij uit Papoea-land had meegenomen (47). Hij bracht uit Tidore den kapitein

¹⁾ J. P. B. de Josselin de Jong, De oorsprong van den goddelijken bedrieger, Meded. Kon. Ak. v. Wetensch., afd. Letterk., deel 86, serie B, No. 1, p. 3. In zijn colleges aan de Leidsche Universiteit constateerde professor de Josselin de Jong een samenhang van opperwezen, mana, ritueel, goddelijken bedrieger en classificatie waarvan wij in deze paragrafen uitgingen.

Amos aan, die een clanhoofd in Nubuai de eertitel „sanadi” verleende (49).

De jongste broer is achtergebleven en werd de stamvader der Papoea's. Tenslotte heeft hij echter toch het gelag moeten betalen voor zijn schelmenstreken en werd hij zelf het slachtoffer van een ruwe grap, toen de menschen hem wijs maakten, dat ze hem de lever uit zijn achterste konden trekken om die op te eten. Maar die grap komt dan, wel te verstaan, niet op rekening van de Waropeners, maar van de onbeschaafde Binnenlanders (47, 48).

In zijn doodsstrijd heeft de reus stuiptrekkend allerlei kleine eilanden losgetrapt, die uit het achterland waar hij stierf (het eiland Koeroedoe), naar beneden zijn komen drijven en hier en daar zijn komen vast te liggen. Het eiland Nusariwe (*nusa raiwa*, drijvend eiland) bij Weinami is door Amaponi en Romaniserai, de voorouders van dit dorp aangehaald met een aantal mythische bewoners en dieren er op en op zijn huidige plaats vastgelegd (8, 9, 10, 70).

Dat ook deze dubbelfiguur niet geheel blijft staan buiten de oppositie man-vrouw, ligt voor de hand. In het Serakokoi-ritueel heet Mimiandesei (de verlaten vrouw van Serakokoi) o.a. ook Kukuraighei en Inuriwanderi. Met de laatste naam duidt men ook de moeder of de vrouw van den goddelijken initiandus aan. De namen Kukuraighei en Inuriwanderi slaan volgens de informanten inderdaad op den goddelijken bedrieger. Het eigenaardige schijngevecht, dat bij de Inurisaira in dit ritueel wordt opgevoerd, heeft ook weer betrekking op Uri. Het is helaas niet gebleken op welke episode uit de mythe deze opvoering betrekking moet hebben. Wil men wellicht zeggen, dat de geëerde doode evenals Uri slechts door bedrog gevallen is en dat hij ook feitelijk nog leeft?

Hoe nauw Uri met de vrouwelijke sexe geassocieerd is, bewijst ook weer de verklaring der informanten, dat hij een echte vrouwengek is. Aan van Hasselt danken wij een duidelijke schildering van Uri naar Noemfoorsche opvattingen. „Deze Uri is een eenigszins mythische persoonlijkheid. De verhalen omtrent hem zijn half *kakō fei n* (fabel) en half *kaka j i k* (legende). Hij wordt beschreven als een ontzaglijke reus. Maar vooral is hij populair wgens zijn leugens. In dezen vertoont hij wel de type van den Papoea.

„Van hem hoorde ik vertellen, dat toen Mangundi, de schepper der Papoea's hen verliet, omdat ze hem niet meer vertrouwden, deze in zijn plaats Uri aanstelde. Aan Uri ontbrak de wondermacht van Mangundi. Om toch invloed zich te verzekeren onder de Papoea's leerde hij hun de feesten en gaf hun sieraden.

„Behalve door zijn leugens, is hij ook bekend door zijne hartstocht voor vrouwen. Aan zijne beschrijving ontbreekt dan ook niet een abnormaal

grootte penis. Overal, waar hij kwam, vroeg hij zich eene der dochteren des lands tot vrouw. Gaf men hem er eene, dan schoot hij met een pijltje, gemaakt van den nerf der sago-palmbladen. Dit pijltje nog groen en frisch ontwikkelde zich tot een sagobosch. Gaf men hem geene vrouw, dan schoot hij ook met zulk een pijl, doch dat was dor en geen sagobosch ontstond" 1).

Zijn bedrieglijke aard is een regelrecht uitvloeisel van zijn eigenaardige tusschenpositie tusschen hemel en aarde, waardoor hij een echt dubbelzinnig wezen werd. In zijn wezen speelt zich de strijd af tusschen den jongeren en den ouderen broer, van wie de één meer de goede en de andere de kwade is. Dat is de strijd tusschen de gekoppelde clans, die als kop en staart van de Tritonschelp in nimmer opgeloste rivaliteit leven, terwijl zij elkaar toch als broeders bestaan. Slechts door bedrog kan de eene clan het winnen van de andere, zooals ook Uri slechts door bedrog zijn ouderen broer kon overtroeven om zelf ook slechts weer door list overmand te kunnen worden.

Voor den geloovigen Heiden is hij tegelijkertijd een lach- en een schrikwekkende figuur. In de vereering van dezen ruwen, goddelijken grappenmaker spreekt ook het besef van 's menschen kleinheid. Het gewone leven met zijn onverwachte ziektes, zijn tragische sterfgevallen, zijn gevaren en moeiten levert het dagelijksch bewijs van de grilligheid der hoogere machten, die met den mensch en zijn verlangens hun spel spelen.

AIMERI EN ZIJN STRIJD MET DE SLANG ROPONGGAI

Een andere cultuurheros is Aimeri of ook weer als dubbelwezen Kirisi Aimeri. Evenals Uri is ook dit dubbelwezen deels goed, deels slecht. Het gevaarlijke aspect overheerscht echter. Dat ook Kirisi weer een slang is ligt dus geheel in de lijn. Terwijl namelijk Kirisi en Aimeri eens aan het jagen waren, vonden zij een paar eieren, die later bleken van een slang te zijn. Door bij vergissing van deze eieren te drinken veranderde Kirisi in een slang, en dat wel in een slang, die geld kon spugen. Evenals de oudste broer van den goddelijken bedrieger en verschillende andere mythische figuren, is ook Kirisi met een schip naar Vreemdelingenland vertrokken (36) 2).

1) F. J. F. van Hasselt, Nuforsche fabelen en vertellingen, B.T.L.V., deel LXI, p. 58r. 2) De beteekenis en de functie van de slang in een primitieve godsdienst vindt men behandeld door G. W. Locher, *The serpent in Kwakiutl religion*. De slang wordt daar ook geteekend als bezitter van rijkdommen. Dat ook de Waropensche slang deze trek vertoont, staat in verband met het potlatchkarakter der feesten. De feestgever wordt inderdaad rijk. De menschen, die de slang verzorgen, krijgen daardoor rijkdommen en zingen tot zijn eer op de *saira* de *amairano*, morgenzang (51). De slangen bezitten ook medicijn tegen ziektes (167). Bij Manokwari toonde men een steen, waaronder een slang moet huizen, die daar een grootte schat bewaart. Een houten beeld van deze slang had de vorm van een naga.

Een van de belangrijkste daden van Kirisi Aimeri is zijn strijd met de slang Roponggai en de daaraan verbonden invoering van het *munaba*-ritueel Roponggai is een reusachtig groote slang, zoo groot als een ijzerhoutboom en met een muil grooter dan de middenruimte van een huis (33). In het achterland aan de bovenloop van de Woisimi in de Wandamen-baai ligt hij op de loer om de menschen te verslinden, die ten einde raad zich tenslotte zijn gaan verspreiden en Noemfoor zijn gaan bewonen. Dat is de verklaring van de verwantschap, die men ontdekt tusschen de Noemfoorsche en de Waropenische gewoonten ¹⁾).

Slechts twee menschen blijven er in de kampong achter, n.l. Kirisi en zijn moeder, of Kirisi en een oude vrouw (de oude vrouw = het opperwezen?). Beiden stellen zich op in hun huis en weten de slang tenslotte met een list te doden door hem heet water en gloeiende steenen in de muil te werpen, als hij die openspert om hen te verslinden. Roponggai verandert nu in een prauw, waarin Kirisi en zijn moeder op reis gaan naar het eiland Noemfoor om daar het bericht van hun overwinning bekend te maken (33, 34, 38).

Voor het overige wordt ons Aimeri geschilderd als een door allen verafschuwde woesteling, een wezen dat iedereen geweld aandoet en overal door zijn strijdlust overlast veroorzaakt. In zijn prauw Ghondumi (Ghorumi is ook de naam van een mythisch zeedier) of Ghondumi Sisari trekt hij langs alle dorpen aan de kusten van de Geelvink-baai, speciaal die aan de Oostkust en aan de Zuidkust van het eiland Japen. Van de Woisimi is hij vertrokken met het vuur, dat hij echter niet tot achter in Waropen Kai kon brengen, omdat het reeds halverwege bij Weinami is uitgedoofd. Op zijn verdere reizen heeft hij toen zijn visch rauw moeten verslinden (37). Hij is zoo verzot op palmwijn, dat hij een kreek bij Waren geheel heeft leeggetapt (40).

Daar, bij Waren, heeft hij ook de rivier opengelegd om Aighei Dorai (hemelvrouw) en Aighei Ghafai (maanvrouw), die daar in het Binnenland bij de hemelberg Ghamusupedei woonden, te vangen. Volgens sommigen is Dorai zijn moedersbroersdochter, dus zijn wettige potentieele echtgenoot, volgens anderen heeft hij incest met haar gepleegd (42), of wel heeft Aighei Dorai zich zelf aan Aimeri aangeboden, toen deze Umái Siriwini (ster Siriwini) verkoos, de vrouw, die in de kalebas op de zee rond is gaan drijven (42; zie ook p. 333). Zelfs zijn eigen dochter was voor zijn amoureuze neigingen niet veilig (36, 44).

Het ligt geheel in de lijn van deze incestueuze verbintenissen, dat volgens

¹⁾ J. A. van Balen, Windèsische verhalen, B.T.L.V., deel LXX, p. 504.

andere mythen de twee vrouwen zich met hun vader terugtrokken, waarna Aimeri in blinde woede hun huis verwoestte en de huispalen uit de grond trok. In zijn opwinding gooide hij zijn geweer weg in een kreek, die nog steeds daarnaar genoemd is (40, 43). Sporen van de jacht op de vrouwen bij Waren vindt men nog in twee steenen bij het dorp Marierotoe op Japen, die in Aimeri's reusachtige prauw zijn blijven vastzitten, toen hij de Warenrivier oproeide (41). In een andere steen herkent men de palmwijnkalebas (41) en de haarkam, die hij van zich af heeft geslingerd (45, 40) ¹).

Nauw verbonden is hij ook met de Auo, die zijn raakgezellen zijn (40). Ook vertelt ons een mythe, dat de slang, die de vrouw van den goddelijken initiandus verkrachtte, in het vuur veranderde in een Auo, Aimeri geheeten, terwijl de initiandus zelf veranderde in een paradijsvogel (99).

Regelrecht aan zijn overwinning op de slang Roponggai verbindt men dan de instelling van het doodenritueel. De vraag naar de herkomst van het *munaba*-ritueel werd eenvoudig beantwoord met het verhaal van zijn strijd met Roponggai (34). Aimeri is met de eerste doode van de Woisimi komen aanroeien, overal trachtend een huis te vinden waar men hem de gelegenheid wilde geven het ritueel voor zijn doode uit te voeren. In alle dorpen weigerde men. Eerst in Kai vond hij de menschen van het huis Manieghasi (in Nubuai?) bereid hem toe te laten. Dit is de verklaring van het afwijkende doodenritueel in Kai en op het eiland Japen, waar men (anders dan in het Napansche) gewoon was de dooden te mummificeeren (37, 38) ²).

Wie nu Aimeri precies is en welke plaats hij in het pantheon moet innemen, is niet zoo gemakkelijk uit te maken. Naar wij beneden nader zullen uiteenzetten is er een zeker verband tusschen de slang Aimeri en de slang Roponggai. De hemelbestormende, krijgsvruchtige Auo is in elk geval een figuur van de dood, die het gevaarlijke, incestueuze huwelijk wil sluiten. Dat hij voortdurend in zijn prauw rondvaart vindt wellicht zijn verklaring in het feit, dat hij één is met deze prauw Ghondumi (Ghorumi is ook de naam van een mythische bruinvisch) zooals ook Roponggai in een prauw veranderde. Hij is wel de bestrijder en overwinnaar van de dood, maar tevens de dood zelf, zooals ook Roponggai zelf zal blijken te zijn de gevaarlijke initiatiedemon en tevens de initiandus zelf. Leven en dood zijn in de Waropensche mythologie even dubbelzinnig als de goddelijke bedrieger zelf. Treffend is, dat Aimeri ook het vuur niet verder kon brengen dan halverwege het Waropengebied. Roponggai is de initiatiedemon in zijn schrikbaar aspect die door den initiandus Aimeri, bijgestaan door de

¹) Men verzekerde, dat deze kam eigenlijk ook een strijderskam was geweest. Zie p. 147. ²) Volgens nummer 39 werd het doodenritueel ingesteld door Anirei, die ook de beide voorouderbeelden Kowei en Warari meebracht naar Napan.

oude vrouw wordt verslagen. Aimeri is tenslotte echter ook weer één met Roponggai. Beiden zijn slangen. En Aimeri vaart weg in de in een prauw veranderde Roponggai.

Over het raakritueel waren uiteraard slechts mondelinge (en dus gebrekkige) inlichtingen te verkrijgen. Zeer waarschijnlijk zouden meer gedetailleerde gegevens hierover ook de figuur van Aimeri beter verstaanbaar hebben gemaakt, die toch immers ook als onvermoeid raakganger wordt beschreven. Het raakritueel is vroeger een gewoon kosmisch ritueel geweest, zooals reeds blijkt uit de plaats van Koghei¹⁾.

Zeer waarschijnlijk is de strijd van Kirisi Aimeri met Roponggai tevens de strijd van dag en nacht, of de strijd van hemel en aarde, het kritisch moment waarop de hemelvogel zijn onder-water-gedaante aflegt. Het huis waarin Kirisi vertoeft is de hemel. Bij de Biakkers heet het, dat de jongen in zijn strijd met de verslindende slang in een huis met zeven platformen woont, waarbij hij telkens voor de slang terugwijkt naar een hoogere verdieping. Zulk een huis met platforms wordt ook opgericht, wanneer men de hemel aanroept bij langdurige droogte²⁾. Het heete water is het water van de hemel zelf, waarmee de aanval op de hemel wordt afgeslagen, zooals ook de maan de menschen met water wegspoelt, wanneer zij die naar beneden willen halen (140). De bamboe wordt in het ritueel dikwijls gebruikt om het hemelwater te bevatten. De heete steenen (*wai*) die Aimeri in de open muil van Roponggai gooit, zijn wellicht de wolken, of „hemelsteen” (*dorawai*) zooals de Waropener die noemt. De strijd van Aimeri en Roponggai is dus tevens de strijd van de donkere onderwereld tegen de vurige, heete hemel. Het vuur van de dag moet de duisternis van de nacht overwinnen, waartoe men ook op dit oogenblik bij de *saira* met fakkels danst (zie p. 143) en alle feitelijke ceremoniën op dit kritisch moment opvoert.

Als echte middenfiguur tusschen leven en dood, bestrijder van den demon der duisternis en der initiatie, maar tevens als belager der hemelvrouwen, kon Aimeri het vuur niet verder brengen dan Weinami. Hij is de schrikwekkende, die overal en altijd vecht en die daarom door iedereen wordt geschuwd, evenals Roponggai. Eerst na de initiatie kan de initiandus weer tot de geregelde samenleving terugkeeren, nu niet langer een eenzame en door allen geschuwde zwerver, geïsoleerd van de samenleving, maar opgenomen als volwaardig stamlid. Merkwaardig is nog, dat bij raaktochten bijna altijd de tijd van het eerste ochtendgrauwen wordt beschouwd als het gunstigste moment voor de aanval. Dat de keuze van dit moment geheel toeval

¹⁾ Over het verband tusschen raak en doodenritueel zie verder p. 285. ²⁾ W. K. H. Feuilletau de Bruyn, Schouten en Padaido-eilanden, p. 100.

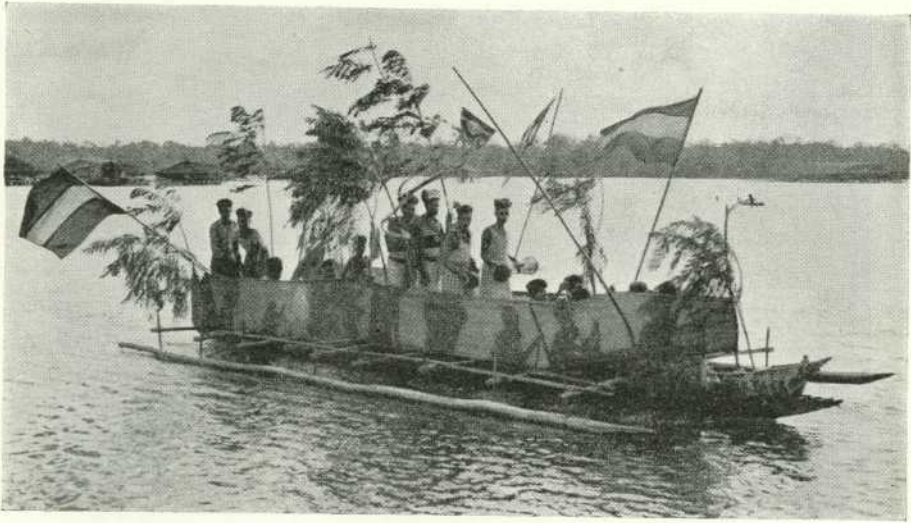
was, lijkt zeer onwaarschijnlijk, hoewel men volgens de informanten ook wel elk ander oogenblik had kunnen kiezen. Dat gebeurde intusschen vrijwel nimmer.

DE HEMELVOGEL, MANIEGHASI EN DE MYTHE VAN SERAKOKOI

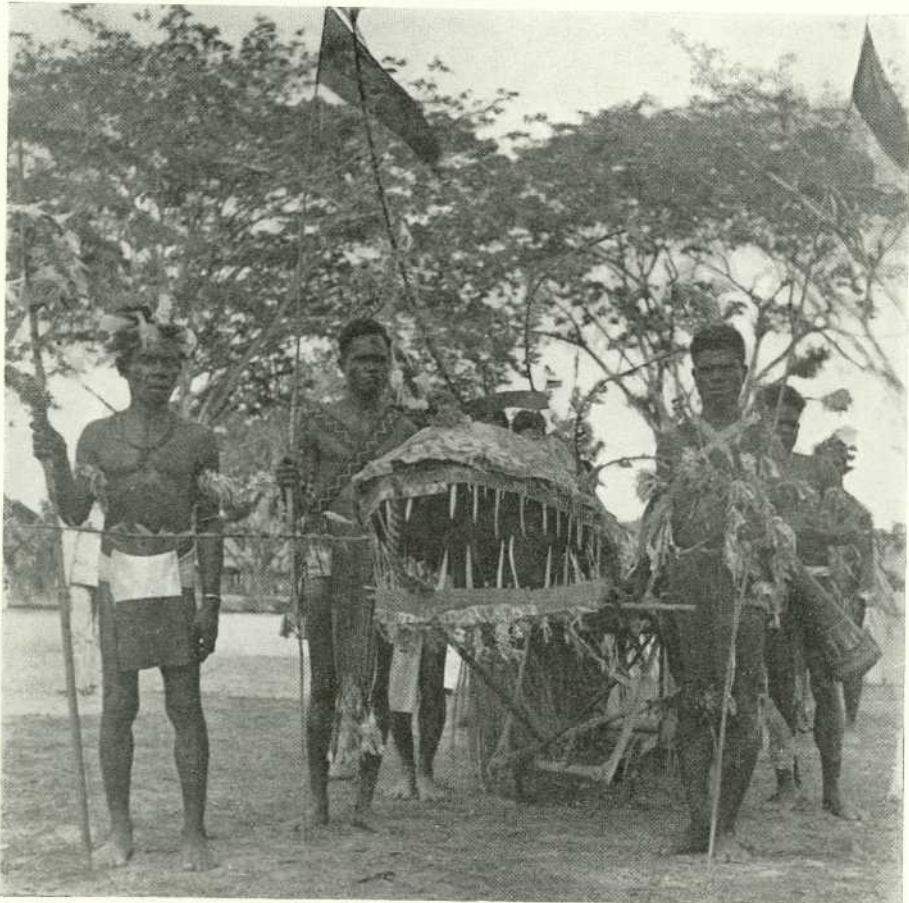
Naast de meer schrikwekkende, met de donkerheid en de dood geassocieerde figuren treedt de hemelvogel in deze mythologie eenigszins op de achtergrond. Dat Manieghasi inderdaad de hemelvogel is, blijkt uit de directe mededeelingen der informanten, volgens welke hij bij het vallen van de nacht de gestalte aanneemt van een waterdier, een visch bijv., dikwijls de vleugelrog, om bij het aanbreken van de dag weer als vogel te herrijzen, meestal als de zeearend. Men beschouwt Manieghasi als het clanhoofd van alle zeearenden van wie er gewoonlijk wel een exemplaar ergens in de omgeving van de kampong bij de zee te vinden is, die zijn gezellen zijn. In Weinami deelde men mede, dat Manieghasi 's nachts meestal de gedaante aanneemt van een hamerhaai (Sawai) of van een vleugelrog (Manofu), die wij beiden als sterrebeelden terug kunnen vinden aan de nachthemel. Vooral het sterrebeeld Sawai speelt een belangrijke rol in de reguleering van de moessons en de planttijden en voor de vaststelling van de geschikte tijd voor de groote reizen.

Dit wil niet zeggen, dat de Waropeners een bijzonder groote eerbied toonen voor de zeearenden, die zij in hun gebied vinden. Hoogstens zullen zij deze vogels niet graag storen, omdat altijd de mogelijkheid bestaat, dat men met een sacraal wezen te doen heeft. Maar voor het overige behoort Manieghasi in zijn dubbele gedaante niet tot de profane, maar tot de sacrale wereld, waar nu eenmaal een andere wetmatigheid heerscht en andere mogelijkheden bestaan dan in de profane.

Wat nu de mythologie meedeelt over Manieghasi komt neer op het volgende: Een man wil zijn vrouw verdoen, omdat hij haar verdenkt van ontrouw, of omdat zij zijn eerste vrouw heeft gedood. Gebonden, of opgesloten in een mand, dan wel in een *dama*, jongelingshuis, wordt zij op zee achtergelaten, maar haar broer heeft het zoo weten in te richten, dat zij toch nog het strand kan bereiken, waar zij eenzaam achter blijft. Zij verkeert in een beklagenswaardige toestand: haar lendendoek is zij kwijt geraakt en de vogels bevuilen haar. Zij is zwanger en krijgt nu twee kinderen, de één is een mensch en de ander een vogel. Het menschelijk kind gaat terug naar zijn vader. De vogel, die tevergeefs probeert het daar weer weg te halen, moet onverrichterzake terugkeeren naar de andere wereld waar de vrouw ver-



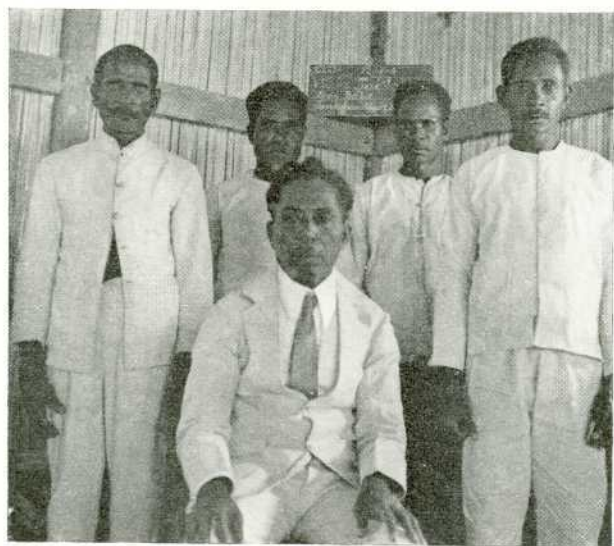
56. De omheinde prauw met triomftakken



57. Opvoering van de mythe van Roponggai door lieden van Roon



58. School in Napan



59. Kerkeraad van Napan

toeft. Of wel: de moeder krijgt één kind, dat zichzelf in een vogel kan veranderen.

De vogel moet het voedsel waarvan zij leven, bij elkaar stelen door de visscherslieden hun visch af te kapen (102). Ook vangt de vogel slaven voor zijn moeder (103). De vogelmensch trouwt met de jongste van drie meisjes, die hem aanvankelijk om zijn uiterlijk hebben bespot en krijgt bij haar een kind, dat de naam draagt van den vader van zijn moeder. Onder de menschen wil de vogel echter niet blijven. Hij is zoo sacraal, dat de kookpotten, waarin men eten voor hem wil bereiden, uit elkaar barsten (104).

Aangezien zijn moeder geen vuur heeft, gaat de vogel dit voor haar halen bij de twee oude vrouwen, die reeds blijkens haar namen (Andebami en Rofobimbami) weer een paar vormen. Hij draagt haar beiden met haar huis in zijn pooten naar zijn moeder toe, nadat gebleken is, dat de beide oude vrouwen zijn moedersmoeders zijn (102). Waarschijnlijk mogen wij in deze beide oude vrouwen weer de hemelvrouwen herkennen, de vrouwen uit de maan, van wie een andere mythe vertelt, dat zij daar het vuur bewaarden, waarvandaan het door één dier vrouwen naar de aarde is overgebracht (197)¹).

Nu zagen wij Manieghasi in het Serakokoi-ritueel optreden als een oude man (dat is dus: als een mythisch wezen) die voedsel rooft bij de menschen (zie p. 286). Dat is een van de in deze godsdienst zeldzame gevallen waarin episodes uit de mythe worden gedramatiseerd.

Zoo komt vanzelf de vraag op, welk verband er dus kan bestaan tusschen de mythe van Manieghasi en die van Serakokoi. De naam der in zee geworpen vrouw is ook die van Mimiandaisei, de verlaten vrouw van Serakokoi. Dezelfde naam is echter in een andere mythe ook weer die van de vrouw van den goddelijken initiandus (104), zoodat we uit de overeenkomst in naam niet direct mogen concludeeren, dat Serakokoi's vrouw de moeder van de hemelvogel is.

De Serakokoi-mythe verhaalt ons, dat Serakokoi met zijn vrouw Mimiandaisei (*mimi*, reduplicatie van *mi*, sacraal?) overal heen vaart, omdat zij zwanger is en belust op pisang. Terwijl Mimiandaisei ergens op het strand een bad gaat nemen, wordt zij overvallen door een Auo, die haar vastgrijpt

¹) In dit verband vermelden wij het merkwaardige verhaal, dat bij de Kiwai en in de Torres Strait gevonden wordt. Daar is het ook een met de Waropensche *auo* te vergelijken wezen, dat de vrouw bij haar man weet te verdringen (zooals in het Serakokoi-verhaal dus). De vrouw blijft eenzaam achter en brengt een zeearend ter wereld, die zijn moeder vuur en water aanbrengt, en die tenslotte ook weer de hereniging van den man en zijn vrouw bewerkstelligt, waarna de indringster verslagen wordt. Reports Cambridge Anthropol. Exp. to Torres Straits, deel V, p. 25; G. Landtman, The folktales of the Kiwai Papuans, p. 225.

en haar de oogen dichtplakt met hars en zich dan uitgeeft voor Mimiandesei zelf, wier zwangerschap zij tracht na te bootsen door een kookpot in te slikken.

Eenzaam blijft Mimiandesei achter. Zij krijgt een kind, dat evenals de menschelijke broeder van de zeearend door zijn vader wordt gevonden bij het schieten van *soa*-visch. De vader herkent zijn zoon en laat zich door hem naar zijn moeder leiden. Er volgt nu een duel tusschen de ware en de pseudo-vrouw, waarbij de Auo wordt verslagen, doordat men gebruik maakt van haar onnoozelheid. Zij laat zich namelijk een namaak-mes in de hand stoppen, terwijl de ware echtgenoot een echt mes heeft (119).

De eenige overeenkomst die wij bespeuren tusschen de mythe van Manieghasie en die van Serakokoi, is de rol in beide vervuld door een zwangere vrouw, die buiten de samenleving rondzwerft. Er moet dus een reden zijn waarom men in het meest sacrale *munaba*-ritueel deze verlaten vrouw laat optreden.

Hoewel het materiaal ook hier allerm minst doorzichtig kan heeten, willen wij de volgende interpretatie voorstellen: Serakokoi zelf is de adellijke doode voor wie het ritueel wordt opgevoerd. Van den doode wordt ons dus verteld, dat hij zijn vrouw kwijt raakt en tijdelijk vereenigd wordt met een namaak-vrouw, een Auo, die zich voordoet als zijn eigene, als Mimiandesei. Dat wil zeggen, dat de gestorven *sera* in zijn dood zijn eigen vrouw verliest en één wordt met de gevaarlijke, halfslachtige wezens van de duisternis. Nu bedoelt het ritueel door de opvoering van deze mythe den *sera* van zijn halfgebakken pseudo-echtgenoot te bevrijden en weer te vereenigen met zijn echte vrouw Mimiandesei.

De scheiding van en hereeniging met zijn vrouw is feitelijk een splitsing en wedersamenvoeging van Serakokoi's wezen zelf. Mimiandesei is namelijk, zooals de mythe zegt, zelf Serakokoi. En Serakokoi heet ook weer Saranaighei (Paradijsvogel-Aighei). Hij is dus zelf even goed een Aighei als zijn vrouw. En deze draagt weer de naam van den goddelijken bedrieger: Kukuraighei heet zij, of Inuriwanderi.

Nu is de doode wel tijdelijk in de macht van de onderwereld geraakt, maar in de andere wereld, de wereld buiten het dorp, waar Mimiandesei rondzwerft, wordt het kind geboren dat zijn sprekend evenbeeld is, dat m.a.w. ook weer de vader zelf is. Dit kind heeft dan ook (in deze mythologie is dat merkwaardig genoeg) zelf geen naam. Door tusschenkomst van dit kind wordt de vrouw weer met haar man vereenigd.

Zoowel de geboorte van het aan den vader identieke kind als de hereeniging van den man met zijn tijdelijk van hem gescheiden vrouw bedoelen uitdrukking te geven aan het geloof, dat de *sera* wel tijdelijk is geraakt in de macht

van de *auo*, maar dat hij toch in het hiernamaals zijn bestaan zal voortzetten. In het hiernamaals zet Mimiandesei dan ook het normale werk van elke vrouw, de sagobereiding, voort. Voortzetting van het normale leven ook in de doodenwereld poogt men te bewerken door bij de dood de Serakokoi-zang te zingen.

En nu Manieghasi, die immers in het ritueel met de Serakokoi-episode wordt verbonden: Voortbouwend op de hier voorgestelde interpretatie komen we ook hier weer tot de opvatting, dat het kind, voortgekomen uit de verlaten vrouw, de hemelvogel dus, ook weer de doode voorstelt. Maar dat is dan de doode vóórdát hij zeker is van zijn bestaan in het hiernamaals. Manieghasi treedt op aan het begin van het doodenritueel. De menselijke gestalte van Manieghasi (of zijn menselijke broer; ook Manieghasi is natuurlijk weer een dubbelwezen) is één met den vader. De vader zelf wil nog niet mee naar de andere wereld. De Waropeners stellen zich altijd voor, dat de doode slechts met groote tegenzin het land der levenden verlaat.

De hemelvogel is waarschijnlijk niet slechts het kind, maar ook de echtgenoot van de verlaten vrouw. Daarom ziet hij haar zonder lendenschort en brengt haar slaven aan (103). Slaven hoorden vroeger bij de bruidschat ¹⁾. Van de verlaten vrouw wordt verteld wat ook reeds van Manieghasi is verteld: dat zij de aan elkaar gegroeide oude vrouwen vindt, die zij van elkander moet scheiden (104).

De hemelvogel komt voor de verlaten vrouw voedsel stelen bij de treurende verwanten. De menschen zijn onwillig om het af te staan, omdat zij den geliefden doode nog niet beschouwen willen als een wezen van de andere wereld. Manieghasi moet in de andere wereld blijven, maar zijn vader wil nog niet met hem mee. Eerst als in het ritueel Serakokoi vereenigd is met Mimiandesei, is de doode in de andere wereld vereenigd met zijn wederhelft. Dan wordt ook het eten voor den doode niet meer door de hemelvogel gestolen. Het wordt hem aangeboden door de nagelaten betrekkingen die de *munaba* vieren.

Manieghasi is dus in dit ritueel de doode, die zich gaat scheiden van de menschen. Hierop slaat misschien ook de naam van de vogel: *Manieghasi*, vogel die uiteen haalt.

De doode verkeert in een tusschenpositie. Eenerzijds is hij in de macht van de onderwereld-*auo*. Daarom noemt de mythe hem ook een slang. Anderzijds is hij reeds herboren als de hemelvogel. Zijn jongere broer (natuurlijk is Serakokoi een dubbelwezen) heeft de naam

¹⁾ Het is een witte slaaf die de vogel aanbrengt. Een zinspeling op de witte kleur die de doode krijgt, als na de mummificatie zijn huid is verwijderd (p. 172)?

Numanimosi of Manimosi, waarin wellicht het woord *mani*, vogel¹⁾.

De verlaten vrouw vinden we ook weer terug in de mythe van de slang Simundopendi (128, 129, 130). Dat we deze mythe ook weer met het *munaba*-ritueel in verband mogen brengen, blijkt duidelijk uit het feit, dat het hier gaat over de vrouw in haar rouwgewaad.

Weer is er scheiding tusschen man en vrouw. Dit maal heeft een Auo den man bij zijn vrouw weggeroofd, zoodat de vrouw eenzaam achterblijft. Nu gaat zij in de rouw en trekt het rouwgewaad van boombast aan, dat de rouwdragende Waropensche vrouwen nog steeds dragen. Het rouwgewaad van deze verlaten vrouw is echter van bijzondere oorsprong, want het is de schors van de middenpaal van Simundopendi's slangenhuis. Als zij haar schorsgewaad in de zon te drogen legt, komen er vanzelf de bekende figuren op, die nu nog het bastgewaad sieren en die tevens dezelfde zijn als de tatouage teekens op het lichaam van de meeste vrouwen. Waarschijnlijk is wel de vrouw in haar rouwgewaad, gemaakt van de als god beschouwde middenpaal van het huis, niemand anders dan Simundopendi, de slang, zelf²⁾.

Nu komt de slang Simundopendi de vrouw opzoeken en wil zich met haar vereenigen. Al haar verwanten vluchten weg. Uitvoerig wordt het minnespel van de verliefde slang geschilderd; maar tenslotte is de vrouw hem toch te slim af en weet te ontkomen. Het monster achtervolgt haar, maar wordt toch door haar broers verslagen. Nog heeft, volgens anderen, de slang getracht de vrouw tegen te houden door haar allerlei hinderpalen in de weg te leggen en door het scheppen van een dikke duisternis; maar de vrouw koopt zich de twee vogeltjes die door hun gefluit de dageraad roepen. De slang maakt de duisternis, doch de vogel fluit het licht.

Volgens een door van Balen gegeven Windessische versie van dit verhaal verandert de slang, die hier de naam draagt van Inuri, den goddelijken bedrieger, na zijn dood in de brandingsgolf, wind, regen, donder, bliksem, waterhoos, krokodil en bruinvisch³⁾.

Hoewel de verlaten vrouw in haar rouwgewaad het kleed draagt van de slang, wil zij zich niet met hem vereenigen. Er is bij de dood wel een tijdelijke relatie met de onderwereld, maar men bedoelt toch niet de macht der onderwereld te bestendigen. Niet de slang moet geboren worden, die de duisternis scheidt, maar de hemelvogel die het vuur haalt bij de hemel-vrouwen.

¹⁾ De naam Serakokoi zou kunnen beteekenen: Heer Kip (*koko*, kip). De kip is in deze mythologie een hulpvaardige, rijkdombrengende vogel (75, 77, 164). ²⁾ Is dus de tatouage een slangenteekening en een aanduiding van rouw? ³⁾ J. A. van Balen, Windessische verhalen, B.T.L.V., deel LXX, p. 447.

Want het kan toch moeilijk anders of de vermelding van het halen van het vuur slaat op de overgang van de duistere nacht in de klare dag. Bij het kriecken van de dageraad herneemt immers, naar Waropensche voorstelling, Manieghasi zijn vogelgestalte en legt dan zijn onderwereldgedaante af.

Wij herinneren hier aan een anderen vuurbrenger: de slang Aimeri die het vuur uit het Benedenland aan de Woisimi wilde brengen naar het Bovenland Waropen Kai, doch die niet verder komt dan halverwege (zie p. 277). Ook Aimeri heeft in dit verband zijn functie, want men schrijft immers aan deze strijdlustige slang het heele in Waropen Kai bestaande doodenritueel toe. Als nu Aimeri inderdaad voorstelt den initiandus zoolang hij uit de samenleving is buitengesloten, moet er dus ook een relatie hebben bestaan tusschen initiatie en doodenritueel. Dat is inderdaad het geval geweest, want vroeger moesten er slaven gevangen worden bij een doodenfeest. Een *sera* kon niet eerder de rouw afleggen.

Het initiatieritueel is echter weliswaar een ritueel voor het léven, maar dan toch het leven in strijd met de gevaarlijke slang. Zoo ontstaat er in het Waropensche doodenritueel een merkwaardige spanning. Het doodenfeest kan niet zonder het mannenritueel, omdat men slaven noodig heeft. En het kan ook niet zonder rituele hulp van vrouwen, omdat de vrouwen den doode verzorgen. Bij het doodenritueel is sprake van de slang, die in het initiatieceremonieel de voornaamste rol speelt, en van de vogel, die het leven voortzet na de dood. De vrouwen, geassocieerd met de hemelvogel, komen dus in het doodenritueel aan de kant van het leven; en de mannen, geassocieerd met de slang, komen aan de kant van de dood.

In het Serakokoi-ritueel zelf vinden we deze wonderlijke samenhang ook uitgewerkt. Men voert daar immers een strijd op, die de naam draagt van Inuri-*saina*, de manneceremonie van Inuri, den goddelijken bedrieger. Merkwaardig is, dat deze strijd niet (zooals anders bij manneceremonies gebruikelijk is) des morgens, maar des avonds wordt gestreden, en dat zoolwel mannen als vrouwen er aan deelnemen.

Mannen- en vrouwenritueel kunnen in deze godsdienst eigenlijk moeilijk samengaan, om de eenvoudige reden, dat bij het manneceremonieel de vrouw behoort te zijn uitgesloten. Het is niet waarschijnlijk, dat het ritueel voor de dooden die vooral door de vrouwen werden verzorgd, ooit strikt taboe is geweest voor de mannen, maar het staat omgekeerd toch wel vast, dat de mannen van oudsher hun ritueel niet in het huis zelf hebben opgevoerd.

De structuurverandering in deze samenleving waarbij men overging van het geheime ritueel in het clanheilijdom naar het openbaar vertoon in het

open middenstuk van het woonhuis, vermeerderde ook de beteekenis van de vrouw, die de dooden had te verzorgen. De mannenfeesten voor het vangen van de slaven die bij het doodenfeest hoorden, vinden plaats in dezelfde ruimte waar de vrouwen het doodenlied zongen. Als eenmaal het oude totale clanritueel verbonden raakt aan de *ruma*, wordt langzamerhand het feest waarbij ook de vrouwen optreden, d.i. het doodenfeest, het meest omvattend. Geschenkenruil is echter bij de doodenfeesten ongewoon, zoodat er voorloopig weinig kans is, dat de doodenfeesten de initiatieceremoniën geheel zullen verdringen.

Het is duidelijk, dat de verplaatsing van het sacrale zwaartepunt van *dama* naar *ruma* ook ten gevolge heeft, dat de vrouw meer in het ritueel wordt betrokken. Wij troffen haar in de moderne tijd reeds aan in het *saira*-ritueel (zie p. 143). Niet alleen de verzorging van den doode, ook het geboorteproces wordt op deze wijze steeds meer in het sacrale verband geïncorporeerd. *Saira*-ceremonieën worden nu reeds opgevoerd voor het nog ongeboren kind. Zoo worden én geboorte én dood, waarbij de vrouw het nauwst betrokken is, in contact gebracht met het ouderwetsche initiatieritueel. Ten gevolge hiervan wordt de invloed der vrouw in het ritueel grooter. Zij is althans niet langer uitgesloten van een mannenritueel, dat in een afgelegen, omperkte ruimte wordt opgevoerd. Zij ziet alle ritueel nu voor zich afspelen in het eigen huis en krijgt daarin ook steeds meer een werkzaam aandeel.

AIGHEI

De Aighei is de oervrouw in de Waropensche mythologie. Zij is Mimiandeisei, die het leven in de dood voortzet. Zij is voorts in het algemeen de vrouwelijke officiant in het mythisch gebeuren, dat, ondanks de veelvuldige decorwisseling, toch slechts weinig verschillende tafereelen opvoert.

Zij is de zuster met wie Seraiani incest pleegt, waarna hij zich uit schaamte gaat verdoen (85). Zij is ook de begeerde vrouw van Aimeri, of wel de zuster die hem begeert, en draagt dan de naam van Aighei Ghafai (*ghafa*, maan) en Aighei Dorai (*dora*, hemel) en woont met haar vader op de hemelberg Ghamusupedei. Daar woont ook Serawairusei met zijn lange arm, die voor zijn weenende dochters Aighei Fokei en Aighei Nanai de goederen der menschen uit hun huizen haalt (137, 138, 139). De Ghamusupedei is de berg, waarheen de vogelvrouw terugvliegt, als zij door haar man ten onrechte wordt verdacht. Daar is tevens de hemel (72).

De Aighei wonen daar in de andere wereld, in de hemel, in het vrouwen-dorp, waar Seraiani, de initiandus, haar aantreft en zijn jongere broer moet

ondervinden, hoe gevaarlijk de sexueele omgang met deze maagden is, want hij moet dit met de dood betalen (82). Zij woont ook in de maan, waar zij het vuur bewaart (197) en zij is Aighei Wokakai (*wokako*, heet), de vrouw van Anirei (Aimeri), die in Kai het doodenritueel instelde.

Zij is Aighei Indosi, die de slang Simundopendi te slim af is en die de rouwbastkleeding voor vrouwen invoert (128, 129, 130). Zij is Aighei Rafenai, die omgang heeft met den dooden Seraghomborokui (en de eerste *saira* voor haar kind viert in de hemel en het eerste huis bouwt?) (194, 195), of de dochter van Serasukarori (= Serakokoi), den herleefden doode (12). Zij is Aighei Ramasi, die met Wisopi de levensbladeren van de *sema* roofst en daarmee de dooden kan doen herleven (132). Zij bezit het voorouderbeeld Koghei, dat de jongste broer naar de menschen heeft gebracht (46, 82). Zij is de dochter van Gharopendi, den stamvader van Nubuai, die uit de hemel is komen nederdalen (11, 12). Zij is in het algemeen de hemelvrouw Aighei Inai (*inai*, moeder) die door den man naar de aarde wordt gebracht, waar de vrouwen haar uitlachen, zoodat zij zich verandert in een komkommer (82).

Ook onder de Aighei heerscht weer de bestendige rivaliteit van oudere en jongere zuster. De oudste zuster misgunt de jongste den echtgenoot. Als de jongste Aighei trouwt met den varken-mensch, komt de jaloersche oudste zuster hem dooden (114). De jongste zuster, Aighei Inai (*inai*, moeder), Aighei Manai (*mana*, zacht, zoet), Aighei Kuboma (*kuboma*, klein kind), Aighei Fasi (*fasi*, wit) verricht het een of ander werk, meestal weer op verzoek van de „oude vrouw” of de „grootmoeder”, en als belooning helpt deze haar dan aan den man. Alleen de jongste zuster wil bijv. het eten halen voor het schildpad-kind van de grootmoeder (113). Zij is de eenige, die goed zorgt voor de grootmoeder en die ook het drijvende huis, waarin de oermannen wonen, aan de wal kan trekken (201).

De grootmoeder (zelf ook een Aighei) is de moeder van de schildpad, die men in Nubuai beschouwt als de totemvoorouder van de clais Pedei en Nuwuri (11, 12). Zij is ook de moeder van de *ghéa*-vogel, die de seizoenen reguleert (zie p. 330). Een der verhalen vertelt, dat eens de *ghéa* met de paradijsvogel en eenige andere vogels en de casuaris een reis ging ondernemen. Aangezien de casuaris door zijn jaloerschheid op de Paradijsvogel het varen uiterst bemoeilijkte, wist men hem tenslotte door een list aan de prauw vast te kluisteren, waarna de andere vogels opvloegen en hem eenzaam achterlieten. Door de vriendelijkheid van de schildpad weet de casuaris te ontsnappen, maar hij vergeldt deze hulp met de schildpad te vangen om hem op te eten. De kikker wordt tot gevangenebewaarder aangesteld. Deze laat echter zijn gevangene ontsnappen. De valsche casuaris zet nu zijn lompe

poot boven op de kikker, die sedert die tijd plat is gebleven. De casuaris echter loopt ook in een val en verliest zijn veeren. De *ghéa* en de Paradijsvogel hebben zich kunnen verspreiden, maar de casuaris niet (161).

AUO

De natuurlijke rivale van de Aighei is de Auo. Wij zagen haar in de mythe van Serakokoi optreden als de tegenstandster van Mimiandaisei, de Aighei. Bij de Auo vindt de *ghasaiwin* de zielen der kinderen, die door de voorouders zijn weggeroofd. Haar woning bouwen zij gewoonlijk in een waringin of ook wel in een groote cactus.

Het zijn mythische wezens, die zich gedragen als pseudo-vrouwen. In jaloeische verliefdheid verdringen zij den wettigen echtgenoot of rooven hem weg naar hun boomwoning. Menschen, die een sexueele overtreding begaan, waarna de watermonsters hun ziel wegrooven, veranderen op den duur in Auo. Om zwanger te lijken slikken zij kookpotten in. Goed gearticuleerd spreken kunnen zij niet. Zij praten volgens de informanten met een raar neusgeluid. En ze zijn zoo dom, dat ze verschrikt de waardevolle voorwerpen als trommen, oude borden, Tritonschelpen, enz. uit de handen laten glippen, als de menschen hen aan het schrikken maken door tegen de boom waarin zij wonen, te kloppen (123). En als ze dan de roovers gaan achtervolgen, kiezen zij als gevaarlijkste projectielen rietstengels en orchideeën. Vertoeven zij bij den mensch, dan kunnen zij nog niet het werk van een jong meisje doen, bederven de pap en maken de versch geklopte sago onbruikbaar door er domweg bij te urineeren. En komt het tenslotte tot een duel met de verdrongen echtgenoot, dan laten zij zich een speelgoedsabel van sagobladnerf in de handen stoppen, zoodat ze een ellendig einde vinden (119).

Ondanks deze domheid en onnoozelheid is het karakter van deze halfgebakken vrouwen niet geheel en al onschuldig. Zoo heet ook Aimeri een Auo, door vuur ontstaan uit een slang, en zijn de Auo zijn gezellen op zijn eindeloze raak. Zij hebben het vermogen de verdrongen echtgenoot te veranderen in een varken (108 b). Er is zelfs een zekere overeenkomst tusschen de Auo en de *sema*. Ook de *sema* zijn, evenals de Auo, in het bezit van rijkdommen. Zij helpen den initiandus aan de rijkdombrengende kip (164). De beide *sema* Aka Weroroi (= dorre atap) en Fema Weroroi (= dor wikkelblad) of Notaperei en Notarerei, die Kuriserai's (= Uri) vrouw hebben weggeroofd om haar op te eten, wenschen vurig te cohabiteeren met Kuriserai. Merkwaardig genoeg heeten beide *sema* ook Aighei en Insosi, namen waarmee anders de oervrouw wordt aangeduid.

Welke plaats de Auo precies in de mythologie innemen is niet duidelijk. Als halfgebakken vrouwen hooren zij in elk geval aan de kant van de nacht. Wellicht mag uit haar relatie met Aimeri, en haar verzet tegen de verbintenis van man en vrouw, en tegen de hereeniging van Serakokoi en Mimiandesei worden opgemaakt, dat zij tusschen de man en de vrouw in staan, of evenals Aimeri tusschen den initiatie-demon en den initiandus. Dan zijn zij de personificatie van de mythische tweespalt, machten der duisternis aan wie de doode tijdelijk ten offer valt, machteloos echter en dus dom en onnoozel, omdat Mimiandesei haar toch moet overwinnen, omdat m.a.w. door het ritueel telkens weer de hemelvogel zijn lichtgestalte aan kan nemen en de duisternis van de nacht iedere dag weer overwonnen wordt ¹⁾).

DE PRIMAIRE INCEST

Het verwerven van een vrouw staat, ook in de Waropensche godsdienst, in nauw verband met de initiatie, want eerst na de beëindiging van deze critische periode kan de jonge man zich een levensgezellin gaan zoeken. De initiatie is, alleen al doordat zij valt in de puberteitsperiode, nauw verbonden met de sexueele bewustwording. Aan het leggen van sexueele relaties is een groot gevaar verbonden, niet alleen omdat de vrouwelijke sexe sacraal gevaarlijk is door het mysterie van het bloed, en dus de voortplanting en de geboorte door verschillende taboebepalingen moet worden beschermd — maar ook, omdat men relaties moet aanknoopen met een groep, die de aan

¹⁾ De Auo vertoonen een treffende overeenkomst met de Toradja figuur van Lise. Over deze figuur schrijft Adriani (Bare'e verhalen, deel II, p. 28): „Haar karakter is, in het algemeen, dat van de jaloersche vrouw, die het echtelijk geluk van jong gehuwden en voor het eerst zwangere vrouwen belaagt. Zij tracht zich bij de mannen in te dringen, door het gelaat hunner vrouwen af te stroopen en dit voor haar eigen gezicht te plakken. Om zwanger te schijnen, slikt zij een steen of een rijstblok in. Zij spreekt altijd met herhaling harer eigen woorden en op een zeurigen, indringerigen toon. Allerlei dwaze dingen worden van haar verteld, bv. dat zij de halzen van gebroken potten als enkelringen draagt, dat zij duizendpooten en millioenpooten in plaats van luizen in het haar heeft, dat haar billen zoo rond zijn dat ze in een mandje op den vloer moet zitten, dat haar kinderen uit haar achterste zijn tevoorschijn gekomen, en al zulke dingen meer. Waar een vrouw met onaangenaam karakter moet optreden, daar neemt men een Lise.”

Dr. A. C. Kruyt, die wijst op het merkwaardige, dubbelzinnige karakter van de Lise-figuur, vat haar op als een maangodin, die in de rijstbouw een functie vervult. Overtuigend lijkt ons deze interpretatie niet. (De rijstgodin op Midden-Celebes, en de Maangodin, Mensch en Maatschappij, deel XI, p. 109 sq.). Zij doen ook denken aan de *hiwai-abère* van de Kiwai (G. Landtman, The Kiwai Papuans of British New Guinea, p. 312). Misschien heeft de Auo-figuur een grooter verbreiding in de mythologie van dit beschavingsgebied. Van een verband met de bedriegersfiguur is mij niets gebleken.

het huwelijk verbonden ruiltransacties opvat als een strijd. Er is aan het huwelijk rivaliteit genoeg verbonden om deze contractueele verbintenis gevaarlijk te maken.

In mythische zin is het huwelijk gevaarlijk, omdat het in laatste instantie de verbintenis is van de twee componeerende machten in de kosmos, de verbintenis van twee clans, die oorspronkelijk twee broeders zijn, het huwelijk van de kinderen van broeder en zuster. De incest is in de gedachtengang der Waropensche mythologie aan het begin onvermijdelijk, wanneer men van één menschenpaar wil uitgaan.

Tal van malen wordt ons dan ook over incest gesproken (23, 30). Aan het begin der menschheid staan een broer en een zuster (14) of een moeder en haar kind (29). Zelfs al plaatst men aan het allereerste begin niet een broer-zusterpaar, of een ouder en kind, maar een vogel en een slang (135), of een man en een hond (29), dan is daarmee de moeilijkheid niet opgelost. De incest blijft onvermijdelijk. In een andere mythe wordt de incest niet uitdrukkelijk vermeld. Het is Seraiani (= het is de heer), die in dronkenschap zijn beenen legt op de schoot van zijn zuster, waarna hij zich uit schaamte gaat verdoen. Zijn moeder doet hem herleven door hem weer op te koken, maar hij is niet meer levensvatbaar en vergroeit in een ijzerhoutboom, waaruit niet de kraai, maar wel de kakatoea hem kan bevrijden. Uit zijn gebeente ontstaat de sagopalm en de pisang (85). De „grootmoeder”, die in het vrouwendorp voor de hulpvaardige jongste Aighei haar vrouwen gordel in de kookpot kookt, laat daaruit achtereenvolgens opkomen een boog, een neksteun en een man. Deze man is niemand anders dan Seraiani, die verklaart met zijn zuster gevrijd te hebben (201).

De incest is dus gevaarlijk, maar zij is noodzakelijk: sagopalm en pisang komen er uit voort. Ook de mannen, die vluchten voor den kannibalistischen reus groeien vast in een boom, waaruit de vrouwen hen bevrijden (84). De initiandi worden immers in een bosch opgesloten, waaruit zij door het huwelijk worden bevrijd. Op Japen beginnen verschillende oorsprongsmythen bij menschelijke wezens, die uit boomen te voorschijn zijn gekomen.

In verschillende verhalen ontstaat de menschheid uit de dood der moeder, die door haar eigen zoon gedood moet worden. De zoon moet haar lichaam in stukken verdeelen, waaruit dan de verschillende clans voortkomen (95). Ongetwijfeld is dit weer een omschrijving van de primaire incest, waarbij men uitgaat van de eigenaardige woordspeling in de beteekenis van het woord *muna*, dat zoowel „dooden, vechten” als „vrijen” kan beteekenen. Een Waropensche vrijage met de daaraan verbonden stompen en erotische krabben toegebracht met de venijnige „kam” van de zwaardvisch (zie p. 86), benadert de werkelijkheid van een vechtpartij heel aardig.

Op sexueele relaties slaat ook het eigenaardige verzoek van de moeder om haar roode (d.i. de feest- en bruids-)schort aan de trappaal te spijkeren (53). Het is de broer van den goddelijken bedrieger zelf, die zijn moeder moet dooden (52). De incest speelt zich ook af aan de hemel. De Maan is de oudste broer van de Zon, die met zijn moeder cohabiteert. Tijdens een raak wordt de Maan gedood en uit droefheid hierover pleegt ook de Zon zelfmoord, nadat hij tevergeefs getracht heeft het incestueuze paar te achterhalen. Sedert die tijd heeft de maan zijn plaats aan de nachthemel gekregen, terwijl de zon overdag mag schijnen (55). Misschien denkt men zich deze incest voortdurend herhaald, want dezelfde mythe vertelt ons, dat er groote droogte ontstaat, wanneer zon en maan gaan samenspreken.

Met de incestueuze relaties brengen wij ook in verband de mythen, welke handelen over afgunst en boosaardig optreden van den vader, de moeder of de zuster tegen de partner van de andere partij. De man doodt al zijn vrouwen uit begeerte naar zijn eigen dochter (108 a). Is het in nummer 52 Aighei Wanai (*ghana*, kangoeroe), die zich door haar zoon Kuru Paisai laat dooden, in nummers 105 en 106 is het Wanaibini (kangoeroe-vrouw), die uit lust tot haar zoon al diens vrouwen doodt.

Zeer waarschijnlijk zullen we in ruimer zin hiermee ook in verband kunnen brengen het motief van de jaloersche oudere zuster, die aan de jongste haar man misgunt, dien deze zich gewoonlijk heeft verworven door het vervullen van een door de oudste geweigerde opdracht (82, 113, 114, 201). De verhalen over de jaloersche vrouw uit een polygaam huwelijk, die haar rivale doodt, omdat zij jonger is (107), of omdat zij zelf kinderloos is gebleven en de andere niet (116), vinden wellicht een directer verklaring in de feitelijke sociale verhoudingen, evenals die, waarin de vrouw van haar man wegloopt, wanneer deze naast haar nog een bijvrouw neemt (117); of die, waarin een man al zijn vrouwen doodt op de jongste na (55); alsmede die welke spreken over de latente tweedracht tusschen iemands vrouwen en zijn zusters, die in dezelfde *ruma* verblijf houden (202). Daar staat echter weer tegenover, dat volgens andere verhalen de verwaarloosde zuster tevens 's mans echtgenoot is (110). Bovendien heet hier de man, die getrouwd is met zijn door de vrouw mishandelde zuster, Serarumbai, terwijl de broers van de slecht behandelde zuster uit nummer 202 de namen dragen van Nurumbai en Serarumbai. Ook deze mythen hebben dus wel degelijk een instelling op de sacrale wereld. Het is niet altijd gemakkelijk, en zelfs niet altijd mogelijk en toelaatbaar, de mythen van slechts één standpunt uit te interpreteeren.

Het incestueuze huwelijk is dus verwerpelijk en gevaarlijk, maar ondanks alles noodzakelijk. Welke bezwaren de huwelijkscandidate ook moet over-

winnen, het huwelijk moet toch worden aangegaan. Zoo stelt de mythe dan dikwijls twee broers tegenover elkaar, van wie de één het huwelijk moet sluiten, terwijl de ander tevergeefs tracht dit te beletten. Ondanks het optreden van de zon heeft de maan toch de incest met de moeder gepleegd (55). Twee broeders stelt de mythe tegenover elkaar, die elkander de vrouw betwisten. Maar deze dubbelzijdigheid van het broederpaar dient weer in mythische zin verstaan te worden, hetgeen ook in deze verhalen blijkt uit de willekeur waarmee eenzelfde naam nu eens aan den eenen en dan weer aan den anderen broer wordt gegeven. In de mythe kan elk paar van broeders, van echtgenooten, van ouder en kind een hoogere eenheid voorstellen, die tenslotte kan worden opgelost in de eenheid van hemel en aarde, welke in het opperwezen is samengevat.

Gewoonlijk is het de jongste broer, die het huwelijk sluit en de oudste, die tusschen het plan en zijn uitvoering tevergeefs allerlei listen en lagen zet. Duidelijk komt hier nog eens weer de beteekenis uit van het bedrog in de sacrale wereld. Het is een poging om het gewicht aan de eene zijde van een balans te verzwaren met gelijktijdig ongestoord behoud van het evenwicht. De oudste broer tracht bijvoorbeeld den jongsten van de vrouw af te houden door hem achter te laten op een eiland. Maar het is tevergeefs: de moeder laadt voedsel, water en wapens in een bamboe, zet daar het voorouderbeeld Koghei boven op en gaat er vervolgens zelf mee naar het eiland, waarna zij, op haar eigen verzoek stervend door de hand van haar zoon, de samenleving voortbrengt (52, 53, 50).

Andere trucs, die de oudste broer toepast om den jongsten van de vrouw af te houden zijn bijv.: hij tracht hem ergens gevangen te houden door hem met de hand in een boom bekneld te doen geraken, of door hem te laten wegwerpen met een boom, die als een gespannen veer naar beneden getrokken werd (51, 58, 61). Maar het mislukt telkens weer. De vrouw Umai (= ster) bezit wondermacht en telkens als de oudste thuiskomt in de overtuiging de vrouw nu voor zich alleen te kunnen houden, blijkt de jongste reeds weer bij haar te zijn (57). De jongste vlucht in de aarden tooverprauw (61). Volgens anderen is de strijd om de vrouw echter doodelijk. Beide broeders vermoorden elkander en zijn nu veranderd in stenen, die de Papoesche vader op zijn reizen toont aan zijn zoon, die de eerste tochten maakt (57).

Overigens is het domheid van den oudsten broer zelf, dat hij de vrouw niet heeft verworven, want hij vindt haar het eerst als zij ronddrijft op de zee. Maar als hij ruikt aan de kalebas, waarin zij vertoeft, vindt hij, dat deze stinkt en hij werpt hem weg vooraan de prauw, waarna de jongste achter in de prauw haar opvischt en tot zich neemt (57 tot en met 61).

Het beeld van de broeders voor en achter in de prauw is weer de voorstelling van de rivaliseerende clans, van de kop en de staart van de Tritonschelp. Zie p. 51.

DE VERBORGEN VADER

Zeer populair zijn de mythen, die het motief van een bovennatuurlijke bevruchting behandelen. In het algemeen wordt hierin gesproken van een mannelijk wezen, dat meestal ergens in de bergen woont, dikwijls op de hemelberg, of aan de bovenstroom van de rivier, en dat nu het een of ander voorwerp op de stroom laat afdrijven of door de wind laat meevoeren, dat daarna door een vrouwelijk wezen wordt opgepakt of haar aanraakt. Dit vrouwelijk wezen wordt dan zwanger en krijgt een kind. Het voorwerp, dat deze wonderlijke bevruchting bewerkt, is een pisangblad (95) of een pandanblad (96), dat tegen de borst van de vrouw aanwaait. Of het is een blad of een twijgje van een tooverkruid (90, 95) of ook een pinangnoot (91), een bitangoervrucht (96) of een antiek kommetje (97), waarmee de man tegen de borst der vrouw werpt. In een ander verhaal is het zijn semen, dat hij in een bamboe de rivier laat afdrijven, waarna het gevonden wordt door de vrouw, die er van gaat drinken (99, 100); of zijn haarkam, die de rivier komt afdrijven, waaraan de vrouw zich schramt (98). Het mannelijk wezen woont op de berg Ghamusupedei in het Kaische, welke dikwijls als de verblijfplaats der voorouders wordt beschouwd (91) of op de berg Inggorosai in het Woisimische, die ook geldt als de verblijfplaats van den goddelijken bedrieger Uri (100).

Na de door deze bovennatuurlijke bevruchting opgewekte zwangerschap en de geboorte van het kind volgt dan het onderzoek naar het vaderschap. Maar, anders dan in de gewone werkelijkheid, kan de vrouw hier uiteraard niemand aanwijzen als de vader van het kind. Daarom laat men dan alle aanwezige mannen van het dorp op een *saira* verschijnen om daar te dansen, ten einde door het kind zelf te laten aanwijzen wie zijn vader is. Het herkent hem dan tenslotte in een ouden, schurftigen en kreupelen man. Na deze ontdekking vluchten alle verwanten van het meisje ontsteld weg, de vrouw met haar kind bij den grijsaard achterlatend. Volgens sommigen is dit de oorzaak van de verspreiding der menschheid (96), welke anders wordt verklaard als een vlucht voor het monster Roponggai.

De vrouw is allerminst met de keus van haar kind ingenomen en overlaadt haar weinig aantrekkelijken echtgenoot met verwijten en beschimpingen. Het kind daarentegen is vol vertrouwen in zijn ouden vader en dit vertrouwen wordt dan ook niet beschaamd. De onaantrekkelijke oude

man bezit wonderkracht. Pisang, visch of pinang verschijnen op zijn woord (94). Uit de teekening van een vaartuig, losjes in het zand gekrabbeld, ontstaat bij vloed een schip, en als zijn kind het varen hierop beu wordt, legt de oude man eilandjes voor hem neer als evenzoo veel speelplaatsen (93). Dat zijn de romantische eilandjes, die nog als een hart van groen klapperloof in een dubbele krans van helder geel zand en wit schuim in de blauwe golven van de Geelvink-baai liggen.

Tenslotte besluit de oude man zich in zijn werkelijke gedaante aan zijn vrouw te openbaren. Hij gaat zich louteren, of zooals de Waropeners zelf zeggen: „zich overbakken” in het vuur. Hij verzamelt brandhout van de motoaboom en werpt eerst zijn hond in het vuur (94, 96, 98, 100), of ook nog zijn beide loeries (een bepaalde vogelsoort; 96), dan wel de zeearend (89), of de Paradijsvogel (99), welke weer levend uit het vuur herrijzen. Wanneer nu tenslotte ook de grijsaard zelf zich onderwerpt aan de loutering, verandert hij door het vuur in een knappe, jonge man; zijn schurftige huid valt van hem af en verandert in kostelijke zaken, armbanden van allerlei makelij (89), of in blauw katoen, en zijn gebeente in hakmessen en bijlen (90). Zoo keert hij terug naar zijn vrouw, met de zeearend gezeten op zijn hoog. In dezen aantrekkelijken jongen man herkent niet de vrouw haar leelijken echtgenoot, maar wel weer het kind zijn vader. Tenslotte doorziet ook de vrouw zijn identiteit en verliefd vleit ze zich neer op de schoot van haar echtgenoot, die haar nog welwillend onderhoudt over haar afkeerige houding van zoo even.

Ten grondslag ligt aan deze mythe naar onze meening weer het initiatieritueel. De mythe gaat uit van de eenheid tusschen initiandus en initiator. De schrik aanjagende grijsaard, die zich bij het dansen op de *saira* met een lans moet steunen vanwege zijn kreupelheid en die na zijn loutering om zijn enthousiaste dansen geprezen wordt (94), is de initiator of de initiatiedemon zelf. De initiandus, het kind, herkent den vader in zijn verborgen gestalte, omdat het in wezen één met hem is. In de Noemfoorsch-Biaksche versie, die ongetwijfeld reeds blijkens de namen op de Waropensche verhalen groote invloed heeft gehad, draagt het kind de naam Konoor, waarmee ook wordt aangeduid de toekomstige reïncarnatie van den grijsaard, wanneer hij straks als Messias zal verschijnen (p. 310).

Een moeilijkheid in de door ons voorgestelde interpretatie is natuurlijk de omstandigheid, dat niet de vader, maar de moedersbroer de aangewezen initiator is. Deze moeilijkheid laat zich niet oplossen door de opmerking, dat men met de term *imai*, vader, ook wel de moedersbroer aanduidt.

Ik zou de oplossing dezer moeilijkheid willen zoeken in een verschuiving, welke in de Waropensche samenleving haar beslag begon te krijgen. Nog

is het inderdaad de moedersbroer, die optreedt als officiant in het initiatieritueel, maar steeds meer verliest hij aan belangrijkheid tegenover den vader, die het feest organiseert. Het standenprincipe begint te overwegen op de clanorganisatie.

Zoo wordt de vader voor het kind de figuur aan wie zich de autoriteit hecht, welke vroeger de moedersbroer bezat. Als een bijzonder strenge autoriteit laat de Waropensche vader zich niet kennen. Eerder is hij de beminde oudere die aan den jongen de gelegenheid biedt zich die kwaliteiten eigen te maken waarom de menschen hem zullen prijzen¹⁾.

Na het verval van het initiatieritueel van de clan is het daarom allereerst de vader met wie het kind zich identificeert. Zijn autoriteit is niet een gestrenge patria potestas, maar een veilige kameraadschap. De vader introduceert zijn kind in de kringen die meetellen.

Dat wil echter niet zeggen, dat er in het Waropensche gezin in het geheel geen conflicten bestaan, al zijn het dan niet conflicten van de opgedrongen strenge autoriteit. Zooals wij boven zagen (p. 89) wordt de vader voor en tijdens de geboorte van moeder en kind afgehouden. Moeder en kind zijn in een sacrale afzonderingspositie en een belangrijk doel van het huidige initiatieritueel is juist het opheffen van deze afzondering. Langzamerhand gaat het jonge kind door een reeks ceremoniën van moeders heup over naar vaders knie. Gedurende die afzonderingsperiode heeft het kind de moeder geheel voor zichzelf en eerst langzamerhand leert het een nog zeer geringe zelfstandigheid. En dan staat de vader al weer gereed om het te leiden (zie p. 152).

Maar tijdens die afzonderingsperiode is de vader voor zijn kind toch een groot gevaar (p. 242, 249). In de mythe zien wij hem als den kannibaal (p. 300). Ook hier denken wij weer aan een historische relatie met het initiatieritueel, waarin de kannibalistische reus in deze gewesten een gewone verschijning is.

De kannibalistische reus is hier echter direct geïdentificeerd met den vader. Want het is de geliefde vader zelf, die een eind maakt aan de afzondering van moeder en kind en die het weghaalt van moeders borst.

De bovennatuurlijke bevruchting wordt eenvoudig verklaard door het feit, dat in de werkelijkheid de initiator de broer is van de moeder van den ini-

¹⁾ Het meisje is minder nauw met den vader verbonden dan de jongen, hoewel ook incest tusschen vader en dochter in de mythe niet onbekend is. Voor het meisje is het meer de rivaliteitsverhouding tot haar broer die het meest van belang is. De zuster is jaloeersch op de vrouw die de jonge man trouwt (p. 301). De broer helpt haar in alle moeilijkheden.

tiandus. Via de mythische eenheid van initiator en initiandus ontstaat er dan een direct verband met de mythische incest, en de bovennatuurlijke bevruchting is een poging om deze incest te vermijden.

Blijkbaar is ook de vrouw zelf in het initiatieproces betrokken. Zij wordt immers na de ontdekking van haar relaties met den grijsaard door allen verlaten. De initiatiedemon is niet alleen aanwezig op de *saira*, maar zijn meest gewone verblijfplaats is in de bosschen. Geen wonder, dat volgens sommige mythen het kind voortdurend de armen uitstrekt naar de bovenstroom, waar het zijn vader weet. De vrouw wordt nu met haar kind door haar broers naar den schrikaanjagenden, verborgen vader toe gebracht (90, 91, 92). Merkwaaardig, maar in deze wereld van dubbelzinnige en dubbelgeslachtelijke wezens niet ongewoon is, dat omgekeerd ook wel eens een vrouwelijk wezen den man bevrucht. Dat mannelijk wezen is dan de slang *Seraiomi* (96, 97).

Ook in de Waropensche versies van deze mythe treedt dikwijls de figuur van de *Morgenster* op, die ons reeds bekend is uit de Noemfoorsche verhalen over dit thema. Het is namelijk de *morgenster*, die in het bezit is van het toovermiddel, waarmee de vrouw op bovennatuurlijke wijze bevrucht kan worden. Wanneer nu de *morgenster* afdaalt en in de klapper van den grijsaard zit om palmwijn te stelen, wordt hij gevangen. Tevergeefs tracht de *morgenster* te ontkomen en zijn vrijheid terug te krijgen door het aanbieden van zijn rijkdommen. Zelfs een stuk van het toovermiddel wil de oude man niet hebben. Hij kan *Sapari* (= *morgenster*) slechts loslaten, als hij de geheele medicijn gekregen heeft.

In de Waropensche mythologie staat deze episode ongetwijfeld in verband met de centrale tegenstelling van dag en nacht. De voortgang van het kosmisch gebeuren is verzekerd door de overgang van de duisternis in het licht en het ritueel bedoelt deze critische overgang mogelijk te maken. Daarom strekt het huwelijksceremonieel zich ook uit over het grootste gedeelte van de nacht, om een slot te vinden na de opkomst van de zon. De *morgenster*, die op de grens staat van dag en nacht, bezit het geheim, dat de vereeniging der beide partners mogelijk maakt en hij moet dit geheim afstaan, voordat de dag definitief is gekomen, omdat hij anders de wereldorde zelf in gevaar brengt. Zoo komt dan op dit critisch moment de vrouwenmedicijn in de handen van den initiatie-demon, die nog zijn verborgen en schrikaanjagende gestalte niet heeft afgelegd.

Nu gaat hij zich onderwerpen aan de loutering in het vuur. Ook de vogel, de loerie, de paradijsvogel of de zeearend, nemen deel aan deze loutering door het vuur. Alleen de reden waarom ook de hond aan de loutering deel mag nemen, is niet duidelijk, evenmin als trouwens de positie van de hond in

de andere mythen¹⁾. De leelijke huid van den verborgen vader verandert in tal van rijkdommen. Het geslaagde ritueel verzekert namelijk de feestgevers vermeerdering van rijkdom. Misschien bestaat er ook verband tusschen dit louteringsproces en de mummificatie. Bij deze mummificatie wordt immers door de lijkbezorgsters de huid van den doode afgenomen, waarna hij een eigenaardige witte kleur krijgt. Wellicht is de mythische beteekenis van dit proces ook geweest een verjonging van de doode. Wij zijn hier echter op gissingen aangewezen, omdat het mummificatieproces thans in de Waropenstreek verboden is.

De verborgen vader is in de Waropensche mythologie niet een zoo centrale figuur als in de Noemfoorsche. Hij is tevens cultuurheros, die eilandjes op hun plaats legt en schepen kan maken. En tenslotte is hij, evenals andere belangrijke figuren uit het Waropensch pantheon, van Papoea-land weggegaan naar het gebied der Vreemdelingen. Volgens de Waropeners deed hij dit, omdat hij beschaamd was over de verachting, die de menschen hem hadden betoond vóór zijn openbaring (93,94, 96, 99). Volgens de Noemforen heeft hij zich teruggetrokken, toen de menschen bewezen geen geloof te hebben in zijn wondermacht, en het plan ontwierpen om voedsel te gaan zoeken op Japen uit angst, dat ze bij Mansren Manggundi²⁾ niet voldoende eten zouden krijgen. Volgens anderen was er een vrouw, die maar niet wilde ophouden voor haar zoon de doodenklacht te weenen, bewerende, dat hij gestorven was, terwijl Mansren Manggundi verzekerde, dat er nog geen dood bestond. Sedert die tijd zijn de menschen aan de dood onderworpen gebleven. De verborgen vader werd in het land der Vreemdelingen de vader der Europeanen, die aan hem weer hun hoogere cultuur te danken hebben (96).

In het verhaal van den verborgen vader heeft de Waropensche godsdienst wel haar innigste devotie bereikt. Voor een enkele maal is hier geen sprake van onbegrijpelijke groote, verslindende monsters of van goddelijke potsmakers, maar van de verborgen eenheid tusschen den wondermachtigen god en zijn kind, dat hem herkent, hoe nederig zijn gestalte ook moge wezen.

¹⁾ De hond mocht misschien ook bij den initiandus in het bosch blijven. In elk geval is de hond niet alleen de vriend der menschen, die met Kuriserai meegaat naar de *sema* om die te dooden (133-136), maar hij durft ook volgens sommigen het eerst van het menschelijk voedsel te eten of van de palmwijn drinken (152). Op Japen vertelt men, dat de hond de schuld draagt van de beëindiging van de mythische tijd. De dieren konden namelijk vroeger spreken, maar toen de hond met het varken begon te twisten, verloren zij deze bekwaamheid. Volgens anderen kwam het einde van de mythische tijd, doordat de hond een leelijken ouden man bespiedde bij zijn verkeer met een knappe jonge vrouw en daaraan ruchtbaarheid gaf. ²⁾ Noemfoorsch: „de Heer zelf”. De Noemforen noemen hem ook wel: „de schurftige”.

De innige verbondenheid van het kind en den vader is de gewone werkelijkheid in de Waropensche kampong. Hoewel de devotie in deze religie met zijn nuchtere gemoedelijkheid niet de diepte van andere godsdiensten bereikt, is haar aanwezigheid hier zelf opvallend genoeg en een gereede verklaring van de buitengewone populariteit van de mythen over den verborgen vader.

INITIATIE

In de voorafgaande paragrafen is herhaaldelijk de beteekenis van de initiatie ter sprake gekomen. De Waropensche mythe gaat namelijk voornamelijk uit van het ritueel van de initiatie, die met zijn feesten, zijn raak en oudtijds zijn heiligdom vrijwel alles in het godsdienstig leven beteekende.

De eerste mythe, die in dit verband vermeld moet worden, is die van de slang Siroei. Er is een vrouw, die bij vergissing een slangenei leegdrinkt en die daarna een slang ter wereld brengt, welke zij neerlegt in een bord. Wanneer deze slang echter grooter wordt, blijkt hij een verslindend monster te zijn, dat de gansche menschheid dreigt uit te roeien. Men besluit daarom het monster buiten het dorp te brengen om het daar te gaan dooden. Weenend verklaart zijn moeder, dat hij nu geinitieerd zal worden. Nadat men de versierde slang in een prauw heeft weggebracht, zijn het tenslotte de Binnenlanders die bereid zijn hem te dooden, en niet de voorouders der Waropensche mythologie zelf ¹⁾.

Na zijn dood herleeft de slang echter weer in de gedaante van een leguaan ²⁾. Dit dier wordt dan door de menschen gevangen, die besluiten het op te eten, waartoe zij het koken in een pot. Telkens steekt de leguaan zijn kop over de rand van de pot om aan de menschen zijn feitelijke identiteit bekend te maken, maar als zij op het geluid komen toesnellen, schiet de leguaan weer naar binnen. Op deze wijze komen de menschen er tenslotte toe de slang op te eten, waarna zij allen sterven. Volgens nummer 25 heeft zich na deze gebeurtenis de menschheid verspreid.

Deze slang is nu op de *saira* nog altijd aanwezig in de gedaante van een sagorol (*ghoifio*), die evenals de echte Siroei op een bord wordt neergelegd tusschen de andere ceremonieele sagokoeken. In de *ruma* Sawaki gaf men als naam voor deze sagoslang op Waisimaimuni, hetgeen hetzelfde is als Simaimuni, de andere naam van Siroei of Waisimai, de naam waarmee de Binnenlanders den initiatiedemon aanduiden (88).

¹⁾ Als hij wordt weggebracht, vertraagt hij de tocht door het overboordwerpen van diverse voorwerpen op tal van plaatsen, die taboe werden (24). Volgens nummer 26 werd de slang eerst eenmaal in het bosch gedood, maar hij herleeft en wordt dan tenslotte nogmaals en nu definitief in het huis gedood. ²⁾ Het is niet gebleken, dat de leguaan een bijzondere plaats inneemt in de godsdienst. Met leguanenvel zijn echter de trommels bespannen.

De slang Siroei, het monster dat allen verslindt en dat tenslotte zelf ook wordt opgegeten, is weer een ander aspect van de eenheid van initiator en initiandus. Siroei staat wegens zijn centrale positie, evenals de alverslinder Roponggai, bij de menschen in hoog aanzien. In Ambumi toonde men mij een antiek kommetje, waaruit Roponggai gedronken zou hebben, en andere door hem gebruikte voorwerpen. Op de Moor-eilanden beweert men in het bezit te zijn van Siroei's drinkbeker en andere voorwerpen, die hij gebruikt heeft, waaraan men een zoo groote sacrale waarde toekent, dat ze slechts bij *saira*-ceremoniën mogen worden vertoond.

Een oude *ghasairwini* uit Nubuai gaf van de slang, welke door deze sago-rol wordt voorgesteld, de volgende beschrijving: „Hij heeft één geslachtsdeel aan de kant van zijn rug staan en één aan de kant van zijn gezicht (hij is dus bisexueel) en draagt het haar in lange klitten (zooals de oude vrouwen), en hij heeft twee uitstekende tanden en een kop, die op kan wippen. De menschen zien hem niet en hij jaagt in de kreek Fonaro (bij Wonti waar deze vrouw van geboortig was; het was dus een locale representant van den initiatiedemon). In mijn slaap kan ik hem zien en als wij aan het roeien zijn, zie ik hem, terwijl hij hen (de menschen) nazit. Aangezien hij van mijzelf is, kan ik een model van hem maken voor de initiatiefeesten. Hij was het van wien bij dit feest een model gemaakt is. Bij de *muna* is hij het, dien wij beweenen. Hij zit achter in het sagobosch en zijn vrouw heet Ghaisupini en de andere Ereraghoni. Wanneer wij slapen, ga ik (in mijn slaap) naar de (rivier) de Ghobari en naar diezelfde kreek Fonaro” 1).

Het ligt voor de hand een relatie te zoeken tusschen de verslindende slang Roponggai en de verslindende slang Siroei. Siroei is even reusachtig als de slang Roponggai, die ook door zijn moeder weenend in een bord wordt verzorgd (35). De moeder van Siroei is Nuawirakoi en deze is tevens de moeder van een ander mythisch wezen, genaamd Werani of Weranarai. Deze Weranarai is dan weer een broer van Roponggai. De slang Roponggai is wel niet geheel identiek met de slang Siroei, want Roponggai is alleen de verslinder en niet zoo zeer de initiandus, maar zij staan toch niet verder van elkaar dan een mythisch broederpaar.

In verschillende mythen, welke het motief van een verslindend monster behandelen, zijn het jongens, die de strijd moeten aanbinden, zooals het

1) *Riaigha ghare uraina ruaibo we rengga, ghare uraina renado we renggagha. Woraifarema karaba. Ienasa worukigha teraio. Woraiigha kapara ma bo. Afa nungguigha kiitiri ewomo, Iadara Fonaigha ghaidogha. Renakangga rasirio. Amboangga rasirio, Iadaiki wea. Matanggu rananueka rawei wa sairagha. Sairani iari ambebabei wea. Munani fimbo anggansi wea. Minana aroifono. Ribinani Ghaisupini, eno ani Ereraghoni. Fimbo kenakangga rara ma Ghobari, fimbo rara ma Fonai sigha.*

ook de jongen Kirisi Aimeri is, die Roponggai verslaat. Nadat de slang, die in de buik van een vrouw leeft, is verslagen, verandert hij in een aantal boomen. Door het stuiptrekken van het monster spltjt de aarde, waarna alle menschen verzwolgen worden op één paar na, die dan opnieuw het oerpaar zijn.

Het verslindende monster is niet steeds een slang, maar ook wel een varken (28), een leguaan (27), een krokodil (31) en zelfs een vogel (29). Het gedooide lichaam van de leguaan wordt, evenals het gedooide lichaam van de moeder (52), over een aantal kamers verdeeld, waarna daaruit de verschillende geslachten ontstaan (27). Van de gedooide krokodil heet het kortweg: zijn kop veranderde in de midden-clan en zijn staart in een andere (43). Het doode varken verandert in rijkdom van allerlei aard (28). In een andere mythe is alle aandacht alleen geconcentreerd op het gevaar van eten van sacrale dieren. Daar wordt de menschheid uitgeroeid na het eten van een sacrale schildpad (32).

Het mystieke aspect van de eenheid tusschen initiator en initiandus is uitgedrukt in de eenheid van het kind met den verborgen vader. Het andere en meer gevaarlijke aspect van deze eenheid, welke wordt uitgedrukt in de figuur van Siroei, vinden we ook in de verhalen van een vlucht voor den kannibalistischen vader. Tevergeefs trachten de moeder en haar broeders den jongen te beschermen voor den woesteling. Hij moet vluchten. Aan een boom laat de jongen zich wegslingeren naar de andere wereld, waar hij de hemelvrouw vindt met wie hij kan trouwen (82, 83).

Dikwijls vindt men in de mythen het motief van de z.g. „magische vlucht”. Het is bij de Waropeners niet altijd het een of ander voorwerp, dat de achtervolgde laat vallen om de achtervolgers op te houden, maar een poging om te ontsnappen door telkens van de eene boom op de andere te wippen. Als de boom, waarin de jongen zit, eindelijk door den kannibalistischen vader of door den kannibalistischen reus is omgekap, kan de jongen door de kracht van zijn adeldom weer overspringen op een andere boom (82, 84) ¹⁾.

Van den kannibalistischen reus verhaalt nummer 84, dat hij de jongens in het bosch vangt in zijn scrotum, dat hij als een vleermuizenet over hen heen laat vallen, waarna hij ze opsluit in een kruik. Als hij ze dan wil verslinden, ontsnappen de jongens, maar bij hun vlucht van de ééne boom op de andere raken ze tenslotte vast in de boomen, waaruit ze door de

¹⁾ In het Oosten van Ned. Nieuw-Guinea achtervolgt de kannibalistische reus van het mannengenootschap twee kinderen, die van platform op platform springen. Jac. Bijkerk, De geheime mannenbond op Nieuw-Guinea, Tijdschr. v. Zendingsw. „Mededeelingen”, deel LXXV, p. 116 sq.

vrouwen weer bevrijd worden, met wie ze dan in het huwelijk treden. De kruik is het beeld van het gesloten jongelingshuis, evenals de Tritonschelp, en van de sacrale opsluiting in het bosch, waaruit ze bevrijd worden om daarna in het huwelijk te kunnen treden. Het sexueele verkeer is echter gevaarlijk genoeg, want als de man door de vrouw bespot wordt, verandert hij in een vleermuis.

Niet altijd is het de vrees voor een kannibaal, die den jongen of het meisje brengt tot de vlucht uit de samenleving. Dikwijls is het eenvoudig de aansporing van vader of moeder zelf, welke de directe aanleiding daartoe vormt. Een kind wordt door vader of moeder beknord, omdat het meent maar vrijelijk te kunnen eten van vaders of moeders pinang. „Trouw dan met de hemelvrouw”, zoo luidt de geërgerde opmerking van den vader, „dan kan die je pinang geven zooveel je maar wensch”. Pinangnoten geven de gelieven elkander namelijk als een klein blijk van genegenheid. Na deze aansporing begint dan de groote reis naar de andere wereld (57, 59, 75). In de verwarde mythe van Werani of Weranarai, den broeder van Siroei, is de vlucht uit de samenleving een gevolg van het feit, dat de moeder (of de echtgenoot) hem de pap misgunt. Weranarai sluit zich dan op in het bamboebosch, waaruit de vrouwen hem zoo gaarne willen verlossen om met hem te kunnen vrijen. Dat zijn dan de vrouwen der Binnenlanders. Werani zit dus ergens diep in het bosch (87) ¹⁾.

Ook is het wel de zuster, die den jongen aanzet tot het zoeken van de vrouw. De man loopt namelijk weg, omdat hij boos op haar is. Na zijn terugkeer is de zuster zoo verheugd, dat zij haar broer op de rug ronddraagt, zooals ook de bruidegom naar de ceremonieele slaappleats wordt gedragen, of zooals het kind bij de *saira* wordt rondgedragen door zijn moedersbroer. Nu kan de zuster haar rouwteekens afleggen, want de geïnitieerde is teruggekeerd uit de dood (65, 66). Maar op de hemelvrouw, die de broer meebrengt, is zij jaloersch. Zij maakt haar bespottelijk, zoodat deze zich terugtrekt (64, 82).

Tal van moeilijkheden heeft echter de initiandus te overwinnen en tal van beproevingen te doorstaan, voordat hij de vrouw verworven heeft. Hem bedreigen niet alleen de listen van den ouderen broer, en de gevaren

¹⁾ Van Weranarai (= hij zingt in de bamboe?) wordt verteld, dat de vrouwen zoo graag naar zijn mooie stem luisteren. Moeten we denken aan het gebruik van bamboefluiten in het initiatieritueel? De bamboefluit is ook bekend in het ritueel van de stammen bewesten de Mamberamo, bijv. bij de Binnenlanders achter de Waropen. De Waropeners zelf kennen een ouderwetsche, niet aan den Amboneeschen goeroe ontleende fluit met twee gaten, die volgens de informanten nu nog als speelgoed zou worden gebruikt. Op mijn verzoek is er een model van gemaakt, maar in de practijk was deze fluit reeds verdrongen door de schooffluit met meer gaten. Zie p. 346.

van de maanden-, ja jarenlange reis naar de andere wereld, maar telkens wordt ook zijn schrandereheid en zijn moed op de proef gesteld. Bovendien is de hemelvrouw een sacraal wezen. De man, die zijn hoofd op haar schoot legt, sterft en kan slechts weer tot het leven worden teruggebracht door de kracht van een wonderdadig mes (75). De wondermacht van de hemelvrouw blijkt ook, wanneer de man haar meeneemt naar zijn dorp. De menschen wenschen haar niet te accepteeren, omdat zij een „oude vrouw” (dus een mythisch wezen) is en moeten eerst de bewijzen zien van haar wondermacht, als zij volop rijkdommen schept, waarna ook de andere jonge mannen zich zulk een vrouw begeeren (63, 64). Wanneer de initiandus zelf uit de hemel terugkeert, is hij trouwens ook zoo sacraal, dat de potten, waarin men voor hem wil koken, uit elkander springen (65, 66).

De proeven, die de initiandus in de mythe moet afleggen zijn bijv.: hij moet de beide aan elkander gegroeide oude vrouwen lossnijden (65, 66); hij moet eerst den „grootvader” van de hemelvrouw verslaan, daar deze maar niet zoo de toestemming tot het huwelijk wil geven (63); hij moet monsters verwijderen, wier stank de samenleving hindert (64); hij moet edelsteenen halen uit de bek van de slang, uit de hemel, of aan de punt van het dorp (74).

In een der verhalen is het een onverzadigbare knaap, een soort van Holle Bolle Gijs, die door de menschen vanwege zijn eetwoede wordt verbannen, en die dan in deze verbanning allerlei wonderdaden verricht: monsters verwijderd en menschen bevrijdt van boomen, die op hen groeien. Maar als hij tenslotte den man uit de hemel doodt, die de menschen verslindt, wordt ook deze jonge Hercules door het neervallend lichaam verpletterd. Hij herleeft echter weer en wekt daarna ook de samenleving op tot nieuw leven. Dan houdt hij een schip aan, en haalt er rijst uit, die de menschen nu eten (78).

Op grond van zijn adeldom is ook de initiandus wondermachtig. „Als ik een echte adellijke ben”, zoo zegt hij (of zij), „dan zal ik dit of dat wonder kunnen verrichten”. Het is het nieuwe motief van een opkomend ridderideaal, dat begint te spreken. In de huidige tijd is het immers vooral de adel, voor wie het *saira*-ceremonieel wordt opgevoerd.

De voorstelling van een mythische dood begint daarentegen te verbleeken. De mythische dood sluit in zich een herleven, hetgeen in de mythologie gewoonlijk gepaard gaat met een hernieuwde aanpassing aan het gewone leven. De initiandus doet alsof hij niet kan praten, niet kan loopen, e.d. Dit motief is behandeld in de mythe van een man, die zijn vrouw betrapt op overspel met een krokodil. De krokodillenkinderen, die hieruit voortkomen, verdoet hij; het menschelijk kind zet hij neer in een orchidee. Daar groeit

dat kind dan op wonderdadige wijze op en, eenmaal volwassen, leert het vischvangen, sago eten, vuur maken, messen gebruiken, jagen, en tenslotte koppensnellen en feestvieren. Telkens wanneer het kind met een belangrijk cultuurelement kennis maakt, valt het tijdelijk dood neer. Daarna wordt het door de vaders teruggevonden, die het kleeding geven en laten trouwen (86).

Maar de bovennatuurlijke machten helpen tenslotte den jongen ook in zijn moeilijkheden. De hemelvrouw wijst hem op de gevaren en redt hem van de dood door een beeld te maken, dat in zijn plaats wordt gedood (74). In nummer 80 gaat de muis-mensch op zoek naar een vrouw. Het meisje vestigt zijn aandacht op de gevaren, die hij zal hebben te overwinnen. Dikwijls zijn het dieren, die de helpende hand bieden. De duizendpoot steekt de hemelvrouw, zoodat ze van de pijn niet kan ontvluchten; of hij steekt haar eerst en geeft dan den jongen de medicijn om haar te genezen. Hij helpt den jongen, als hem de proef wordt opgelegd een aantal boontjes bij elkaar te zoeken, of om de juiste vrouw te kiezen uit een groep aan elkaar gelijke meisjes. Van zijn eigen lichaam maakt hij voor den jongen een huis (76).

De honingzuigertjes zijn het, die den jongen naar de hemel kunnen brengen, waartoe de kraaien weer niet in staat zijn (76, 197). Ook de kip toont zich een hulpvaardige wondervogel. Deze kip wordt gevonden daar, waar de wind voortkomt en zij geeft den jongen rijkdom (75, 77, 164). Als zij in de macht van den jongen is gekomen, helpt de kip hem aan een vrouw. De kip redt hem tweemaal het leven, als deze vrouw hem wil dooden (77).

Ook listen moet de jongen kennen om de vrouw te kunnen machtig worden. De hemelvrouw kan niet vluchten, als zij beroofd wordt van haar kleed (75, 76, 197) ¹⁾. In een ander verhaal bakken eerst de vrouwen den man een poets. Hij meent namelijk de vrouwen te ontdekken in het water en graaft dan een heele baai om ze daaruit op te halen, of poogt ze te bedwelmen met vischvergift, terwijl hij in de werkelijkheid slechts aan het graven is naar het spiegelbeeld der vrouwen, die boven in een boom boven het water zitten te slingeren met de beenen. Maar dan beraamt de man een list: hij houdt zich als dood, en wanneer nu de vrouwen komen om hem met zijn moeder samen te beweenen, pakt hij ze plotseling vast en neemt ze tot vrouw (67, 68, 69).

De mythologie is allerminst de stugge neerslag van een traditie, die dikwijls ten onrechte wordt afgeschilderd als de onveranderlijke basis van

¹⁾ Dit motief is algemeen bekend, zoowel in de Ternataansch-Tidoreesche als in de Noemfoorsche gebieden. F. J. F. van Hasselt, *Nufoorsche fabelen en vertellingen*, B.T.L.V., deel LXI, p. 535.

de z.g. statische, primitieve samenleving. Integendeel, de mythe staat met de werkelijkheid in innig contact. Een bewijs hiervan levert het moderne initiatie-verhaal, waarin Sièn (Wand. voor Toehan Allah) uit de hemel nederdaalt om voor het arme, verlaten jongetje een naaimachine te maken uit een *aiwo*, en hem vervolgens bekend maakt, hoe hij de koningsdochter kan trouwen en zelf koning worden (81).

De aandacht zij er op gevestigd, dat God zich in deze mythe openbaart als de Vader. Bijzondere belangstelling trok in de prediking van het Christendom namelijk de verkondiging van een goedertieren, actief Hemelheer, Die over alle menschen als een trouwe Vader zijn zorgen uitstrekt, en Die dus wel geheel anders is dan het Waropensche Opperwezen, de *deus otiosus*. Voor een samenleving, waarin een bepaalde groep in de clan zich uitgeeft voor god (*sera*), is de voorstelling van één God van alle menschen zeer opvallend. Ook Sièn Ara komt in deze mythe des nachts en trekt zich des morgens weer naar de hemel terug.

Terwijl de mythe breedvoerig uitweidt over de beproevingen van den jongen, is zij slechts kort in de bespreking van de initiatie van het meisje. De reden waarom het meisje zich terugtrekt uit de samenleving, is weer, dat haar vader haar de pinang misgunt (57), of wel de incestueuze begeerte van den vader (60), of het feit, dat de vrouw hem zijn eigen kind te eten geeft (62). Het meisje moet nu rondrijven op de zee in een afgesloten ruimte, in een vrucht (61), of in een kalebas (57, 58, 59, 60). De moeder van de hemelvogel wordt naar de zee verbannen, omdat haar echtgenoot haar verdenkt (102), of omdat zij diens eerste vrouw gedood heeft (104). Men werpt haar gebonden te water, of opgesloten in een mand, dan wel in een *dama*, jongelingshuis. Deze besloten ruimte is, evenals de steenen kruik waarin menschen worden opgesloten (5, 84), de mythische aanduiding van de Tritonschelp, van het jongelingshuis dus.

Meestal vertelt het verhaal van de rondrijvende vrouw dan verder, dat zij eerst gevonden wordt door den oudsten broer, die echter vindt, dat zij stinkt en haar daarom weggooit, waarna de jongste broer de vrouw binnen in de kalebas ontdekt. Hij trouwt haar. De moeder van Manieghasi moet de aan elkaar gegroeide oude vrouwen bevrijden (104). Belangrijk is voorts, dat de op zee rondrijvende oude vrouw aan de menschen de cohabitatie leert (62).

Het zal wel geen toeval zijn, dat de rondrijvende vrouw de naam van Umai (ster) draagt; zij is immers geassocieerd met de nachthemel. Waarschijnlijk is hierbij ook opzettelijk aangepast het verhaal van de verwaarloosde, gebrekkige zuster, die ook op zee rondrijft, totdat zij geheel rood ziet en haar lendenschort kwijt raakt, waarna zij de moeder wordt van

Siki Maki (Manarmakri is de Noemfoorsche benaming van den verborgen vader). Siki Maki heeft roode vingernagels en belaagt de vrouwen (110, 111). De roode schort, die de moeder draagt, is de feestschort der dansende meisjes en der bruiden. De roode kleur doet ook denken aan de roode hemelgloed bij de sacrale overgang van de nacht in de dag.

HET BEGIN VAN DE MYTHISCHE TIJD

Wie in de Waropensche mythologie wil speuren naar een logische volgorde en begrijpelijke samenhang der gebeurtenissen, komt bedrogen uit. De mythische periode is niet te vergelijken met een geschiedkundig tijdperk, waarin de gebeurtenissen gegroepeerd kunnen worden naar bepaalde in de tijd gegeven historische tendenties. De Waropener heeft geen wetenschappelijke interesse in het verleden. Het deert hem niet, dat er in de conceptie der mythologie geen eenheid zit.

Zoo kan nu eens de samenleving voortkomen uit de dood van de moeder door de hand van haar eigen zoon, maar ook weer evengoed uit de incest van broer en zuster. Terzelfder tijd kan de goddelijke bedrieger zijn gedood, en toch ook vertrekken naar het Vreemdelingenland. Manieghasi kan de hemelvogel zijn en tegelijk ook de zeearend, die in de buurt van de kampong op visch jaagt.

De mythische wereld is nu eenmaal anders dan de profane. Het verhaal van een bovennatuurlijke bevruchting bewijst allermint, dat men dus de sexueele omgang voor de voortplanting niet noodzakelijk acht. Deze mogelijkheid ontkenden de informanten voor het gewone leven vlakweg. Een van de vroomste Heidenen kon tegelijkertijd gelooven aan de wondermacht van den uit de hemel neergedaalden voorvader en toch in het gewone leven vroolijk lachen om de mogelijkheid, dat één mensch, zelfs al was dat een uit de hemel gedaalde voorouder, in staat zou zijn een heele rivier open te leggen.

De mythische tijd begint eveneens niet logisch bij de schepping, maar bij het ontstaan van menschelijke cultuur. Op geografisch en cultureel gebied kan men zich in de allereerste tijden slechts een soort van ongeordende wereld denken. De ordening is tevens de schepping. De oorsprong der samenleving is wel reeds gegeven door de incestueuze verbintenis van broeder en zuster, maar evengoed kan toch ook elke kampong nog eens weer een eigen oorsprongsverhaal bezitten. Dat deze oorsprongsverhalen van kampong tot kampong meestal slechts weinig verschillen en elke kampong zichzelf opnieuw beschouwt als de bakermat der menschheid, baart

niemand moeilijkheden. Voor alle dorpsbewoners ter aarde is de eigen kampong altijd het middelpunt der schepping geweest.

De oorsprongsmythe van Waren gaat uit van een echtpaar, dat in het bosch woonde. Zij hadden daar een varken en dit varken vond de weg naar de zee (3). Volgens anderen was het eerste paar broer en zuster (14). Gewoonlijk wordt het vinden van de zee direct vastgeknoopt aan de vereeniging der sexen. Aanvankelijk leefden namelijk de oervrouwen in het bosch en de mannen aan de zee. Dan treedt het varken op als wegwijzer voor de vrouwen, die vervolgens de mannen vinden in het drijvende jongelingshuis onder de hoede van een „ouden man” (1, 2, 6) ¹⁾.

Het varken speelt altijd dezelfde rol van gids der vrouwen. Volgens de informanten wilde het varken niet in het huis blijven, omdat het op zijn eene paal stond rond te draaien. Dat is geen wonder, want het varken stelt de bruidschat der vrouwen voor en wordt opgegeten, waarbij de „oude man” het voorbeeld moet geven (2, 14). Het doode varken verandert in een keur van rijkdommen (2) ²⁾.

Voordat er van een eigenlijke, menselijke cultuur sprake was, dus voordat de sexen zich vereenigden, had de menschheid een treurig bestaan. Er bestond toen uiteraard ook nog geen coöperatie van sexen, waarbij, zooals dat thans het geval is, de man de zee als arbeidsterrein heeft gekregen, terwijl de vrouw in het sagobosch werk heeft gezocht. De man vangt visch, drijft handel en voert oorlog; de vrouw klopt sago, zoekt weekdieren en bestiert het huishouden. De producten van beider arbeid samen leveren eerst een menschwaardig menu op. Sago of visch op zichzelf acht de Waropener even ongewoon als de Hollander aardappelen zonder iets anders, of de Javaan rijst zonder eenige toespis.

De vrouwen in het bosch hadden alleen maar sago als voedsel, of slechts minderwaardig plantaardig eten en de mannen moesten maar zien hun vischdieet aan te vullen met houtskool (1, 4, 6) ³⁾. Eerst wanneer mannen

¹⁾ Bij dit drijvend jongelingshuis moet men w.s. denken aan de prauw, die bij de Noemforen, en ook wel bij de Waropeners, het prototype was van het oerhuis en van de clanorganisatie (zie p. 51). Hierop doelt ook het verhaal van een drijvend huis (29), waarmee ook wel de verhalen van het drijvende eiland geassocieerd zullen zijn (8, 9, 10, 70). ²⁾ Het varken is nog troeteldier der vrouwen, die het verzorgen. Zie p. 344. In nummer 28 is het verslindende monster, dat door de jongens verslagen wordt, een varken. Welke sacrale beteekenis het varken bij de Waropeners gehad kan hebben, is niet gebleken. ³⁾ Waarom het aantal der oervrouwen op tien wordt gesteld, is niet duidelijk (2). Wanneer wij voor een enkele maal mogen denken aan een symbolische beteekenis der getallen, zouden wij de aandacht willen vestigen op het woord *nunggu*, dat tegelijk „mensch” en „twintig” beteekent. De tien mannen en de tien vrouwen vormen dan tezamen het getal *nunggu*, twintig. De drie oervrouwen en drie oermannen zou men met het circuleerend clanstelsel in verband kunnen brengen (6).

en vrouwen zich hebben vereenigd, begint er een werkelijk menschelijk bestaan. Met verve schilderen de mythen de omzichtigheid, waarmee deze wilde oermenschen beginnen van het kostelijk voedsel te eten (7), dat hen voor het eerst werkelijk kon verzadigen (14). Weer is het de grootvader of de grootmoeder, die voor het eerst van het ongewone eten durft te eten (2, 5, 14). Het eerste wezen, dat van de palmwijn heeft gedronken, is de hond geweest (152).

HET EINDE VAN DE MYTHISCHE TIJD

Dat de tijd der wondermachtige voorouders thans voorbij is, wordt elke dag door het leven in de kampong opnieuw overduidelijk bewezen. Uit dit gewone leven komt de godsdienst voort, niet uit de koele speculatie over de wondere verschijnselen in de kosmos. De godsdienst ontsproot uit de tranen, die de menschen schreiden en uit de verlangens, die er leefden in hun ziel. Het is geen zucht naar het scheppen van interessante tegenstellingen, die de sacrale wereld zoo geheel anders heeft gemaakt dan de profane. Dagelijks kan men in de kampong de menschen zien lijden. Verwanten sterven, ongelukken komen, twisten heerschen. Zelfs in de stille Waropensche kampongs zal wel niemand een Paradijs vinden.

De machtige cultuurheroën, die de wereld hebben geordend, en het ritueel hebben ingesteld: Uri, Aimeri, en de verborgen vader, zijn weggetrokken naar het land der Vreemdelingen. Dat verklaart voor de Papoea's tevens, waarom hun cultuur zooveel minder ontwikkeld is gebleven dan die der Vreemdelingen. De cultuurheroën der Papoea's hebben aan de vreemden de gaven geschonken, die zij aan de Papoea's onthielden ¹⁾. En het is bovendien nog dikwijls de domheid der menschen zelf, die daarvan de oorzaak is. Hadden de menschen den verborgen vader niet uitgelachen om zijn nederige gedaante, hadden zij beter opgelet bij het eten van de leguaan, die tenslotte de initiatiedemon zelf was, dan zou er wellicht nog een Paradijs op aarde zijn.

Het contact met de sacrale wereld kan zeer vlug verbroken zijn. Zoo licht vindt de hemelvrouw haar kleed terug, waarmee zij weerkeert naar de hemel. Een ongegronde verdenking van den man doet haar terugvliegen (72). Door tal van domheden brengen de menschen zelf de wereldorde in de war. De lieden van Waren probeeren op verzoek van hun kinderen de maan van de hemel te halen, maar op advies van den „grootvader” spoelt de maan

¹⁾ En om diezelfde reden is van Waropensch standpunt de Christelijke godsdienst niet geheel vreemd, maar eerder een vorm van de eigen Heidensche godsdienst, beter nog dan deze, omdat het de godsdienst is van de rijke Westerlingen.

hen met het hemelwater naar beneden. De Warenners vallen te pletter en veranderen in pisangs, schildpadden, bruinvisschen, boomkangoeroes, varkens en casuarissen (140). Waarschijnlijk mogen wij hier denken aan een weg, die volgens de mythe vroeger langs een bamboe naar de hemel leidde, een voorstelling, die ook in andere Indonesische godsdiensten bekend is. In een ander verhaal veranderen de Warenners in termieten of in buidel-dieren of steenen en hun prauwen in allerlei geboomte, als zij er op uit zijn getrokken om Serawairusi te dooden, die met zijn lange arm het bezit der menschen wegroofte naar de berg Ghamusupedei (137, 138, 139) ¹⁾.

Dikwijls denkt men zich aan het begin der tijden een of andere groote catastrophe, welke er toe geleid heeft, dat de menschheid zich is gaan verspreiden. Zoo zijn de menschen overal heen gevluht om te ontkomen aan de woede van de slang Roponggai; of nadat zij in hun domheid de slang Siroei hebben opgegeten; of wel, omdat zij schrokken voor het uiterlijk van den verborgen vader. Bij deze vlucht blijft er dan dikwijls slechts één paar menschen over, dat daarmee onvermijdelijk komt te staan voor de mythische incest.

Een eigen uitwerking vond het motief van een oercatastrophe in het zondvloedverhaal. De aanleiding tot deze ramp is weer een betrekkelijk kleine fout, meestal de nieuwsgierige domheid van een paar meisjes, die de „grootmoeder" uitlachen, als zij in het sagobosch bij de sagobewerking cohabiteert met een krokodil. Uit boosheid roept de grootmoeder Aiwui (*awa*, vloed) op, aan wie zij een boodschap laat overbrengen door de krab. Alleen de *wowa*, een vischsoort die zich geheel kan volzuigen met lucht of met water, kan voldoende water opnemen. Hij zweemt met het water langs het dorp Sanggei naar boven en laat daar de vloed los. Volgens anderen was het Gharaisimai, de initiatiedemon, die de vloed heeft meegebracht. Het water verjaagt de menschen overal heen, o.a. naar het eiland Japen, waar men toen begonnen is met het ruilen van zee- tegen tuinproducten. Op Seroei en andere plaatsen bestaat namelijk een inheemsche markt. Volgens anderen zijn de menschen door de vloed gestorven (16).

Ook andere domheden of fouten kunnen de oorzaak zijn geweest van de zondvloed. Bijvoorbeeld het eten van paling, die volgens van Balen voor de Waropeners taboe was (36) ²⁾. Of wel: de vloed wordt opgeroepen door

¹⁾ Het is niet duidelijk, of de verandering in dieren o.d. eenvoudig een straf is voor de menschen, dan wel, of er verband bestaat met het totemisme. De aandacht zij er op gevestigd, dat hier behalve dieren ook vruchten en boomen genoemd worden. In de Pacific zijn de totems zoowel dieren als planten. Professor de Josselin de Jong denkt aan dubbel totemisme, in verband met een dubbel unilaterale verwantschapstraceering. ²⁾ B.T.L.V., deel LXX, p. 505.

een vrouw, die boos is, omdat haar broer in een gevecht om een kleinigheid werd gedood. Ook omdat de menschen een oude vrouw bestelen (17). De vloed spoelt de twee grootmoeders weg, omdat zij een buidelrat doodslaan, die in een kruik wordt grootgebracht (20); de vloed komt, doordat een vrouw in het doodenland de fakkel uit laat gaan en in het donker op een oude vrouw trapt (22).

Na de zondvloed blijven er een paar menschen in leven, die vogels uitzenden om na te gaan, of de aarde reeds droog is. De haardvogel kan niets vinden en keert onverrichterzake terug. En de kraai gaat zich te goed doen aan de ronddrijvende lijken der menschen (21). De kraai kan dan ook niet den mensch bevrijden uit de boom, waarin hij is vastgegroeid, of met hem wegvliegen naar de hemel (85, 197). Na de vloed blijven er een paar menschen over, een man en een vrouw, of een paar broeders (de voorouders van het oorsprongsdorp der Waropeners aan de Woisimi), die dan weer door incestueuze verbintenissen de huidige menschheid voortbrengen (18, 22, 23).

De dood komt dus tot de menschen door een geringe fout of door een kleine domheid. Men kan zich de dood niet indenken als het noodzakelijk en regelmatig einde van het leven, doch slechts als gevolg van een ongelukkig toeval. Tegelijkertijd is er een nauw verband met de initiatie. Het is tenslotte de slang Roponggai (de initiator) of de slang Siroei (de initiandus) zelf, die de menschen doodt om daarna op zijn beurt gedood te worden. De initiatie is in mythische zin de inleiding tot de incest: na de oercatastrophe blijft er slechts één menschenpaar over.

Wanneer dus die oercatastrophe door de initiatie en de aanvang van het sexueel verkeer zelf veroorzaakt wordt, moet er volgen, dat er in de mythische tijd, toen de menschen nog het Waropensche ideaal van het zeer lange leven bereikten en dus allen „oude mannen en vrouwen” waren, ook geen sexueel verkeer bestond. Inderdaad maakt ook de Waropensche mythologie deze gevolgtrekking. Het was de vrouw, die op zee ronddreef, welke aan de menschen de normale wijze van voortplanting leerde (62).

De initiandus kan met de sacrale wereld slechts in contact komen door ook de grens te overschrijden, welke het land der voorouders scheidt van dat der menschen. Het initiatieritueel moet leiden tot de mythische dood van den initiandus, terwijl hij terzelfder tijd in werkelijkheid in leven blijft. In de Waropensche godsdienst is deze voorstelling inderdaad bekend, maar minder uitgewerkt dan in andere gelijkgestructureerde godsdiensten. Wij meenen hier weer te bespeuren de eigen ontwikkelingsgang welke het ritueel bij deze stam heeft gevolgd, waar het jongelingshuis is afgebroken en het

ritueel meer en meer veranderde in de praal van een naar openbaarheid strevend potlatch-ritueel voor hoofdenkinderen ¹⁾).

DE TERUGKEER VAN DE MYTHISCHE TIJD

Het mystieke verlangen in het hart der menschen wordt nimmer uitgebluscht, de hoop op een betere toekomst wil niet sterven. Het lijden van deze wereld doet den Waropener uitzien naar een toekomstige wereld, waarin zijn ideaal van een lang leven in een rijk land verwerkelijkt wordt. Men gelooft in een Heiland, die het schoone mythische verleden zal verbinden aan een nog schooner toekomst. Wie deze Heiland precies zal zijn, is in de Papoesche mythologie niet volkomen klaar. In elk geval is het één der cultuurheroën, die naar het land der Vreemdelingen vertrokken zijn. Meestal verwacht men den verborgen vader, die dan ook inderdaad de figuur is welke het beste beantwoordt aan de verwachtingen van het vroom gemoed (93). Dan zullen de Papoea's voldoende geboet hebben voor de domheden, welke de cultuurheroën uit Papoealand verdreven. Zij zullen zelf de eersten worden, de meesters der Vreemdelingen, die op hun beurt knechten zullen worden en hun vrouwen aan de Papoea's moeten afstaan.

In de Biaksch-Noemfoorsche wereld gelooft men, dat de Heiland zal worden voorafgegaan door een *konoor*. Konori is ook de naam van het kind, dat de ware identiteit van den vader doorziet. Dezelfde wezeneseheid van vader en kind speelt dus weer een rol. Een sterke Biaksche invloed is in de geheele mythe van den verborgen vader te bespeuren, zooals reeds blijkt uit een vergelijking der namen. Mandaramaki is bijv. de verwarpenschte vorm van het Noemfoorsche Manarmakri.

De laatste Heilandbeweging, die een aantal jaren geleden de Waropenkust in gespannen verwachting bracht, is ook weer via Koeroedoe van de Biaksche eilanden gekomen. Aan een prauw uit Koeroedoe gaf de *konoor* als teeken van de spoedige komst van den wereldheer een vlag mee. Langs heel de Waropenkust werden gezichten gezien en voorspellingen gedaan. In Nubuai liep het gerucht, dat Tuan Ara een roode reispas (een officieele dienstbrief dus) uit de hemel zou zenden. Ook Christelijke motieven waren er dus in verwerkt. De menschen begonnen hun huizen te versieren voor een toekomst, die één groot feest zou worden. Allerlei vreemde berichten deden de ronde onder de mannen, die pratende en wachtende op de voor-galerij zaten uit te kijken, bijv. over wonderlijke vischvangsten, die op aan-

¹⁾ Dat wij in de interpretatie der mythen het voorbeeld trachten te volgen van K. Th. Preuss en W. H. Rassers zal duidelijk zijn, al achten wij het niet noodzakelijk in deze ethnographie telkens te verwijzen naar de geschriften dezer geleerden.

gegeven plaatsen gedaan zouden kunnen worden. Heel de beweging verliep echter in korte tijd, toen er eenige arrestaties waren verricht, en slechts een verlegen glimlach bleef er van over¹⁾.

De Heilandsverwachting zelf is echter blijven bestaan. Telkens zal zij opnieuw opduiken, als de omstandigheden daartoe leiden, of een nieuwe oplossing vinden in het Christendom, dat thans ook door vrijwel alle Waropeners werd aanvaard.

¹⁾ Zie het belangwekkende opstel van F. C. Kamma, *Levend Heidendom*, Tijdschr. v. Zendingwetensch. „Mededeelingen”, deel LXXXIII, p. 187, 289, 387.

ACHTSTE HOOFDSTUK

MATERIEELE CULTUUR

TECHNISCH KUNNEN. ARBEIDSORGANISATIE

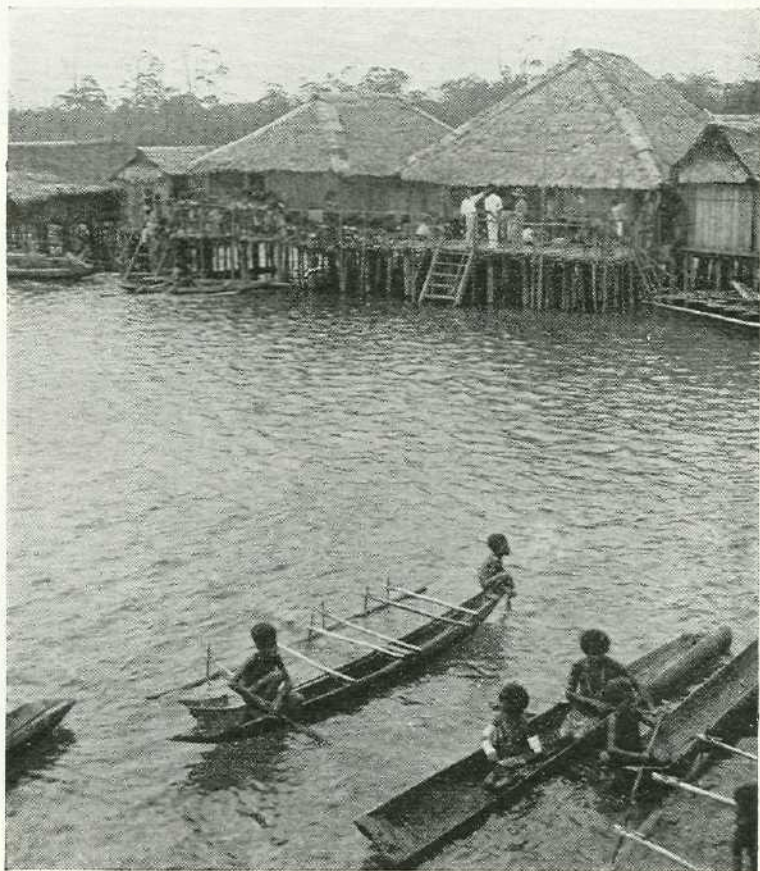
In dit hoofdstuk brengen wij de gegevens bijeen, die betrekking hebben op wat in de ethnologie met een niet geheel bevredigende term dikwijls wordt genoemd de *materieele cultuur*. Tegenover de *geestelijke cultuur* suggereert het woord *materieel* een beperking waaraan wij ons in dit hoofdstuk niet zullen houden. Eenige opmerkingen over de kennis der natuur achten wij in dit verband niet misplaatst. De paragraaf over de kinderspelen is hier ondergebracht, omdat het materiaal te gering was voor een afzonderlijk hoofdstuk.

Zooals reeds op p. 35 werd uiteengezet kenmerkt zich de Waropensche techniek in het algemeen niet door bijzonder fraaie afwerking of groote kunstvaardigheid. Ook ontwikkelt de Waropener weinig fantasie bij zijn werk. Het zijn altijd dezelfde voorwerpen, waaraan hij bijzondere aandacht besteedt door het aanbrengen van snijwerk, en de motieven zijn vrijwel steeds zonder variatie dezelfde. Slechts zelden zal de werkmans zich toeleggen op de bewerking van bijzonder moeilijk materiaal, op bewerking van hard hout of van been. Hij is tevreden met vergankelijke producten van zacht hout of zelfs van sagobladnerf. Tot stugge arbeid kan hij zich blijkbaar moeilijk zetten, zoodat het zeer veel tijd kost, voordat een werkstuk definitief klaar is, indien het althans niet in onvoltooide toestand maar vast in gebruik wordt genomen.

Toch mankeert het de Waropeners op zichzelf niet aan het technisch vermogen om goed werk te leveren. Het bewijs daarvan leveren diverse prauwen, die met vrij primitieve middelen worden gehakt. Bij tal van de grootere exemplaren bewondert men de ranke lijnen en de durf, waarmee zonder meetmiddelen het moeizaam hakwerk tot stand is gekomen. Uitgerust met de dikwijls goed geslaagde opzetstukken op voor- en achterstevens is de groote Waropensche prauw een sierlijk vaarttuig. Ook met de bewerking van roeriemen geeft de Waropener zich dikwijls nog al moeite. Zet men daarnaast nog de bewerkte neksteunen en het van snijwerk voorzien gereedschap voor de sagobereiding (kloppers, lepels, nappen, enz.), dan heeft men vrijwel alles bijeen, wat in zekere zin ook kunstnijverheid is.



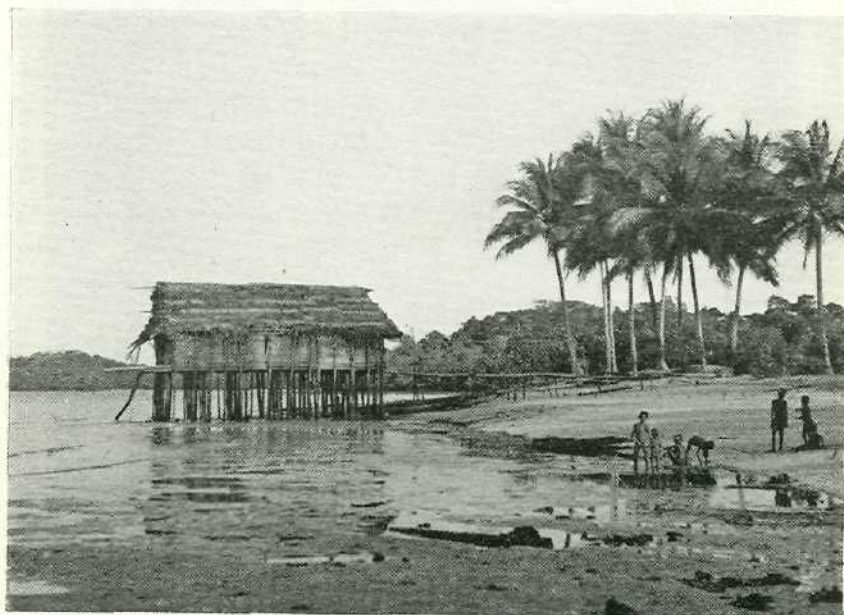
60. De dorpsstraat in Ambumi



61. Het bivak in Nubuai



62. Weg van Napan naar Weinami



63. Langzaam gaan de huizen terug naar het water

Ook bamboe wordt bewerkt. De voorbeelden daarvan geven de tallooze bamboekokertjes, waarin vroeger de vrouwen de haartoefen droegen, voorbeelden, die soms nogmaals bewijzen, dat het den Waropener op zichzelf niet aan technische vaardigheid ontbreekt. Maar verder zoekt zich zijn energie ook op het gebied der bamboebewerking geen uitweg, hoewel er materiaal te over is. Alle drinkwater wordt immers in bamboekokers gehaald, alle zeilen staan op bamboemasten; maar hierop heeft zich zijn kunstzinnigheid nimmer gericht. Natuurlijk ten deele ook wel, omdat dit materiaal meer te lijden heeft en dus ook eerder vergaat. Waarschijnlijk staan alle voorwerpen, waaraan de Waropener door het aanbrengen van snijwerk bijzondere zorg besteedt, met de sacrale wereld in verband.

Ook voor het door vrouwen vervaardigde vlechtwerk geldt hetzelfde. De vlechtster heeft geen lust in een vaardig spel met haar materiaal, zij herhaalt eindeloos dezelfde vlechtsteek naar het eens gegeven model en dat nog dikwijls op vrij slordige manier. Toch mankeert het ook haar op zichzelf niet aan kunstzinnig vermogen, hetgeen blijkt uit de dikwijls gedurfd wijze, waarop de versieringen der dansschortjes zijn aangebracht, met eenvoudige strooken wit op rood katoen. Goede resultaten bereikt zij ook met kraalwerk, zoowel in het vinden van motieven als in het combineeren van kleuren. Veel Waropensch kraalwerk wordt overigens betrokken uit Japen ¹⁾. De vrouwen passen in haar kraalwerk en in de dansschortjes graag rechthoekige motieven toe, de mannen in hun snijwerk en in beschilderingen veel gekrulde en bladvormige.

Het is onjuist te meenen, dat elke Waropener de voorwerpen, die hij gebruikt, zelf maakt. Er is integendeel een zeer levendige en voortdurende ruilhandel, die nauw aansluit bij het systeem van geschenkenruil. Deze ruil veronderstelt op zichzelf reeds, zooals professor Malinowski uiteenzet ²⁾, een arbeidsorganisatie. Anders dan in de Westersche samenleving vindt men in de Waropensche organisatie slechts een geringe arbeidsverdeling. Desgewenscht verricht elk individu elke arbeid, *sera* zoowel als *waribo*, slechts met inachtneming van de arbeidsverdeling tusschen de sexen; een man zal dus geen atap willen naaien voor dakbedekking en een vrouw geen prauwen hakken. Maar verder is er geen werk, dat geheel aan specialisten wordt overgelaten. Iedere man heeft weleens een net gebreid, of zijn krachten beproefd op het hakken van een prauw. Maar niet alle mannen ontwikkelen dezelfde vaardigheid, hetgeen duidelijk blijkt, als men eens een grootere vloot prauwen bijeen ziet, waarin altijd wel een paar plompe, ver-

¹⁾ Over andere voorwerpen die van elders betrokken worden, zie p. 225. ²⁾ Zie B. Malinowski, *Argonauts of the Western Pacific*, p. 156 sq.

wrongen of verhakte exemplaren te bespeuren zijn. Verschillende mannen, die het op dit gebied verder gebracht hebben, besteden veel arbeidstijd aan de prauwenbouw of aan het maken van snijwerk. Vanwege hun bijzondere vaardigheid genieten zij ook een zekere bekendheid en naar het schijnt, zijn er zelfs bepaalde *ruma*, welker leden zich bijzonder op de een of andere techniek toeleggen. In Nubuai was men 'n het huis Tanatirewo voortdurend bezig met het hakken van prauwen.

Men heeft in de Waropen niet slechts wat Malinowski noemt „organized labour” en een bepaalde arbeidsverdeling tusschen de sexen en een zekere specialisatie, maar ook in vrij ontwikkelde graad een arbeidsorganisatie in „communal labour”¹⁾. De Waropeners werken, zooals ook de meeste andere Papoea's, graag in groepen, waarbij alle deelnemers zonder verschil of specialisatie samenwerken voor een bepaald doel. Op deze wijze bouwen de mannen huizen, naaien de vrouwen atap of bewerken zij sago. Gewoonlijk is de groep samengesteld uit verwanten. Bij de bouw van de *seraruma* kan de *sera* een zekere aanspraak op de arbeid van zijn clanleden doen. Meestal is er bij de huisbouw één bepaalde man, die het initiatief heeft genomen, n.l. de man, die de leiding heeft over het huis (*ionéa riruma*). Deze man is dan verplicht de deelnemers wat tabak te geven en eenig voedsel. Een belangrijke vorm van zulk „communal labour” is de raaktocht, waarbij zich soms niet slechts verwanten of leden van één clan en bewoners van één dorp, maar zelfs van meerdere dorpen vereenigen.

Ook in andere gevallen werken de Waropeners graag in groepen, zelfs wanneer de vereischte arbeid niet een zelfde doel beoogt. Visscherslieden gaan dikwijls bij elkaar liggen om te visschen. Bij het stellen van de sero werken mannen en vrouwen samen. In Napan kwam eens de geheele kampong deelnemen aan het vangen van visch uit een sero, zeer tot verontwaardiging van den *sera*, die met zijn verwanten deze sero gesteld had. Vrouwen, die brandhout moeten zoeken of weekdieren, gaan gewoonlijk in groepen er op uit²⁾.

HUIZEN

Het woord *ruma* heeft de dubbele zin van „traditioneele verwantengroep” en van „woonruimte”. In de practijk dekken beide beteekenissen elkaar

¹⁾ Zie B. Malinowski, *Argonauts of the Western Pacific*, p. 159. ²⁾ Voor zulke groepen gebruikt men een apart woord: *aira*; bijv. *ghaidoroaira*, groep vrouwen, die in het vloedbosch weekdieren zoekt; *aroaira*, groep menschen, die in het sagobosch werkt; *pareriaira*, groep menschen, die komt om een gevangenen slaaf los te koopen.

niet geheel en al, want de lieden van dezelfde *ruma*, verwantengroep, wonen niet altijd in dezelfde *ruma*, woongelegenheden. Zoo wonen de drie broeders Ghoadei, Kokoboi en Dedui uit de clan Nuwuri (Nubuai), elk met hun kinderen en verwanten in een afzonderlijke woonruimte, zonder dat zij daarmee willen ontkennen, dat zij tot eenzelfde familietak behooren. Misschien heeft de invoering van de „gezinswoning” door het Bestuur op deze verbroekeling invloed uitgeoefend.

Ofschoon het huis wel een theoretisch plan heeft, houdt men zich daaraan in de praktijk niet stelselmatig. Op verschillende punten worden uitbouwseltjes gemaakt al naar de behoefte van het oogenblik. Iemand maakt bijv. een stelling om daar zijn netten te drogen of zijn prauw op te bergen. Dan komt er ruzie, ziekte of iets dergelijks. Fluks worden een paar bladen atap over dit uitbouwseltje gelegd, na eenige dagen zijn de wanden geïmproviseerd en een nieuwe kamer is aan het huis toegevoegd. De huizen vertoonen zich aan het oog als een verwarde groep van grootere en kleinere ruimten in allerlei stadia van verval, waarin van tijd tot tijd weer eenige orde wordt gebracht door de actie van een ijverig Bestuursassistent.

De Waropen-kampongs stonden oorspronkelijk alle in het vloedbosch boven water, ook de kampongs in het Napansche, die nu op het vasteland zulk een keurige indruk maken. Er blijft ook dan een trek naar het water bestaan en zoo ziet men bijv. de kampong Ambumi weer ongemerkt van het land naar het water toeschuiven. Ook wat het type betreft blijft er een voorkeur bestaan voor de *ruma barwa*, lange huizen, boven het moderne „gezinswoning”-type, dat men *toko* noemt. Men vindt deze huizen met hun hogere daken en wanden koud en hol vergeleken bij de ouderwetsche huizen, wier schildpadvormig dak de woonruimte laag overstulpte. De ouderwetsche gestroomlijnde daken zijn beter geschikt om weerstand te bieden aan de dikwijls harde winden, die de atap uit elkaar blazen. Wanneer men daarop niet voortdurend toeziet, verhuizen de *ruma* niet slechts weer naar het water, maar worden zij ook weer steeds langer. In Nubuai begonnen sommigen zelfs weer met de ouderwetsche schildpadvormige, puntige daken.

Tusschen de bewoonde huizen staan de ruïnes van verlaten woningen, hier nog met scheef gezakte daken en vervallen wanden, daar slechts met de stompen van reeds vergane palen. Dat zijn woningen door de bewoners verlaten, hetzij vanwege de groote overlast door ongedierte veroorzaakt, hetzij vanwege een of andere tragische geschiedenis aan zulke huizen verbonden. Zoo was er een huis, waarin een weduwnaar, naar men zegt uit „beschaamdheid”, omdat een nieuw huwelijksaanzoek van zijn zijde was afgewezen, zichzelf met zijn kinderen van het leven beroofde. Men vreest op die plaats de *dare* der overledenen.

Het theoretische plan van een huis omvat een middenhuis (*wundo*) met aan beide zijden woonkamers (*arado*) in een lange rij achter elkaar. Aan de zijkant steekt de vloer van de kamers een weinig naar buiten uit en vormt een soort van gangboord, *ruaibo* (ook: strand) of *nau* geheeten. Het voorhuis (*rumarengga*) is uitgebouwd als een, gewoonlijk overdekte, voorgalerij en ook in het achterhuis (*rumafono*) vindt men een, gewoonlijk smallere, achtergalerij. De woonruimten staan geheel los van het middenhuis, waarlangs zij zijn aangelegd. De vloer van de kamers is een paar voet hoger en steekt een weinig uit over het middenhuis, zoodat men ook daar een smal zijboord krijgt, een wel niet gerieflijke, maar toch bruikbare zit- of staanplaats, vanwaar kinderen rustig kunnen toezien bij ceremoniën en dansen vlak voor hen in de *wundo*. Middenhuis en woonruimten hebben dus niet de dragende palen of de vloeren, maar alleen het dak gemeen. Dikwijls begint men dan ook eenvoudig met het bouwen van eenige woonkamers. Wil men verder uitbreiden, dan zet men daartegenover een parallelle rij woonkamers. Op den duur legt men de smalle doorgang tusschen beide rijen dicht en trekt het dak van de eene naar de andere kant door. Dan is dus het middenhuis met woonruimten aan weerskanten compleet.

Wie een huis wil bouwen begint een aantal rhizophorenstammen bijeen te brengen en te schillen, waarop straks de vloer zal komen te rusten. Deze vloerdraagpalen (*ri*) moeten zoo lang zijn, dat zij, eenmaal in de grond gezet, hoger reiken dan het hoogste niveau van de vloed, dus minstens drie meter. Deze *ri* worden gemakkelijk in de weeke modder ingeheid, doordat een aantal mannen er in gelijk tempo op dansen (*kikida ruma*). Over de *ri*, die van boven gevorkt moeten zijn, legt men korte palen, dwars op de lengterichting van het huis (*radaru*); daarop komen langere palen in de lengterichting van het huis (*ro ra ba*), en daarop de vloerlatten van niphapalm (*reamu*).

Desgewenscht kunnen de vloerlatten elk afzonderlijk aan de *ro ra ba* worden vastgebonden of wel in vakken, door een dikke rotan boven over de vloer heen aan de *ro ra ba* vast te sjoeren. Dikwijls maakt men echter niet zooveel omslag en heeft dan bovendien het gemak, dat men altijd gemakkelijk de losse vloerlatten ter beschikking heeft voor allerlei andere doeleinden. De meeste vloeren, vooral die in de *wundo*, vertoonen daarom zóóveel gapingen, dat het een vreemdeling niet geraden is in het donker een onbekend huis binnen te gaan. Zelfs de bewoners, die door jarenlange training een wonderlijke bedrevenheid ontwikkeld hebben in het balanceeren over wrakke palen en wiebelige stellages, maken nog weleens een misrekening en kunnen zich zoo ernstig bezeeren. Het is niet ongewoon, dat men kleine kinderen uit het water moet opduiken, omdat ze door de vloerlatten zijn

heengesloten. Deze soms komische voorvallen kunnen een ernstige afloop hebben.

Tegen de *ri* worden de langere palen bevestigd, waarop straks het dak moet rusten (*ekaini*). De grootste hiervan zijn de *masa* in het middenhuis, die de nokbalk (*oriruai*) dragen moeten. Over de *ekaini*, dus in de lengterichting van het huis, worden dakspanten (*sorudo*) bevestigd, dwars hierop komen de *raisa*, daktengels, en daarop komt, van beneden naar boven, de dekking met bladen atap (*aka*), gedroogde sagopalmladeren, die door de vrouwen, slechts zelden door mannen, zijn vastgenaaid aan bamboelatten van ± 1.50 m (*sira ruma*, het huis dekken). De bladen atap worden aan de daktengels vastgebonden en daarna aan de buitenkant neergedrukt met bamboelatten ter voorkoming van opwaaien bij sterke wind. De nok wordt afgewerkt met een soort van schild, bestaande uit twee bladen atap, waarvan de losse bladereneinden in elkaar gewerkt worden. Dit schild van atap wordt om de nokbalk heengebogen en onder deze balken door vastgestoken met lange houten pinnen (*akaunabo*) 1).

Vroeger had het dak de schildpadvorm en liep puntig toe als een prauw, waarmee dit model dan ook door de Waropeners vergeleken werd. Aan de punt van het ouderwetsche dak (*rumarenggatatami*) bevond zich een plank (*rumarenggafama*) van dezelfde vorm als de Biaksche *kob*, afgebeeld bij W. K. H. Feuilletau de Bruyn, Schouten- en Padaido-eilanden, p. 33. In Weinami werd de punt van het dak gevat in een groote houten ring, *inisaufama*, maanplank, geheeten. In Ambumi staat boven op de nok een pagodevormig dakje (*rumarwaita*, lett. kind van het huis). Het inwendige van het huis heet daar *rumadahia*, lett. lichaam van het huis. Van het dak in het voorhuis hing een driehoekige franje van atapbladeren (*karwofesa*, *komupesa* N.) af 2).

De moderne huizen hebben een andere dakvorm. Het voorstuk vormt een schuinafloopend vlak in de vorm van een omgekeerde V, waarover aan beide kanten de zijvlakken van het dak een stuk uitsteken. Naar men zeide was in de ouderwetsche *rumarengga* snijwerk aangebracht, maar men kon of wilde niet aangeven van welke aard. Vermoedelijk bestond het in eenige beschildering van de *rumarenggafama*, die in de fantasie over de „goede oude tijd” steeds fraaiër werd. Boven op de zacht glooiende spits van het ouderwetsche huis stonden een aantal vinvormige versiersels, in Kai *fafa*, in Napan *sakabungguro*, haaienvin, geheeten.

1) In Napan moet de nok gesloten worden door de moedersbroersfamilie, die daarvoor een geschenk krijgt. 2) Wil men met deze driehoekige franje aanduiden de scherpe tanden in de open muil van een mythisch monster? Zie p. 158, nt. 2.

De omwanding van de kamers wordt gemaakt van sagobladstengels of gaba² (*roibo*), aan elkaar vastgeregen met houten pinnen (*fafario*, de kamer omwanden). In de balken, waartusschen deze gaba² wordt vastgeklemd, is een sleuf uitgehakt bij wijze van sponning. Deze balken (*saghaisoa*) loopen in de lengterichting van het huis door tot op de voorgalerij, waar ze soms de vorm van een krokodillenkop vertoonen. In de laatste tijd laat men het kappen van een sponning dikwijls na en spijkert ook wel eenvoudig een bamboelijst voor de gaba² wand.

In de wanden wordt een opening uitgespaard, die gewoonlijk naar de *wundo* of de voor- of achtergalerijen voert en die gebruikt wordt bij wijze van deuropening (*rei*). Met een deurplank (*famarei* of *reifama*) wordt deze opening, die naar onze opvatting eerder een soort venster is, afgesloten. In de deurpost is een gat uitgespaard; daardoor steekt de houten knop van de deur tot in de kamer. Steekt men nu in die houten knop binnen in de kamer een pin, dan is de deur „op slot”. Bijzonder soliede is deze sluiting natuurlijk niet, maar dat zou ook geen zin hebben, want zoo noodig kan zonder veel moeite de wand of de dakbedekking geopend worden. Bij wijze van raampje wordt in de dakbedekking een vierkante opening gesneden, die met een aparte klep kan worden toegesloten voor regeninslag.

Alle houtverbindingen worden eenvoudig met bindmateriaal gelegd. Men kent en gebruikt ook de houtverbinding met een gat, maar maakt deze verbinding niet af met een pen, uitgezonderd eenige personen, die buiten de kampong timmermansbekwaamheden hebben opgedaan. Hoewel er meestal in de kampong ook wel bij de een of ander eenig timmermansgereedschap te vinden is, werkt men toch in hoofdzaak met de bijl (*mano*) en het kapmes (*nairiwo*), waarmee de meeste Papoea's buitengewoon vaardig omgaan. In Nubuai was één man, die beschikte over zaag, beitel, schaaf, hamer en een instrumentje waarin een in zwartsel opgeschoten touwtje, dat kon worden uitgelopen voor het afteekenen van langere lijnen voor planken o.d. Deze man was als toekang buiten de kampong werkzaam geweest en gebruikte zijn gereedschap nu nog wel voor het vervaardigen van een stoel of tafel, later voor de meubileering der school. De kampongbewoners bleven zich meerendeels behelpen met bijl en kapmes. De steenen bijl (*bono*) van het gewone Papoesche type ¹⁾ wordt tegenwoordig niet meer gebruikt, tenzij misschien door eenige zeer ouderwetsche oude mannen voor het vellen van sagopalmen. Het kapmes is evenals alle inheemsche

¹⁾ Zie dr. A. N. J. Thomassen à Thuessink van der Hoop in dr. F. W. Stapel, Geschiedenis van Nederlandsch Indië, deel I, p. 50.

smeedwerk van Biaksche oorsprong. Tegenwoordig gebruikt men ook veel messen van Europeesch maaksel. Dikwijls worden de heften van deze messen afgenomen, waarna een nieuw houten of beenen heftje wordt aangebracht, dat met de rug van het lemmet een hoek vormt en niet met het lemmet in één lijn ligt zooals bij het Europeesche mes.

Het Waropensche huis wordt gewoonlijk zoodanig opgesteld, dat men bij laag water nog juist met een prauw bij het voorhuis kan aanleggen. De achterste kamers zijn ook daarom minder gerieflijk, omdat dit daar niet kan en men dus niet zoo gemakkelijk iets, voor de nieuwsgierige blikken der burens verborgen, binnen kan brengen. Vóór het huis ligt meestal een groote drijfboom, die tusschen een aantal palen zoo is vastgezet, dat hij zonder van zijn plaats te drijven met ebbe en vloed kan rijzen of dalen. Bij deze drijfboom stapt de bezoeker uit zijn prauw, hij klimt tegen de ingekepte boomstam op, die als trap (*epamani*) dienst doet. Nu belandt hij gewoonlijk op de voorgalerij, soms op een plankier (*rarado*), waarop men zijn netten droogt, prauwen hakt, enz.

Is de bezoeker welkom, dan geeft de gastheer op zijn vraag: *So mangga resi nduna*, zou ik misschien boven kunnen komen? ten antwoord: *Aesi ndu*, kom boven. Hij krijgt een plaats in het voorhuis, waar dikwijls een vuurtje smeult. Voor een aanzienlijk bezoeker wordt een mat uitgespreid, waarop hij gehurkt of met de beenen rechthoekig kan gaan zitten. Een enkele maal is er voor den niet-Papoeschen bezoeker een stoel of een tafel naar Europeesch model, tot eere, maar ook tot groot ongerief van de gast. De meeste bezoekers zoeken zich eenvoudig ergens op de grond een plaatsje, eventueel op een stuk hout of op een bamboe. Ook kan men wel gaan zitten op de stellage (*pata*) in het voorhuis, waarop gewoonlijk een paar jonge mannen liggen te slapen. De vrouwen behooren zich te vervoegen bij de andere vrouwen in het achterhuis, waar zij haar plaats hebben, hetgeen uiteraard niet wil zeggen, dat een vrouw nimmer op de voorgalerij gezien wordt. Vindt een bezoeker slechts vrouwen in het huis, dan eischt de goede toon, dat hij zijn bezoek uitstelt.

Wie verder gaat dan de voorgalerij, komt in de *wundo*, middenhuis, waar het meestal koel is, omdat er door de pijpvormige constructie een zekere trek ontstaat. Bovendien biedt de atapdakbedekking een zeer goede bescherming tegen de hitte. In veel huizen vindt in de *wundo* de groote reisprauw een plaats. Verder vindt men in de *wundo* een vlieringruimte (*rofu*, *daiéa* of *ghopo*), waar allerlei gereedschap zooals vischsperen, bamboemasten, uitleggerpalen van de prauwen, zeilen e.d. bewaard kan worden. Tegen de wanden van de *wundo* ziet men gewoonlijk allerlei vischgerei, snoeren, dobbers, materiaal om touw te slaan, netten, enz. Aan

de eerste middenpaal of aan de dakspanten hangt men gaarne jachttrofeeën: schedels en kaken van schildpadden, varkens, krokodillen, of staarten van groote visschen, die op een gelukkige jacht werden buitgemaakt. Ergens in de *wundo* staat ook dikwijls de ceremonieele zitplaats, de *kambo*.

Heeft de bezoeker met de noodige omzichtigheid zijn weg gevonden door de *wundo* met zijn vaak zoo slordig gelegde vloer, dan staat hij voor de openingen, die toegang verleen en tot de benauwde en rookerige ruimte der kamers. Overdag is de kamer de gewone verblijfplaats van de vrouwen, die de wacht houden bij het haardvuur en bij de kleine kinderen. Zet de vloed de drooggeloopte ruimte om de huizen weer blank, dan moet ook het varken ondanks zijn gillende protesten in het huis worden gesleurd, om daar een plaatsje te vinden in de buurt van zijn vijand, de hond, die zijn, dikwijls jammerlijk, bestaan moet zien te rekken door zich, jankend de slagen en schoppen ontduikend, hier en daar wat voedsel bijeen te stelen. De kat, die hier en daar te vinden is, heeft het, gezien het uitvoerige vischmenu der Waropeners, meestal minder moeilijk, ook al omdat de poes in noodgevallen in een snelle vlucht zijn heil kan zoeken. In sommige huizen houdt men er zelfs een haan of een kip op na, blijkbaar uitsluitend voor de aardigheid, want in dit modderland gedijen deze dieren slecht, zoodat er van de fok ook niets te verwachten is. Vogels sterven in gevangenschap in het Kai-gebied gewoonlijk spoedig wegens gebrek aan passende voeding. Een enkele duif of een buideldier weet zich nog weleens als huisdier te handhaven.

De haard (*awu*) is het centrum van het gezellige gezins- en familieleven. De vuurplaat hangt in Kai vrij aan de vloerbalken in vier rotanlussen (*awu-sara*). Als deze lussen worden doorgehakt (p. 94), valt dus de vuurplaat naar beneden met alles wat daar toevallig op staat, met de drie suikerbroodvormige, hardgebakken kleiklumpen (*wainara*), die dienst doen als haardsteenen, waarop de kookpotten boven het vuur geplaatst kunnen worden. In Napan wordt de vuurplaat als een soort van bak op de vloerbalken gezet en niet aan de vloer opgehangen.

Aan de vier hoeken van de vuurplaat staan op de vloer palen, die van boven aan het dak zijn vastgezet. Dit zijn haardstijlen (*arawo*), waaraan één of twee rekjes zijn aangebracht, die steunen op dwarsspijltjes (*arawobo*). Deze rekjes dienen als bergruimte van kookgerei en brandhout. De onderstukken van deze haardstijlen zijn dikwijls gesneden in de vorm van een voorouderbeeldje. Naar men zegt zijn de twee voorste mannelijk en de twee achterste vrouwelijk. Bepaalde namen zouden ze volgens de informanten niet dragen. Dichtbij de haard hangt aan het dak een rekje (*sasara*),

waarin men sagokoeken, visch enz. kan opslaan buiten het bereik van ratten, honden en katten ¹⁾).

Tegen de wand naast de haard (*ataratuni* = waar men kleeren hangt) staan een aantal bamboewaterkokers van ongeveer een halve meter lengte (*arai*), waarin de vrouwen en meisjes zoet water moeten halen. Verder vindt men in de hoek roerriemen, sero's, gereedschap voor de sagobewerking, enzovoorts. In een meer afgelegen en afgeschoten hoek van de kamer staan, gedeeltelijk op een stellage, de zeer gewaardeerde *faisi*, koffertjes van pandanblad, meerendeels import van Japen, waarin de bezittingen der bewoners (armbanden, kralen, doeken, enz.) worden bewaard. Bijzonder in trek zijn in de moderne tijd de door de Chineezeezen vervaardigde kleerenkistjes (*burua*), die ook als ceremonieele zetel in gebruik zijn, en blikken koffers.

Behalve eenige stukken oud porcelein heeft men in de meeste moderne huizen ook import aardewerk zooals borden en kommen, eenige emaille schalen en ijzeren kookpotten, enz. Verder hebben de meeste menschen een spiegelkje en soms een lampje, maar deze lampjes kunnen maar zelden gebruikt worden, ten eerste omdat de daarvoor benoodigde petroleum niet beschikbaar is, en ten tweede omdat deze lampjes de ruwe en ondeskundige behandeling niet lang verdragen. Men stelt zich meestal tevreden met het schijnsel van het haardvuur en maakt ook wel gebruik van bamboeharsfakkels (*nara*).

In een afgeschoten hoekje van de kamer is de *feretei*, vrouwenprivaat, waar de vrouw ook de bevalling afwacht. De mannen doen hun behoefte meestal op een afgeschoten hoekje van de zij- of achtergalerij. Kinderen doen het eenvoudig tusschen de vloerlatten door, zoodat de reinheid van de vloeren nogal het een en ander te wenschen overlaat, temeer omdat het ook niet met de goede zede strijdig is door de vloerlatten heen het pruimsap te mikken. Aan vloeren en houtwerk kan men bovendien gemakkelijk de handen afvegen, als die ergens mee bevuild zijn, bijv. als men ietwat onhandig de neus gesnoten heeft. Zieken van allerlei slag spreiden hun matje ook naast de haard, alles met elkaar redenen, waarom het verblijf in deze donkere, rookerige ruimten voor den vreemdeling weinig aantrekkelijk is.

De theorie eischt, dat er voor elk gehuwd echtpaar met zijn kinderen een afzonderlijke kamer moet zijn, maar in de practijk zal het wel hierop neerkomen, dat alleen oude en aanzienlijke personen dat ideaal bereiken, want er zijn in een huis altijd veel meer gezinnen dan er kamers beschikbaar zijn. Vaste slaappleatsen hebben niet alle bewoners van de kamer. De Waropeners genieten evenals de meeste andere Papoea's een voortreffelijke

¹⁾ F. S. A. de Clercq en J. D. E. Schmeltz, Ethnogr. beschrijving v.d. West- en Noordkust van Ned. Nieuw-Guinea., plaat XVII, fig. 13.

slaap en vergenoegen zich met een onbegrijpelijk kleine plaats, desnoods de afhouderbalken van de reisprauw. De slapers liggen dikwijls in een verward kluwen door en over elkaar, zoodat de mythe ons kan verhalen van een broer, die bij vergissing zijn been op de schoot van zijn zuster neervlijde.

Hoofdkussens zijn ongebruikelijk. De vrouw legt haar hoofd neer op een bamboe of op een stuk hout; alleen de man gebruikt de bekende *runa*, neksteun, besneden in de vorm van een leguaan of krokodil, of dikwijls ook met snijwerk in de vorm van een tweekoppig wezen, dat het draagvlak in de *runa* schraagt. Dikwijls staat er boven op deze dubbelfiguur, die volgens de informanten mannelijk-vrouwelijk is, een andere, waarin zij een dubbelpoppige slang herkennen¹⁾. De echtgenoot mag dit voorwerp niet aanvatten. In de mythe wordt verteld, dat de oervrouwen, de Aighei, met de hoofdblokken der mannen speelden. Mag men aannemen, dat dit voorwerp een plaats heeft of gehad heeft in het mythische complex van initiatie en sexueel verkeer? In een der mythen wordt verteld, dat vroeger de menschen bevrucht werden door het oor, dat bij het slapen op de *runa* kan rusten.

Materieele voorwerpen hebben dikwijls een mythische beteekenis. Ook het huis heeft een sacraal plan. Het huis wordt namelijk onderscheiden in een meer sacraal voorstuk, waar de mannen verblijf houden en een achterstuk, waar de vrouwen gewoonlijk vertoeven, zooals in de classificatie boven en beneden, zee en land, mannen en vrouwen, binnenlanders en kustbewoners tegenover elkaar staan. In het voorstuk van de *wundo* spelen zich de riten af. Daar danst men rondom de eerste *masa*, middenpaal, die de *inggoro* voorstelt²⁾. Vrijwel bij alle huizen hebben achterhuis en voorhuis een eigen naam. Zoo heet het huis *Pedei* aan de voorkant *Pedei* en aan de achterkant *Amosi*. Ook de vlieringruimte speelt in de mythische opvattingen een rol. Hier hangt men de schedels van overleden verwanten, en hierheen voert de trap bij huwelijksfeesten. Op de vliering vertoefde in de mythe de grootvader of grootmoeder, die bij de eerste mannen en vrouwen vertoefde en op de vliering zit soms de Biaksche initiandus in isolement.

De bezoeker verlaat nu het huis en zegt bij wijze van groet tot de aanwezigen: *Rawo fino*, ik zal maar gaan, waarop als teeken van instemming een gemompeld *Io* ten antwoord klinkt.

Tenslotte zij nog vermeld, dat men in de omgeving van de kampong

¹⁾ Zie afbeeldingen bij F. S. A. de Clercq en J. D. E. Schmeltz, Ethnographische beschrijving van de West- en Noordkust van Ned. Nieuw-Guinea, Plaat XVIII en XXI. ²⁾ Bij de Noemforen moest deze paal door een oud man worden opgezet. Daardoor zou het huis stevig worden.

hier en daar eenvoudige optrekjes (*rawaro*) vindt, waarvan visschers of sagobewerkers gebruik maken, als zij gedwongen zijn buiten de kampong te vertoeven.

PRAUWEN

De Waropener brengt een groot gedeelte van zijn leven door in de prauw. Buiten zijn huis kan hij vrijwel geen stap doen, omdat ook bij laag water de modder van enkel- tot kniehoogte diep is. Alleen de Napansche kampongs liggen op het droge. Op de ontwikkeling der beenspieren heeft dit roeiend leven blijkbaar weinig invloed, want de Waropeners hebben gewoonlijk slanke, goedgevormde ledematen, terwijl sommige bergstammen nabij Manokwari juist opvallen door de geringe ontwikkeling der beenspieren. In noodgevallen kunnen deze waterbewoners zich ook evengoed zonder prauw redden, want zwemmen kan iedereen. Kinderen zwemmen dikwijls door de kampong met of zonder een stuk hout om op te steunen. Maar de volwassenen doen dit slechts ongaarne:

Zelden gaat iemand alleen in een prauw buiten de kampong. Daardoor krijgt de prauw practisch een groote invloed op de groepsvorming der menschen. Zeer dikwijls bestaat de prauwbezetting uit een man met zijn broer of een andere *ruma*-genoot, als er visch geschoten of sagoweer getapt moet worden; uit een vrouw met haar kind, als zij in de kampong een bezoek wenscht af te leggen; of uit een man met zijn vrouw, als zij de sero gaan stellen of in het bosch iets te beredderen hebben. De prauw is het gemakkelijkst te regeeren door twee man; één achterin, die tevens op het sturen let, en één voorin, die alleen maar hoeft te roeien. Een belangrijk man, die zich wil laten roeien, neemt voorin plaats. Meestal laat de man zijn kind, de echtgenoot zijn vrouw voorin zitten. Zijn er werkzaamheden te verrichten buiten de kampong, zooals weekdieren zoeken bij laag water of sago kloppen, dan gaan de vrouwen gewoonlijk in groepjes. Een groep mannen in een prauw is er in de meeste gevallen op uit om met het net visch te vangen. Omdat lang niet elk individu een particulier vaarttuig bezit of steeds bij de hand heeft, is men voortdurend verplicht op elkaars vriendelijkheid een beroep te doen. Aan de andere kant ligt hier ook een bron van voortdurend gekibbel, als bijv. de vrouw niet snel genoeg komt om haar man ergens met de prauw af te halen. Naar het schijnt heerscht er een chronisch tekort aan prauwen.

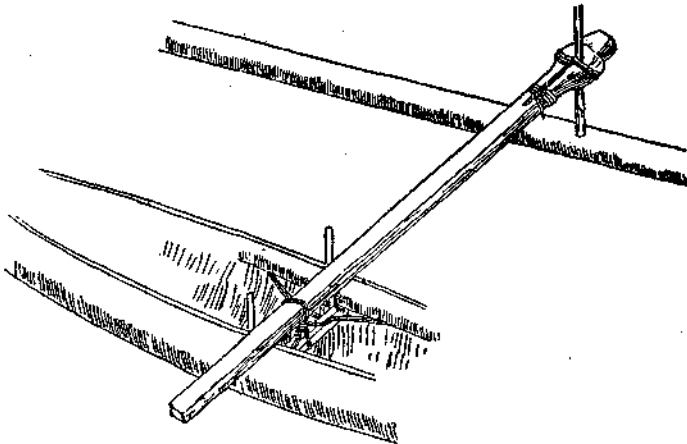
De groote reisprauwen zijn tegen een vrij hooge zee bestand. De prauw voegt zich naar de golfbeweging en is, doordat zij gebonden is, zoo soepel, dat er weinig kans op breken bestaat. Loopt zij vol, dan behoudt zij haar drijfvermogen, mits men niet te lang treuzelt met het overboord zetten van

de lading. Waarschijnlijk is de Biaksche prauw, waarin o.a. de Biaksche smid met zijn familie en een Papoesche smederij overal verschijnt, nog meer zeewaardig dan de Waropensche, maar de Waropeners behoeven in het algemeen ook geen groote oversteken te maken.

Er bestaan drie modellen van prauwen, n.l.

- a. *gha*, de gewone boomstankano met uitleggers, vooral gebruikt door mannen;
- b. *soado*, idem maar platter en zonder uitleggers, te gebruiken in het vloedbosch;
- c. *sandu*, de schors van de sagopalm, die overblijft na verwijdering van het merg, vooral voor vrouwen en voor gebruik in het vloedbosch.

De *gha* is het normale type uitleggerprauw zooals dat ook gebruikt wordt



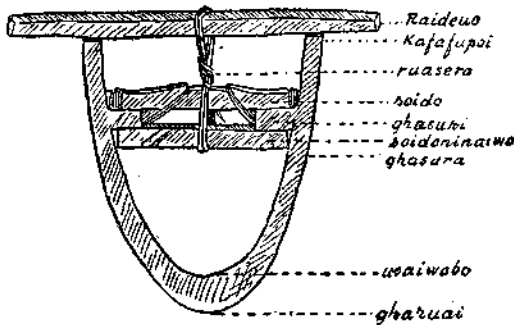
Uitleggerbevestiging

voor groote reizen. Het kleinste model, bedoeld voor verkeer in en vlak bij de kampong, is gewoonlijk een meter of drie lang en heeft slechts één uitlegger. Het grootere model, de *somandu*, lett. twee-uitlegger, wordt gebruikt voor het maken van verdere reizen. Het maken van deze prauwen is min of meer specialistenwerk. Er is wel geen enkel voorschrift, dat een man het bewerken van prauwen verbiedt, maar in de practijk zijn het toch dikwijls dezelfde mensen, die zulk werk ondernemen.

Het uitkiezen van de boom dient met de noodige zorg te geschieden. Door wichelarij stelt men vast, of de gekozen boom gunstig is en offert daarna aan de voorouders. De namen van de voor prauwaanmaak geschikte boom zooals *maighéana*, *rewonawo*, *na*, *sigha*, *marano*, *ainuko*, *sifara*, gebruikt men ook als woord voor „prauw”. *Kiwona kirimaighéano*, zij

roerden in hun prauw van *maighéana* (een zeer gewaardeerde, roodachtige houtsoort). De eerste ruwe bewerking vindt plaats in het bosch; daarna vindt de afwerking (*kipamgha ro*, lett. goed hakken) plaats in huis, soms op een aparte stellage, soms bij laag water op de grond. Als gereedschap gebruikt men de *ghamura*, beitelhamer, een disselvormig werktuig, waarmee stukje voor stukje, zonder toepassing van meetinstrumenten en geheel op 't oog, aan de prauw de vereischte lijn wordt gegeven. Op de schets-teekeningen is verder aangegeven, hoe de constructie van de prauw is.

Tot de uitrusting van de prauw behoort behalve de dikwijls van eenig snijwerk voorziene *nama*, roerriem, een *oa*, vaarboom, ook gebruikt om er de prauw aan vast te zetten, een *fama*, zitplank, en een *riwa*, of *gharana*, hoosvat, waarvoor een omgevouwen blad dienst doet. De roerriem is van



Prauwdoorsnede met uitleggerbevestiging

ijzerhout en voor volwassenen ongeveer anderhalve meter hoog. Men roeit zittende, niet staande. Bij wijze van anker, bijv. als er in diep water gevist moet worden, neemt men een flinke steen aan een rotantouw. Op de uitleggers vinden vischgerei en pijl en boog een plaats en dikwijls ook een vuurtje, als de menschen er bij nacht op uit moeten.

De meeste zorg wordt uiteraard beseed aan de groote reisprauw. Daarop hoort in de eerste plaats een zeil (*rararo*) met een bokmast (*raraowo*), bestaande uit drie bamboestaken, waarvan de twee achterste *bino*, vrouwelijk, heeten en de voorste *mano*, mannelijk. Het zeil is van pandanblad en wordt door de mannen genaaid. Het is rechthoekig en bestaat uit vier horizontale banen (*mui*), opgerold rond een bamboestaak (*raraikawono*); het wordt opgeschen aan een rotantouw (*fara*) en vervolgens naar beneden uitgerold; de stand wordt geregeld met een ander touw, *manawi*, schoot. Het is met deze zeilen niet mogelijk scherp bij de wind te zeilen, maar verder zijn ze groot genoeg en vrij gemakkelijk te hanteeren, ook bij plotseling opkomend zwaar weer.

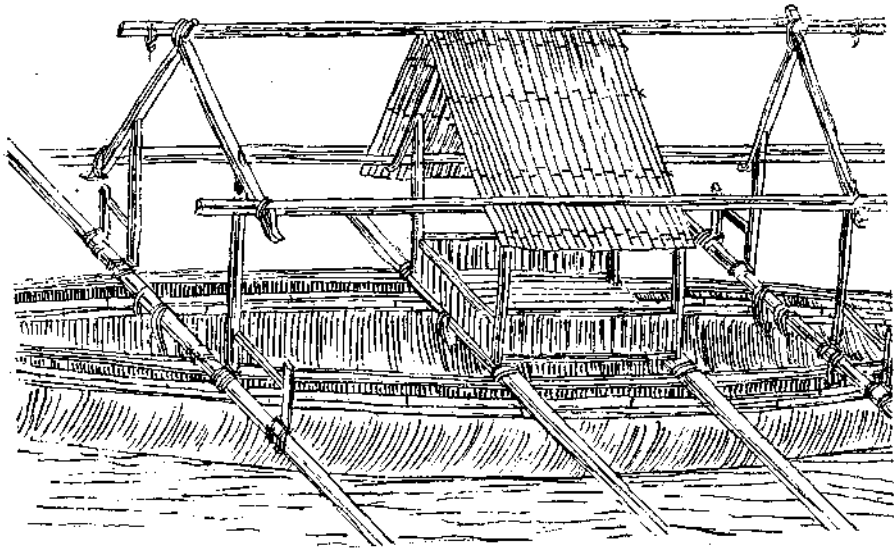
Onder aan de zeilen bevindt zich, vooral in het Napansche, dikwijls een apart stukje zeil van driehoekig of samengesteld driehoekige vorm met kwastjes van gerafeld klapperblad, dat in elk geval nu op het zeilen zelf geen invloed uit kan oefenen. In Napan verschillen deze *iaraiwaita*, lett.: kind van het zeil, Kai: *rarai boma*, klein zeil, zeiltje, voor elke *ruma* van model. Elk huis heeft zijn eigen model. Dat van Warami is driehoekig, dat van Waratanoi rechthoekig met een inkeeping aan de onderkant. Volgens informanten in Kai stond vroeger op deze aparte zeiltjes dikwijls een afbeelding van een voorouder. Op de zeilen zelf teekende men vroeger ook vaak figuren van dieren, zooals roggen, ikan sembilan, enz.

De ruimte tusschen de uithouders (*raideuo*) der drijfhouten (*somano*) moet zoo berekend zijn, dat de roeier zijn pagaai vrij in het water kan slaan. Naar het schijnt hebben de Noemforen een ietwat langere slag dan de Waropeners. De ruimte in de prauw tusschen twee uithouders heet *mararo*, die in de voorstevan (*ghare*) van de prauw *gharedo*, die in de achterstevan (*ghafera*) van de prauw *ghaferado*, en die in het midden *edo*. In deze *edo* legt men voor grootere reizen een vloertje, dat zich dikwijls voortzet op de uithouders, met daarboven een dak. Dit huisje dient als bergruimte of als verblijfplaats voor belangrijke reizigers. Bij nacht wordt over de heele lengte van de prauw een afdak gemaakt met zeilen.

Een strikte arbeidsverdeeling bestaat er onder de bemanning van een prauw niet. De man, die belast is met de zorg voor het zeil (*ghawisawano*), is gewoonlijk een der jongeren. Bij voorkeur kiest men daarvoor de zusters-echtgenoot, die volgens de informanten zou worden uitgelachen, indien hij midden in de prauw ging zitten. Bij raaktochten hoort hier ook de *buro*, Tritonschelp, te liggen. De man, die aansprakelijk is voor de prauw, dus de huurder of de voornaamste medeigenaar, zit dikwijls vlak achter het huisje van de prauw. Hij is tevens de bevelvoerder (*nunggu iona ghagha*). Zijn jongere broer zit dikwijls vlak voor het huisje. Hij wordt belast met de zorg voor de verdeeling van het in de *edo* opgeslagen voedsel, waarvan de bemanning der prauw moet worden voorzien door den leider van de reis. Achterin de prauw zit de stuurman (*nunggu iapura ghagha*), een functie, waarvoor bij voorkeur menschen worden gekozen, die goede *ghamairwo*, windmedicijn, bezitten en verstand hebben van een „gunstige” constellatie op zee, of zwakkere menschen, dus dikwijls oudere mannen.

De grootere prauwen zijn van buiten met zwartsel (*asano*, verkoolde sagobladnerf, roet) ingesmeerd en beschilderd met *onda*, motieven, in *ura*, roode verf, gemaakt van roode aarde, en met witte *fafanarei*, fijngestampte schelp, aangebracht op een kleverige onderlaag van *kawia*, rhizophorensap (*kipaiano ghagha*, men beschildert de prauw). Op voor- en achterstevan

plaatst men schegborden met dikwijls fraai besneden opzetstukken. Voor versiering van de voorsteven, vooral van raakprauwen, gebruikt men heel graag risten *korombowi*, witte porceleinschelp, wier rinkelend geluid bewonderd wordt ¹⁾. De boorden van de groote reisprauw worden opgeboegd met sagobladnerven, welke worden samengeregen door middel van buigzame pennen, vastgeklemd in gaten in de *susi*, binnenboordklossen ter bevestiging van de uithouder. Een extra verhooging, die noodig is bij vervoer van veel lading wordt verkregen door aanbrenging van atapbladeren.



Dak en huisje van de reisprauw

Aan het onderhoud van deze groote prauwen wordt veel zorg besteed. Ze worden na elke groote reis onttakeld en ter bescherming tegen weersinvloeden in de huizen opgetrokken. Ze moeten ook weer voor elke grotere reis opnieuw opgetuigd worden (*fandi ghagha*), waarmee in de regel minstens een halve dag gemoeid is. Spletten worden als het ware dichtgeregen met een rotan, gestoken door in de prauwwand gebrande gaten en vervolgens nog eens extra gespannen met houten wigjes, ingedreven tusschen rotan en prauwwand. Kapotte stukken moeten nauwkeurig door nieuwe worden vervangen. De naden worden gebreeuwd met vezels, toegestopt met hars of met het kleverig schraapsel van de *kaifosua*, de vrucht van de meest voor-

¹⁾ Deze schelp wordt dikwijls, vooral door vrouwen, gebruikt als een soort van sieraad, bevestigd aan de gordel.

komende boom der vloedbosschen, geraspt op de zeer scherpe schors (*kairuru*) van deze boom. In de laatste tijd gebruiken gemakzuchtige prauw-eigenaars ook wel geverfde stukken blik voor het dichten van gaten.

Zoodra een nieuwe groote prauw gereed is, wordt zij volledig opgetuigd en versierd, en compleet bemand naar de huizen der vrouwsfamilie in de eigen en in andere kampongs geroeid. Als deze prauw met haar vroolijk zingende bemanning bij het voorhuis aankomt, wordt de voorsteven daar met allerlei ongevaarlijke projectielen zooals stukken klapperbast, sagobladerf, enz. bekogeld. Daarna krijgt de eigenaar van de prauw eenige eenvoudige borden, die soms in het water worden gegooid, waaruit de bemanning ze onder algemeene vroolijkheid moet opduiken.

Prauwreizigers weten uit ervaring, dat de roeiers eerst hun krachten werkelijk gaan inspannen, als er een lied wordt aangeheven. Als de prauw op het heetst van de dag met slappe zeilen lusteloos voortdrijft over het blikerend water, zitten de roeiers amechtig neer. Maar als de zee onstuimig is en de rotanverbindingen kraken onder de druk der rollers, zingen de roeiers luidkeels hun lied tegen de wind in. En als tegen de avond het doel der reis bereikt is en men bij de kampong binnenvaart, weerklinkt triomfantelijk het welluidend roelied; de roeiriemen doen in een korte slag het water opspatten (*kikawaro*, lett. zij kloppen), terwijl veler oogen belangstellend op het binnenlopende vaartuig gericht worden.

De roeliedereren (*rano*) worden in canon gezongen. Eerst zingt één der mannen het lied voor; dan nemen de mannen achter in de prauw de eerste strofe over; wanneer zij een stuk gezongen hebben, valt de bemanning vóór in de prauw weer in met het begin van het lied. Daardoor ontstaan voor beide partijen telkens korte rustpoozen ¹⁾. De informanten vergeleken deze wijze van zingen met een soort van achtervolging, waarbij de beide groepen als het ware probeeren elkander op te jagen en in te halen. Waarschijnlijk is de voorstelling, dat de mythische taal, waarin deze liederen gesteld zijn, op deze wijze als het ware de prauw opjaagt.

Omtrent de andere prauwtypen (*sodo*, *sandu*) valt weinig bijzonders te vermelden. De *sodo* is platter en breeder, kan niet worden opgeboegd en moeilijk van uitleggers worden voorzien, is daardoor voor het maken van grootere reizen niet het aangewezen type, maar dient vooral voor het verkeer in het vloedbosch. De *sandu* is een uiterst primitief, maar voor zijn doel zeer geschikt vaartuig. Het is licht en kan gemakkelijk over de modder

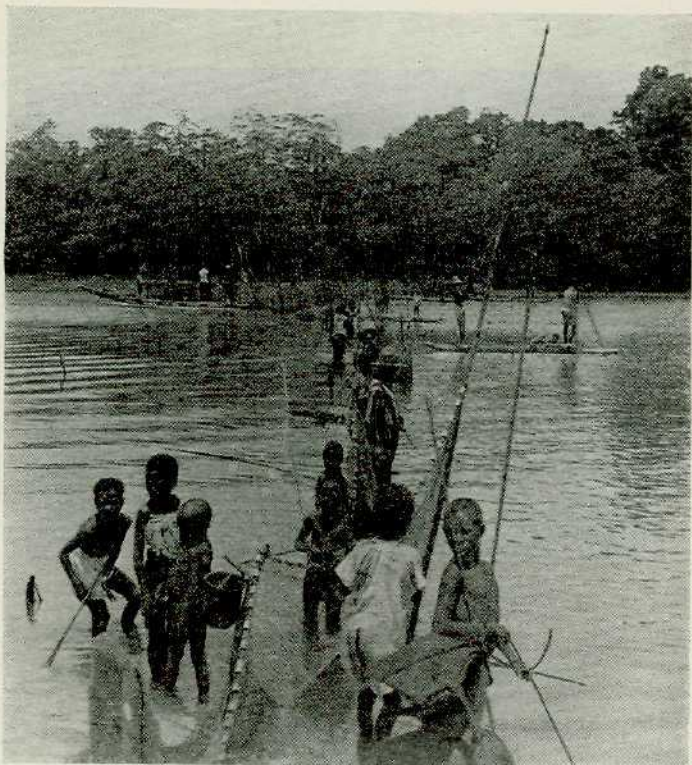
¹⁾ Voorbeelden van deze liederen zijn opgenomen met een phonograaph, welwillend ter beschikking gesteld door het Museum van Volkenkunde te Berlijn, waar het verkregen materiaal door den musicoloog dr Marius Schneider nader zou worden bestudeerd.



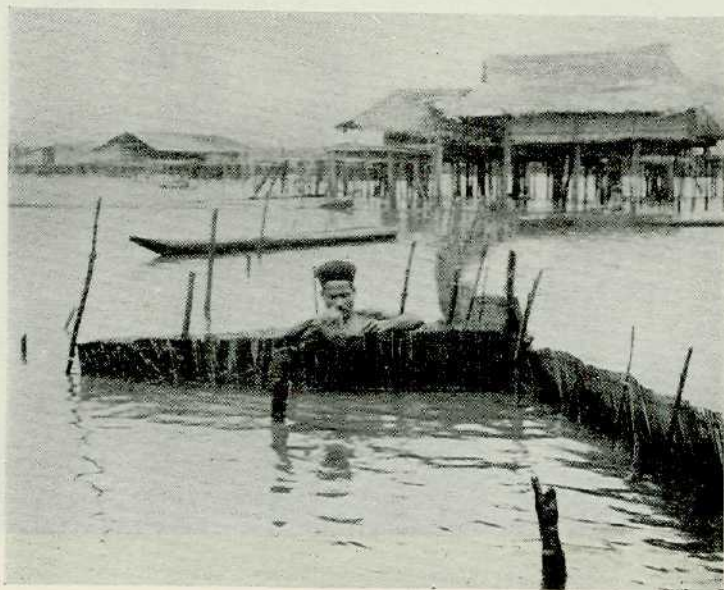
64. Haardracht



65. Spelevarende meisjes in sandu-prauw



66. Visschen met de sero



67. Fuikvormig uithouwsel van de sero

worden voortgeschoven; bovendien is het heele vaartuig feitelijk een afval-product van de sagowinning, omdat na verwijdering van het merg vanzelf de schors overblijft. Men hoeft slechts aan voor- en achterkant een stuk merg te laten zitten, dat eventueel met wat modder gedicht kan worden en het vaartuig is gereed. Het wordt voornamelijk gebruikt door vrouwen.

KENNIS DER NATUUR

De kennis der natuur is bij de Waropeners, ofschoon zij vrijwel altijd met de levende natuur te maken hebben, niet bijster ontwikkeld. En wanneer zij al over het een of ander verwonderd hebben nagedacht, gingen hun beschouwingen toch nog meer in de mythische, dan in wat wij zouden noemen de „wetenschappelijke” richting.

Zoo stelt men zich voor, dat verschillende mythische wezens als sterrebeelden aan de nachthemel een plaats hebben gevonden, zooals ook blijkt uit de bekende geschiedenis, waarin de Morgenster optreedt. De nachthemel schijnt trouwens meer de aandacht te hebben getrokken dan die van de dag, de maan meer dan de zon. Men denkt zich de maan in mythische zin als een mensch met twee vrouwen, waarschijnlijk ook de vrouwen, met wie Aimeri wilde huwen. Vroeger was er volgens de mythologie een verbinding tusschen hemel en aarde, bestaande uit een rotan, maar eens, toen de menschen langs die rotan naar boven klommen om te probeeren, of zij de maan wat dichterbij konden trekken, teneinde ook 's nachts het licht van de dag te hebben, is deze rotan doorgehakt (TEKSTEN, 140). Eenige voorstelling van het ontstaan der schijn gestalten van de maan werd niet gevonden. Wel is er een mythe, die verhaalt, dat de maan de oudere broer van de zon is. De maan pleegde incest met zijn moeder, terwijl de zon hen achtervolgde om dit bedrijf te beletten. Tot straf werd de maan het zwakere licht van de nacht en de zon, de jongere broer, het licht van de dag (TEKSTEN, 55). In het „gezicht” der maan herkent men de haartoeften van de vrouw Aighei Ghininggini. Volgens sommigen verdwijnt de zon 's avonds in een gat in het Westen en reist onder de grond terug naar het Oosten. In een bepaald jaargetij komt de zon 's morgens in de zee boven de horizon en dan is het seizoen ongunstig. Wanneer de verschijning van de nieuwe maan in het Westen wordt waargenomen, heft men een algemeen gejoel aan, waarbij telkens de mond even met de hand wordt bedekt, zoodat een tremuleerend geluid ontstaat, een gewoonte ook in Zuid-Nieuw-Guinea bekend.

Bij een aardbeving (*dighasi*) maken de menschen zooveel mogelijk lawaai door te joelen, met stukken hout te slaan of op de Tritonschelp te blazen. Dan zijn de twee vrouwen Ingoibini en Insosi, die de wereldboom (*anaeuo*)

vasthouden, kwaad, omdat de kinderen gespeeld hebben (TEKSTEN, 153). *Anaëuo* kan zijn: stam, onderstuk, oorsprong der aarde. Stelt men zich de aarde wellicht voor als een *dama*, waarvan de eene paal ergens onder de grond door deze twee mythische vrouwen wordt getorst?¹⁾

De wisseling der moesons is in Noord-Nieuw-Guinea niet zoo sprekend als elders in de archipel. Bovendien beoefenen de Waropeners nagenoeg geen landbouw, zoodat de seizoenwisseling voor hen ook practisch minder belangrijk is. Men weet, dat in de periode van April tot November dikwijls Oostenwinden doorstaan en dat in die tijd de zee bestendig is dan in het andere halfjaar. Bij de eerste verschijning van de Oostenwind (*raghama*) hoorde ik eenmaal een eigenaardig snorrend geluid in het bosch achter de kampong, een geluid zooals een zoemhout zou kunnen maken. Daarop ontstond er in de kampong een luid geraas, geschreeuw en getoeter. De verklaring van dit geluid werd niet gevonden. De informanten beweerden, dat het veroorzaakt werd door de wind in de boomen en door de *ghéa*, een vogelsoort, die 's avonds in troepen over de kampong vliegt²⁾. Als de *ghéa* vliegt en de oude mannen het sterrebeeld Sawai (hamerhaai) 's morgens met zijn kop in het Oosten boven de horizon zien verschijnen³⁾, is het de aangewezen tijd voor het ondernemen van handelsreizen in Westelijke richting, van Kai naar de Moor-eilanden, en ook voor het aanleggen van katjangtuinen.

Andere sterrebeelden zijn: Ombaibai, de vrouw van Sawai, en diens jongere broer Samamai, Wawiniki (Pleiaden?), Kawoata (Aldebaran?), Ghowiratarata (in de sterrebeelden Arend en Dolfijn?), Monafu (Orion?). De identificatie der Waropensche sterrebeelden is uiterst moeilijk, omdat de aanwijzingen zoo weifelend zijn. Het uitgangspunt van de identificatie is niet een vast sterrebeeld, maar eerder een naam, waar men een aantal sterren bij schijnt te zoeken.

Bij de zeevaart heeft men de sterren voor orientatie ook niet noodig, omdat er vrijwel altijd in zicht van land wordt gevaren, waarbij de zee-

¹⁾ Een moeilijkheid voor het verkrijgen van inlichtingen over de kosmologische voorstellingen lag hierin, dat men van de schoolkinderen wist, dat de aarde een bol moest zijn. De ouderen wilden zich met hun mythologische opvattingen tegenover de kinderen niet belachelijk maken. Mededeelingen omtrent de sterrebeelden waren moeilijk te krijgen, gedeeltelijk ook, omdat de oude mannen 's avonds zoo dikwijls palmwijn hadden gedronken. ²⁾ Welke vogel precies bedoeld wordt is niet duidelijk. De vogels, ter grootte van een spreeuw, met beweeglijke staarten, zouden voortdurend in troepjes te vinden zijn in het gras. In het begin van de oostmoesson vliegen zij in westelijke richting, volgens de Noemforen naar Ternate, om daar schatting te gaan betalen. De Noemforen meenen, dat deze vogels allerlei ziekten overbrengen — *Ghéa* is ook het woord voor „jaar”. ³⁾ Een houten model van een hamerhaai werd eens als speelgoed getoond.

vaarder zich ook nog aan de wind- en golfbeweging kan orienteeren. Een tijdsverdeeling in weken of maanden schijnt eveneens onbekend te wezen. Eerst in de laatste tijd moet er door de Christenen aandacht besteed worden aan de weekindeeling in verband met de Zondagsviering. Een ander vast punt heeft men in de *festa potirangi* (Mal. festa pohon terang), het Christelijk Kerstfeest. Langere perioden worden soms in *ghafa*, manen, berekend. De getijwisseling geeft een belangrijk criterium voor de dagindeeling. Men weet, dat er verband bestaat tusschen de regelmaat der getijden en de schijngestalten der maan.



Rekenstokje voor het bepalen van de dagen der week

De kennis der natuur is, voorzover zij niet mythisch van instelling is, voornamelijk op het practisch nut gericht. Van tal van boomen zijn namen bekend, voorts het gebruik dat er van de boom, van zijn bladeren of vruchten gemaakt kan worden. Daarentegen zijn geen afzonderlijke benamingen bekend voor boomsoorten, die niet het een of ander directe nut hebben. Van de visschen, die een belangrijk deel van het Waropensche menu uitmaken, zijn tal van soorten bekend ¹⁾. Zelfs kinderen weten, waar de verschillende soorten gevangen worden, of zij smakelijk zijn, of ze goed vast vleesch hebben, enz. Dikwijls ziet men op een afstand al in het water aan tal van bijzonderheden met welke vischsoorten men te doen heeft. Men kent verschillende eigenaardigheden der visschen en weet bijv., dat de bawal hitam op zijn zij zweemt, dat de ikan kerong geluid maakt, en hoe de zuigvisch zich vastklemt, of de juffervissh zijn prooi verschalkt.

De belangstelling en kennis hielden echter op, zoodra het ging om vischsoorten, welke voor de Waropeners niet direct van nut zijn. Zoo worden al de opvallende en interessante visschen, die bij koraalriffen leven en niet bij de modderkusten, samengevat onder de naam „rifvischjes”. Men wist van de visschen wel, dat zij kuit schieten, maar of ook de visschen paren, konden zelfs de oude mannen niet uitmaken, hoewel zij dit probleem wel zeer belangrijk vonden.

Zeer gering was ook de kennis van insecten, waarmee de Waropener ook weinig te maken heeft. De ontwikkelingsgang ei-larve-pop-insect was be-

¹⁾ Namen van tal van visschen werden opgenomen naar de plaatjes in het boek van H. C. Delsman en J. D. F. Hardenberg, De Indische zeevisschen en zeevisscherij, waarbij de daar gegeven beschrijving over soorten zoo goed mogelijk als nadere controle diende.

kend, maar alle vlindervariëteiten werden aangeduid met de naam „vleermuis-tor” (*ghaiakumbo*). Eén man vertoonde een prachtig gekleurde kever, die hij zorgvuldig in een kalkdoosje in het leven trachtte te houden. Hij zag in dit dier niet zoozeer een ongewoon en opvallend mooi insect als wel een wezen, dat misschien maar tijdelijk de gedaante van een insect had aangenomen en dat wellicht later „gunstig” voor hem zou zijn.

VISCHVANGST

De vischvangst behoort grootendeels tot het werk der mannen. Men vischt op verschillende manieren, n.l.

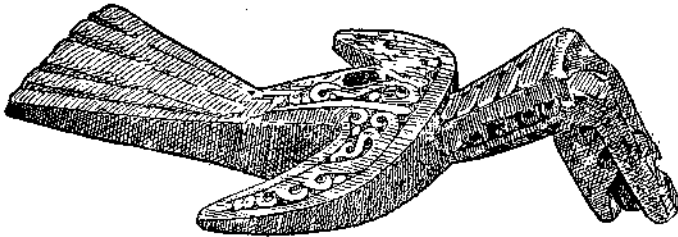
1. met snoer en vischhaak
2. met netten
3. met vischspeer, pijl en boog of harpoen
4. met vischvergift
5. met sero's.

1. Het snoer (*tasi*) heeft een haak (*kare*), bestaande uit een strookje sagopalmbast met de daarop groeiende harde stekel. Vroeger werd de haak ook van been vervaardigd. Tegenwoordig zijn stalen vischhaken algemeen. Als dobber (*nafono*) dient een stukje hout of sagobladnerf, tenzij er gevischt wordt op *tairou*, slangenvisch, waarvoor de dobber eenigszins gesneden is in de vorm van een visch of een krokodil. Het snoer wordt dikwijls gewonden om een klos, waarop een voorouderfiguur is aangebracht. Als aas (*anakana*) dient de *inggoiwu*, een soort schelpdiertje of krabje, of een garnaal. Grootere visschen worden voorzichtig dichterbij getrokken en met het schepnet (*tara*) in de prauw gebracht, waar ze onmiddellijk met de scherpe kant van de roeriem of met een knuppel worden doodgeslagen. Met het snoer wordt ook gevischt op groote kreeften (*aifatasi*), waarbij dan de haak is vervangen door een klein netje (*aifarowu*), waarin het lokaas wordt gestopt. De kreeft zet zich op het lokaas vast en kan gemakkelijk worden opgehaald. Kreeften worden gepoft en zijn blijkbaar in overvloed te vinden. *Kiwoi tasi* (uit: *kiwoiwa tasi*), lett. met het snoer roeien, visschen.

2. Het drijfnet (*faiano*) is van boven voorzien van drijvers (*ramu*) en van onderen bezwaard met witte porceleinschelpen (*korombouwi*), welke eerst worden afgeschuurd om te voorkomen, dat zij vol kunnen loopen met water en door de zwaarte hiervan het innemen der netten onmogelijk maken. Netten worden geknoopt door mannen met behulp van een eenvoudig plat stokje (*roano*). Zij worden met zorg gehanteerd, omdat het gebruikte touw niet bijzonder duurzaam is en de bereiding en de verwerking daarvan veel

tijd kost. Groote netten hebben dikwijls een eigen naam¹⁾. In Nubuai beweerde de clan Kai, dat zij vroeger het monopolie hadden voor het vervaardigen van en het visschen met het drijfnet en dat anderen het slechts met hun toestemming mochten gebruiken. Na het gebruik moet het net worden uitgewasschen, nagezien en gedroogd op een steigertje, dicht bij het huis, waaraan een bamboedroogrek (*fainisa*) is vastgebonden. *Woi faiano*, met het net visschen.

Het werpnet (*diara*) werd in het district Kai alleen gebruikt door een man, die vroeger als timmerman te Ambon werkzaam is geweest. Hoewel de vangst met dit net naar verhouding vrij goed schijnt te zijn, wordt het weinig gebruikt, daar men het lood om het net te verzwaren, moeilijk kan krijgen.



Ghafa, houten drijver voor harpoeneerlijn

3. De harpoen (*damano*) heeft een ijzeren punt, in een los heft, bevestigd aan een touw, dat opgerold ligt in een kegelvormige mand (*damanakarawano*) vóór in de prauw en dat wordt uitgelopen, zoodra de prooi, gewoonlijk de schildpad, soms de zeekoe, is getroffen²⁾. Om de prooi spoedig af te matten, zijn op verschillende plaatsen van de lijn vlotters aangebracht (*ghafa*, lett.: maan)³⁾, die soms een vogel voorstellen (p. 156 nt. 2). *Anggiwa*, lett.: schieten met iets er bij.

Een nieuw soort harpoen is in de laatste tijd in gebruik gekomen, bestaande uit een ijzeren staafje met weerhaakpunt, ongeveer een meter lang, dat door een bamboekokertje van ongeveer 30 c.m. kan glijden. Aan dit bamboetje is een stuk autobinnenband bevestigd, waarmee men het ijzeren staafje als uit een catapult kan wegschieten. Gewapend met een duikbril duikt de visscher zijn prooi achterna en tracht die onder water te harpoe-

¹⁾ Zie ook C. G. Seligmann, *The Melanesians of British New Guinea*, p. 227, noot 1.

²⁾ De Clercq en Schmeltz, *Ethn. beschr.*, Pl. XXVII. In dit werk vindt men voortreffelijke afbeeldingen van zeer veel voorwerpen, welke door ons genoemd worden.

³⁾ De Clercq en Schmeltz, *Ethn. beschr.*, Pl. XXVI, fig. 10.

neeren. Het apparaat had nog geen aparte naam en was, naar men zeide, van Japansche origine.

Een zeer gebruikelijke methode is ook vischsteken (*soroma*), waarbij gebruik wordt gemaakt van een vischspeer met twee of drie punten (*raghéano*) of van de vischpijl (*fasano*) met vier, acht of meer punten ¹⁾. Ook kan men gebruik maken van de boog (*farako*). Bij het visschen met harpoen, speer, pijl of werpnet moeten minstens twee mannen samenwerken, namelijk één om te schieten en één om de prauw te sturen.

4. De sero (*ea*) is een mat, van ongeveer één meter hoogte en verscheidene meters lang, gemaakt uit latjes van sagobladnerfschors, die met een dun touw (*earona*) aan elkaar worden verbonden. Bij afnemend water worden met deze matten, vastgebonden aan stokken, de tallooze kreekjes binnen en buiten de kampong afgezet. In het midden van het eenigszins fuikvormig staketsel blijft een opening vrij, die met een aparte, in hoefijzervorm gestelde mat wordt afgesloten (*osa*). Het opzetten van een sero duurt ongeveer een half uur. Van tijd tot tijd wordt de visch in de *osa* voorzichtig in de mat gerold en op het droge gebracht. Tenslotte wordt bij laag water de sero opgerold en de gevangen visch verzameld. Het resultaat van ettelijke uren werken is dikwijls maar heel gering en levert dan nog vaak slechts kleine vischjes op, die in bladeren gewikkeld en dan geroosterd worden. In Napan gebruikt men ook een soort handfuik of „steekmand” (zooals de Clercq en Schmeltz zeggen) ²⁾, waarmee een water wordt afgezocht door telkens een stukje te overstulpen. Men vangt hiermee dikwijls kleine vischjes, die in troepen zwemmen.

Als verwacht kan worden, dat het water zeer laag zal zakken, vereenigen zich soms een aantal mannen om met hun sero een breede kreek af te sluiten. In Weinami verzamelden zich bij zulk een gelegenheid vrijwel alle kampongbewoners, blijkbaar tot ongenoegen van de mannen, met wier sero's de kreek was afgezet. Naar men zeide, ontstond er om deze reden nog al eens een twist. Verder kon de aanwezigheid van vischrechten niet worden aangetoond. Ieder mag zijn sero zetten, waar hij wil, en aangezien het aantal kreekjes in de naaste omgeving vrijwel legio is, ontstaat er slechts zeer zelden verschil van meening over de plaatsing ervan. Door zulke meningsverschillen krijgt men trouwens de naam een onopgevoed mensch, een Binnenlander te zijn. Hoogstens kan desgewenscht door een gebroken tak of een ander teeken worden aangegeven, dat men voornemens is ergens zijn sero uit te zetten (*we sema ura ghaido*). Iedereen is vrij om te visschen

¹⁾ De Clercq en Schmeltz, Ethn. beschr., Pl. XXVII, fig. 1, 13, 14, 3. ²⁾ De Clercq en Schmeltz, Ethn. beschr., Pl. XXVI, fig. 4.

waar hij wenscht, ook in de omgeving van andere kampongs. Toen de lieden van Nubuai bijv. een zee-koe vingen dicht bij de kampong Risei, werd hun de buit door de lieden van deze kampong in geen enkel opzicht betwist.

5. Als vischvergift (*saimua*) gebruikt men in Napan de zaadkern van de *Cerbera odollam* (*womimbo*). Het vergift wordt in kleine stukjes gesneden en, vermengd met fijngestampde kreeftjes (*rafu*), bij afgaand water in de kreeken geworpen, waarna de bedwelmdde visschen benedenstrooms boven komen drijven (*sowa*, n.l. *so wa mamura ado*, ervoor werpen, n.l. dat de visschen bedwelmd raken).

De vrouwen, die ook bij het stellen van de sero helpen, moeten in het dagelijks menu bijdragen door het verzamelen van weekdieren, wanneer het vloedbosch bij ebbe droogloopt. Daartoe binden zij zich met een touw een mandje om het lijf. Met een soort van ruw gemaakte scheplepel (*rekuwo*) wordt de modder omgewoeld, waarna met een houten haakje (*ema*) de dieren worden opgewipt. De vrouwen visschen ook met een hand-fuikje van doornige rotan (*patu*), waarmee o.a. een grooter soort slijkspringer (*roma*) gevangen wordt.

Samenvoeging van visch en sago levert naar Waropensche smaak een compleet menu op. Sago zonder visch is voor den Waropener als aard-appelen zonder groente voor den Hollander. Als er geen visch is, laat men dikwijls ook de sago staan. Vandaar dat volgens de mythe, die de praecultureele toestand der menschen beschrijft, de vrouwen in het bosch alleen sago aten en de mannen aan de zee alleen visch. Eerst toen mannen en vrouwen bij elkaar kwamen en het cultuurleven een aanvang nam, werd ook sago samen met visch het normale menu (TEKSTEN, I, 4).

Hoewel de vischstand op zichzelf niet slecht schijnt te zijn, is het onjuist te meenen, dat de Waropeners altijd volop visch hebben. Alleen garnalen, kreeften en weekdieren zijn er dagelijks in voldoende hoeveelheid. Maar overigens is de technische uitrusting voor de vischvangst van dien aard, dat men moeite genoeg heeft het dagelijksch voedsel bijeen te brengen. Het is een algemeen verbreid misverstand, dat de Waropener, ondanks zijn geringe arbeidsorganisatie en primitieve uitrusting, zich niet hoeft in te spannen voor de verwerving van het benodigde voedsel. Reeds de vele twisten over het sagobezit en de afgunst over de vangst van een groote visch bewijzen het tegendeel. Ondanks goede betaling in graag geaccepteerde goederen kon men ons tijdens het verblijf in de kampong niet dagelijks visch leveren. En heeft men eens een uitzonderlijk goede vangst gedaan, dan is er weer geen andere conserveeringsmogelijkheid dan de vischjes aan risten te rijgen en te rooken, waardoor wel de duurzaamheid wordt verlengd, maar de smaak grootendeels bedorven.

Ook bij de visscherij acht men een beroep op de sacrale wereld slechts zelden nodig, hoewel men in het algemeen wel erkent, dat de voorouders over de vangst beslissen. Soms roept men hen aan om een goede vangst en offert dan een weing tabak of sagoweer. Aan het net is dikwijls een eigenaardig gevormde *aiwo* vastgebonden ¹⁾. Zijn de voorouders om de een of



Aiwo, amulet voor de vischvangst

andere reden vertoorned, bijv. omdat iemand in de kampong incest heeft gepleegd, of omdat de visscher een „ongunstige” handeling heeft verricht, dan is de vangst slecht. Bij de terugkeer van de mythische voortijd wordt ook gewoonlijk wonderbaarlijk rijke vischvangst voorspeld.

SAGOBEWERKING

Tot de taak der vrouwen behoort, behalve het halen van brandhout en drinkwater en het verzamelen van schelpdieren, het eentonig werk der sagowinning. Zoodra men bemerkt, dat de boom zich in bloei wil gaan zetten, wordt hij door de mannen gekapt, niet slechts door de echtgenooten der vrouwen, maar juist en vooral door haar broeders, die soms van verweg komen om hun elders gehuwde zusters bij de bewerking der sago te helpen. Vervolgens wordt de top verwijderd en de palm in de lengte gespleten, waarvoor men vroeger, en een enkele zeer ouderwetsche man misschien nu nog wel, de steenen bij gebruikte ²⁾.

Hierna begint het werk der vrouwen, die eerst het merg moeten loskloppen met een disselvormige klopper (*magha*), waarvan het slagvlak eenigszins schotelvormig is verdiept en van een scherp randje voorzien. De kloppers zijn vervaardigd van hard hout, de steel is gewoonlijk voorzien van snijwerk, meestal een voorouderfiguur, zooals ook sagolepels en napjes dikwijls met snijwerk versierd worden. De vrouwen hakken staande (of zittende als men het merg nog wat fijner wil kloppen) met een mat (*enggan*, *rowuboio* N.) over de voeten om het wegvliegen van de losgeklopte pulp te voorkomen. Soms wordt de palm in stukken gehakt en naar de kampong vervoerd om daar bewerkt te worden.

¹⁾ De Clercq en Schmeltz, Ethn. beschr., Pl. XXXVIII, fig. 19. ²⁾ Zie de voortreffelijke beschrijving van K. van der Veer, Land- en Tuinbouw, in W. C. Klein, Nieuw-Guinee, p. 469 sq.

Het merg wordt daarna gekneet en gespoeld in een spoelbak, vervaardigd uit het onderste van de sagobladnerf, waarin een stuk van de vezelige bladschede van de sagopalm bij wijze van zeef is aangebracht. Het meelhoudend water stroomt door de zeef in een verzameltrug, gewoonlijk een klein prauwtje, waarop een soort van mandje, dat als tweede zeef dienst moet doen en eventueele grove verontreinigingen uitzuivert. De uitgekneede pulp wordt op de grond geworpen en verspreidt daar een penetrante, zure lucht, waardoor het sagomoeras met zijn modder en zwermen muskieten een des te onaangename verblijfplaats wordt. Bovendien moet men zich daar in acht nemen voor de voetstekels van bamboe (*tusi*), die in de modder verborgen zitten om ongewenschte bezoekers te weren.

In groote draagtasschen (*fisara*) wordt de sago vervolgens naar huis getransporteerd ¹⁾ en daar in wikkelbladeren van de nipah- of de sagopalm samengestampt tot een cilindervormig pak met een, gewoonlijk ook weer van snijwerk voorziene, stamper (*fiaisari*). Voor het transport over groote afstanden worden deze pakken, in het Maleisch toemang geheeten, dikwijls nog extra versterkt met bamboelatten. Een vaste standaard bestaat niet, maar de meest gewone maat is ongeveer 30 × 60 cm ²⁾. Deze toemangs sago zijn het voornaamste handelsproduct, dat met de bevolking van Zuid-Japen geruimd wordt tegen tuinproducten, toko-artikelen, pandankoffertjes, enz. De geldswaarde van een toemang was in Nubuai van ongeveer 20 tot 40 cent per toemang. In Kai noemt men alle sago *fi*, ofschoon men een enkele maal voor rauwe sago de term *ofu* gebruikt, een woord, dat in het Napanische hiervoor de gewone term is.

Het is niet duidelijk wat J. G. Detiger bedoelt met de uitspraak: „In Waropen, waar sagoepalmen in overvloed groeien, bestaat geen recht op de doesoens en mag elke vreemdeling daar zonder meer sagoe kloppen” ³⁾. De sagoboomen zijn namelijk het eigendom van een familietak en behoorden vroeger misschien ook in Kai tot het bezit van de *ruma*, zooals nu nog in Napan. Twisten over het bezit van sagopalmen zijn trouwens in de kampong aan de orde van de dag. Wanneer men bedenkt, dat één palm ongeveer 100 kg nat sago-meel oplevert en dat voorts de palm eerst na 15 tot 20 jaar en bij bijzonder goede verzorging na 10 à 12 jaar oogstbaar is, kan men gemakkelijk inzien, dat elke kampong over een vrij uitgebreid sago-areaal

¹⁾ De vrouwen leggen gewoonlijk de band van de draagtasch om het voorhoofd. De mannen hangen de draagtasch vaak om de schouder. Het dragen met de pikoelan is ook de Waropen-Papoea's onbekend. ²⁾ Volgens van der Veer levert een sago-boom ongeveer 100 kg. nat sago-meel, zoodat een toemang sago op ongeveer 10 kg. komt, de sagopalm gerekend op 10 à 12 toemangs per boom volgens de opgave der Waropeners. ³⁾ Adatrechtbundel XXXIX, p. 433.

moet kunnen beschikken alleen al om in de eigen behoefte aan sago te kunnen voorzien. De mededeeling van Detiger mag dus alleen worden verstaan in betrekking tot het buiten dit kampongareaal gelegen sagobosch. Ook dient men wel te bedenken, dat de sagotuinen niet aan de natuur kunnen worden overgelaten.

„Een geheel aan de natuur overgelaten sagobosch bestaat uit een ondoordringbare dichte begroeiing van sagoboomen van zeer uiteenloopenden ouderdom. Dicht opeengedrongen jonge palmen omringen de oudere exemplaren, waarvan sommige in bloei staan of reeds vruchten droegen en zijn afgestorven. Geen enkele van die boomen krijgt de kans een behoorlijke reserve op te leggen, die voor de sagowinning van beteekenis zou zijn. De productieve waarde van zulk een plantsoen is dan ook zeer gering. Het sagocomplex krijgt pas waarde voor de sagowinning door de exploitatie. Om een boom te kunnen oogsten moet er een open ruimte gemaakt worden voor het vellen van den stam. Blijft deze in zijn val haken aan de omringende begroeiing, dan kost het veel meer arbeid om den stam vlak op den grond te krijgen, dan wanneer men vooraf ruimte maakt. Door het weggakken van een groot aantal jonge spruiten krijgen de overblijvenden de ruimte, die zij noodig hebben om tot een goede productiviteit te komen. *Hoe langer een sagobosch in exploitatie is, hoe meer overtollige jonge boomen worden opgeruimd, des te beter producenten worden de resteerende boomen*”¹⁾.

Met de winning alleen is het werk der vrouw nog niet afgelopen, want zij moet de sago ook nog tot dagelijksch voedsel toebereiden. De sago wordt daartoe eerst van eventueele onreinigheden gezuiverd in een vierkant, mandvormig zeefje (*kano*)²⁾, en dan nog eens bij het koken van de brij met een soort schuimzeef (*tafi*)³⁾. De sago kan tot koek (*sofi*) worden gebakken in aarden vormen (*forna*)⁴⁾. De koekjes worden in de vorm gladgestreken, met een spatel losgestoken en met een houten nijpertje of tangetje uit de vorm gelicht. Ook bakt men wel koeken in een platte aarden schotel (*faimufi*). Alle aardewerk is import, meerendeels uit Japen, ook de kookpotten, zoowel de grootere (*urano*) als de kleinere (*avesi*). Minder droog, maar ook minder duurzaam dan de in een vorm gebakken koeken zijn de *femafi*, in diverse bladeren gewikkelde koeken, die in allerlei vormen kunnen worden gemaakt, zooals ook geschiedt met de ceremonieele sagokoeken. Door verschillende bladeren te gebruiken kan men ook de smaak der *femafi* eenigs-

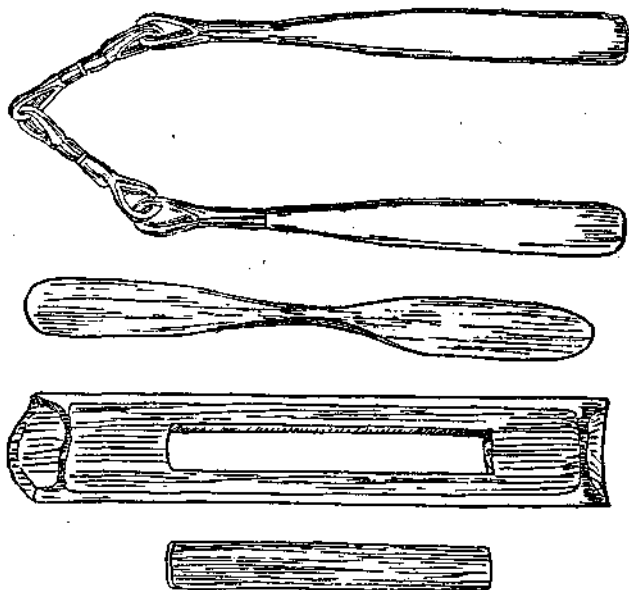
¹⁾ K. van der Veer, op. cit., p. 470. ²⁾ Soortgelijke zeven bij de Clercq en Schmeltz, Ethn. beschr., Plaat XVI, fig. 1, 3, 20 en 22. ³⁾ De Clercq en Schmeltz, Ethn. beschr., Plaat XVI, fig. 11. ⁴⁾ De Clercq en Schmeltz, Ethn. beschr., Plaat XIX, fig. 6, 14.

zins varieeren. Een stukje van het rauwe merg wordt weleens als versnapering even gepoft en dan zoo gegeten.



Lepel van been

De meest gewone manier van toebereiding is die tot sagobrij (*wiwiro*), waartoe men de fijngemaakte en met water tot een papje aangelengde sago slechts met kokend water heeft te overgieten. Deze manier van toebereiding



Gereedschap voor het modelleren, het lossteken en uitlichten van sagokoekjes in de vorm.

is zoo eenvoudig, dat zelfs een jong meisje het kan, zoodat het dubbel dom is van de Auo-vrouwen, dat zij zelfs dit werk niet verstaan. De pap wordt gemaakt in een houten nap (*ua*) en geroerd met lepels en spanen (*wiwira-ri*), die evenals de sagokloppers gewoonlijk met snijwerk versierd zijn¹⁾. In de moderne tijd heeft vrijwel elke huisvrouw de beschikking over een

¹⁾ De Clercq en Schmeltz, Ethn. beschr., Plaat XVII.

paar emaille schalen, een paar ijzeren kookpotten en wat geglazuurd aardewerk zooals borden, schalen en kommen. Maar ook het houten keukengerel en schepnappen van klapperdop (*rakaiwi*) zijn nog druk in gebruik. Bij de pap wordt zoo mogelijk de een of andere bladgroente en natuurlijk wat visch gegeten, waarvoor men kleine houten nappes gebruikt, soms met de groote nappen uit één stuk gesneden, bijv. in de vorm van een schildpad met een aparte kop. Met sap van citroen of pompelmoes wordt de smaak van de pap wat aangezet. Extra lekker maakt de huisvrouw haar pap door toevoeging van boonen (*kawarufi*), van klapper (*nighaifi*), van laboe (*biraiwafi*), van pisang (*uifi*), van varkensvet (*foinimanafi*), van schildpaddenvet (*enifi*), e.d.

Voor het nuttigen van de pap gebruikt men tweetandige eetstokjes (*kake*), die soms eenigszins versierd zijn en roodgekleurd (*uwikake*). Sommige vorken zijn, evenals ook wel met kammen gedaan wordt, versierd met een houten kettinkje waarvan de schakels in één stuk hout gesneden zijn, op dezelfde wijze als is geschied bij het instrument voor het uitlichten van sagokoekjes (zie p. 339). Voor de maaltijden vereenigt zich dikwijls het gezin, waarbij de man het eerst pleegt te eten. Zijn er mannelijke gasten, dan eet de man met zijn gasten afzonderlijk. De belangrijkste maaltijd is 's avonds vlak na zonsondergang. Bij wijze van ontbijt eet men gewoonlijk hetgeen van de maaltijd van de vorige avond overbleef, maar velen wachten tot het midden van de dag, wanneer sommigen een tweede lichte maaltijd gebruiken. Strengere regels zijn hiervoor echter niet gegeven, want tenslotte kan iedereen eten, wanneer hij trek heeft.

ANDERE VOEDINGS- EN GENOTMIDDELEN

De bewoners van het Kai-district doen slechts weinig aan landbouw, voornamelijk omdat de geschikte gronden zoo ver weg liggen. Het is eenvoudiger tuinproducten te betrekken van de Binnenlanders of uit Japen. Wel hebben sommige menschen kleine tuintjes van boonen (*kawarui*), die op de bekende wijze worden aangelegd door namelijk het bosch te kappen en zooveel mogelijk te verbranden en vervolgens de boonen uit te zetten in met een puntige stok gemaakte pootgaten. Men plant de boonen in het begin van de droge tijd en oogst ze op eenigszins feestelijke wijze, waartoe de mannen er in een versierde prauw op uitgaan. De tuintjes zijn geen bezit van de familietak, maar van den man, die ze met zijn broers of vrienden, of alleen heeft aangelegd. Rechten op de tuin ontstaan door de bewerking en vervallen weer door het prijsgeven van de grond.

Verschillende menschen hebben in het droge achterland boomen, die hun

persoonlijk eigendom zijn, zooals bijv. een manggaboom (*aifa*). Verder zijn er tal van boomen, die niemands eigendom zijn, maar welker vruchten worden verzameld en gegeten. Soms eet men de vruchten van de rhizophoren. Als andere boomen met eetbare vruchten noemde men *desi* (welks vruchten naar faeces zouden stinken), *munititi*, *tefembo*, *katagheni*, *mema* (pala hoetan), *kakumbo*, enz.

In Napan wordt meer aan tuinbouw gedaan, waarvoor op het eiland Nusariwe voldoende grond beschikbaar is. In die tuinen vinden we de bekende gewassen en boomen als pinang (*rifu*), pisang (*ui*), mangga (*aifa*), klapper (*nighaiwo*), suikerriet (*korwu*), mais (*kaisitero*), kasbi (*timuri*), bataat (*farenggeno*), oebi (*uwvi*), ananas (*anderamano*), enz. Uit het bosch haalt men in het Napansche voor export nog wat masoobast (*manggasa*), die betrokken wordt van de Binnenlanders ¹). Damar (*kesi*) haalt ook de bevolking van Kai uit damarcomplexen in het bosch. In het district Kai legt men bij de huizen op stellages kleine tuintjes aan, waarop soms wat lombok rawit wordt geplant of *nini* (een gewas, dat de roode kleurstof levert voor het kleuren van de vrouwengordel), of ook wel bloemen.

De tabak (*sabaku*), die in het gezelschapsleven der Waropeners een buitengewoon groote rol speelt, is de bekende Java-tabak in plakken, de zogenoemde tabakoe lempeng. Vroeger heeft men w.s. zijn tabak van de Binnenlandstammen betrokken, maar van deze handel was in elk geval nu geen spoor meer te ontdekken. De tabak wordt gebruikt in het ritueel, bijv. in de ceremonieele tabaksprouw (*sabakugha*) of in de nagemaakte Morgenster. Tabak wordt dikwijls aan de voorouders geofferd. De mannen vooral pruimen de tabak met pinang, sirih, kalk en soms gambir. Om de kalk te bewaren heeft de man een van kalebas vervaardigd kalkdoosje ²). Voor feestelijke gelegenheden wordt ook wel een versierde kalebas voor dit doel gebruikt. De tabak wordt bewaard in bamboekokers (*tapa*) of in gevlochten taschjes, of in de laatste tijd in blikken doosjes. De vrouwen pruimen minder, maar rooken de tabak meer als cigaret, gerold in gedroogde nipahbladeren (*tomarana*).

Een product, dat het niet bijster herbergzame vloedbosch nu eens weer in overvloed oplevert, is de palmwijn (*esa*), getapt van de nipahpalm (*somaro*). In ongegiste toestand wordt de palmwijn gedronken door vrouwen en kinderen en na gisting door toevoeging van een stukje luchtwortel van een mangrove, door vrijwel alle volwassenen. De nipahpalm, die groote complexen beslaat, wordt voor de tap aangesneden onder de bloem-

¹) De Clercq en Schmeltz, Ethn. beschr., p. 107. ²) De Clercq en Schmeltz, Ethn. beschr., p. 73 sq.

tros, waarna het sap afdruipt in een bamboekoker, die tegen de avond van dezelfde dag kan worden opgehaald. Tegen een kleine vergoeding wil ook een ander wel deze dienst verrichten, zoodat men 's avonds dikwijls een prauwtje beladen met kokers vol met dit bittere drankje langs de huizen ziet trekken. In huis wordt de palmwijn overgegoten in kalebassen (*bararo*), waaruit men ze opzuigt met een bamboe, afgesloten met een zeefje (*toki*).

Dronkenschap is zeer frequent en wordt wel niet als aanbevelenswaardig, maar toch ook niet als erger dan belachelijk beschouwd. Avond aan avond wordt het vocht in groote kwantiteiten verwerkt en de verslaafdheid aan palmwijn is stellig een der ernstigste volksmisbruiken, die de Waropenstreek kent. Vechtpartijen en mishandelingen worden telkens weer in dronkenschap uitgelokt en de bevolking erkent dan ook zelf wel, dat de palmwijn voor hen nog wel meer is dan een tonicum bij alle ziekten en verslappingsen, zooals zij gaarne ter verontschuldiging aanvoeren.

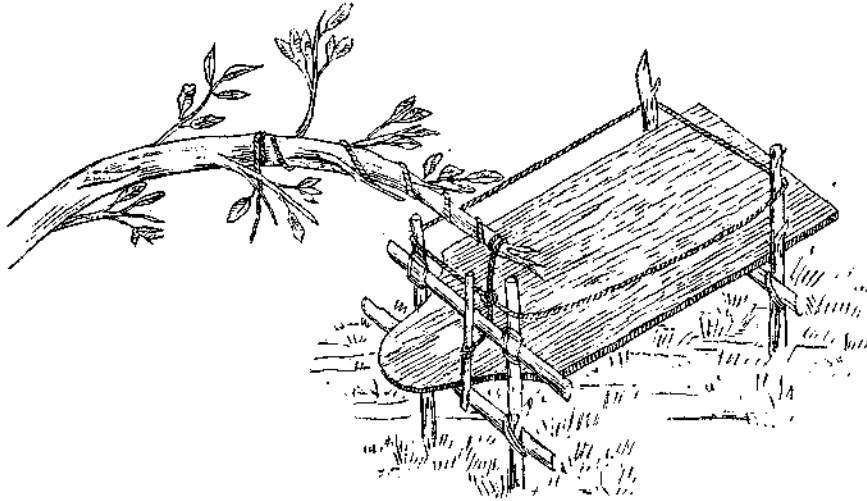
Palmwijn wordt evenals tabak dikwijls aan de voorouders geofferd bij alle mogelijke gelegenheden, zooals bij de vischvangst, de vlermuizenjacht, de raaktocht, enz. In het ritueel speelt echter de palmwijn geen belangrijke rol en het is nimmer gebleken, dat door de dansfeesten het, overigens altijd aanzienlijke, drankmisbruik bijzonder gestimuleerd wordt. Op den feestgever rust niet de plicht zijn gasten van palmwijn te voorzien. In de mythologie is van de palmwijn weinig sprake. Alleen wordt verhaald, dat de nipahpalm van de bergen (uit de hemel) kwam rollen. De hond heeft het eerst van de palmwijn geproefd (TEKSTEN, 152).

JACHT EN VARKENSTEELT

De jacht brengt weinig in. Men schiet wel met kleine pijltjes (*korwai*) op allerhande vogels en raakt er zelfs wel eens een. Men pijlt ook wel eens bij geluk een wild varken, maar de jachtbuit is toch slechts een extra'tje op het dagelijksch menu. Varkens worden soms gevangen in strikken (*dide*), die in de sagoaanplantingen worden opgeslagen. Als val voor ratten, muizen en ander klein gedierte dient een stellage (*wana*), die meer omslachtig dan practisch mag heeten. De veronderstelling, dat de Waropeners de krokodillen, slangen, ratten, muizen, enz., die zij machtig worden, zouden opeten, werd met verontwaardiging afgewezen. Hoogstens Binnenlanders zouden iets dergelijks doen.

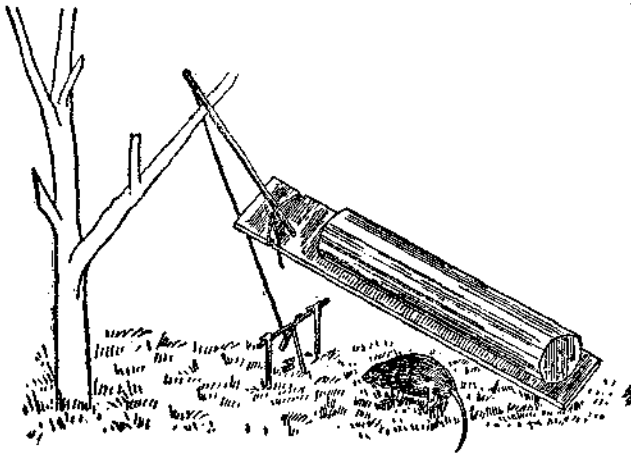
Meer resultaat schijnt de vlermuizenjacht op te leveren. In elk geval worden daarvoor speciale wijdmazige netten gemaakt van wel 10 meter lengte bij 4 meter hoogte, waarmee een kreek, waar de vlermuizen graag vliegen, wordt afgezet. Zoodra een vleermuis vlak bij het net komt, laat de

vogelaar het vallen en op die wijze zou de buit, volgens zeggen, in het goede seizoen omstreeks midden April, wel tot twintig exemplaren per



Varkensval

avond kunnen belopen. Een driehoekig hout met de kop van een dier, w.s. van een vleermuis, wordt als *aiwo* aan het net gebonden. De vleermuis heeft



Rattensval

ook nog zijn bijzonder nut, omdat één van zijn beenderen als naald (*ni*) wordt gebruikt.

Het tamme varken is de huisgenoot der menschen, omdat men het bij

hoog water nergens anders dan in het huis kan bergen. De eigenaars zijn bijzonder op hun huisdier gesteld en schreien tranen, wanneer zij eindelijk het dier aan zijn noodlot moeten overgeven. Vooral de vrouwen, die het dier dagelijks gevoerd hebben, zijn diep aangedaan en eischen een klein geschenk voor het storten harer tranen. In veel gevallen willen de menschen hun eigen varken niet eens eten, maar staan het af aan een andere *ruma*, welks leden dan straks weer hun eigen varken aan de eerste partij overleveren. Het dier wordt, naar men zegt, door verdrinking gedood en zoo goed als geheel opgegeten. Voor kleine kinderen wordt echter het nuttigen van varkensvleesch gevaarlijk geacht. De Waropeners met hun vrij vetarm menu zijn bijzonder verzot op het vet, het „zoet” (*mana*) van het varken, dat zij het liefst eten samen met sago.

VLECHTEN EN TOUWSLAAN

De vrouwen van het Kai-district leveren veel vlechtwerk, dat in vrij groote hoeveelheden wordt geëxporteerd naar het Napansche en naar Japan. Met een eenvoudige kruissteek vlechten zij vooral *baka* (manden in allerlei grootte), *rowu* (draagtasschen) en sagozeven (*kauo*). Behalve de kruissteek vindt de gekeperde steek toepassing, bijv. voor het vlechten van de fijne, door mannen gedragen armbanden (*aisa*) en de gestrengelde steek, waarbij de schering met gekleurde bladeren wordt omwonden. Draagbanden van draagtasschen en ook wel kleine draagtaschjes voor mannen worden soms vervaardigd in een steek, die aan breiwerk doet denken. Misschien is deze techniek uit het Binnenland afkomstig. Gereedschap wordt bij het vlechten niet gebruikt; alleen voor de vervaardiging van de zeer fijn gevlochten *aisa* gebruikt men een bamboesplinter, waarin het vlechtmateriaal wordt vastgeklemd. In het algemeen is het product niet bijzonder fraai of kunstzinnig afgewerkt.

Als materiaal wordt gebruikt het blad van de pandan; de vezel van een zeker hoog, rietachtig gras (*nomi*); touw, vervaardigd van de pandan of van de schors van een bepaalde boom (*amamusi*) voor draagtasschen en voorts de zwartachtige vezel van de *sase* voor het vlechten van de *aisa*. Siermatten en regenkappen (*saiwu*) worden veelal ingevoerd, evenals de koffertjes van pandanblad (*faisi*).

Touwslaan is voor deze visschersbevolking natuurlijk een belangrijke techniek. Als materiaal gebruikt de man de luchtwortel van de pandan (*rimu*), waarvan het binnenste in reepen wordt afgescheurd, die vervolgens tot zilverachtige vezels worden gehaspeld tusschen een ingekeepte bamboe (*seka*). De glanzend witte vezels (*ritina*) worden vervolgens gerold op een



68. Het kloppen van de sago



69. Draagtasschen vol sago staan gereed



70. Een groote toemang sago



71. Staande en zittende kloppen



72. Het dorp Nubuai bij laag water



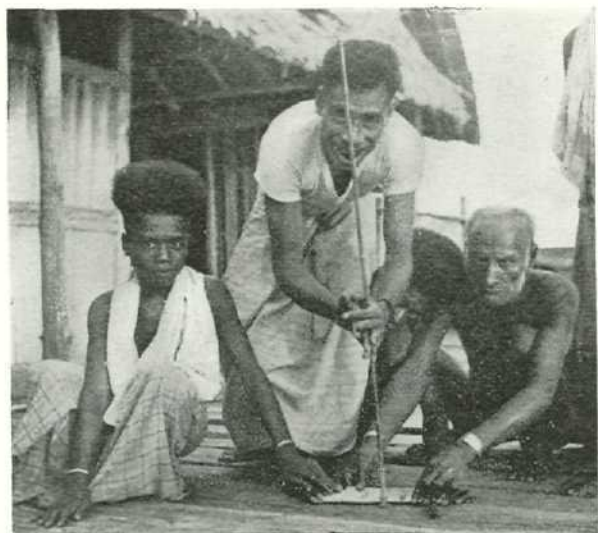
73. De hangende tuinen van Nubuai



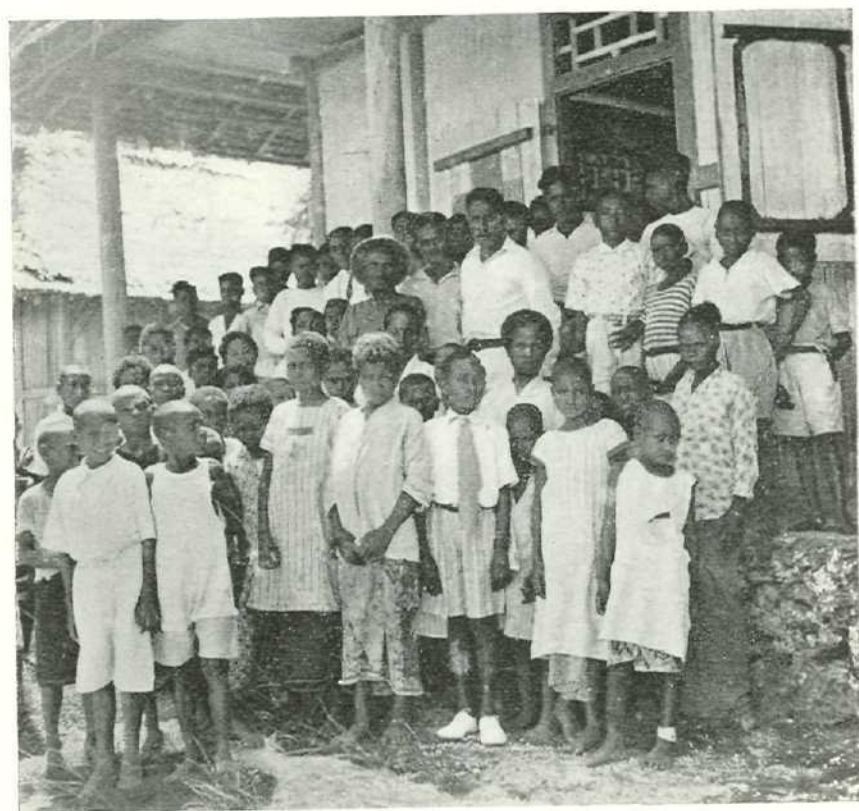
74. Het „soeten” bij het vlaggespel



75. Voetbalspel in de modder



76. Vuurboren



77. Kerkuitgang in Napan

plank van ongeveer een el lengte, die men schuin tegen de palen van het huis kan opstellen met een inkeping, die om de paal sluit (*somambo*).

De dünnere touwsoorten heeten *rona*, bijv. *earona*, touw voor het binden van de sero; *faiandona*, garen voor het knooien van het net. Door dit dünnere touw samen te strengelen krijgt men dikkere soorten, zooals *sera*, touw voor de harpoen, *sesa*, touw voor het anker, enz. Het dikke stugge touw van de varkensstrik (*dide*) is vervaardigd van de ineengestrengelde bast van de sagobladnerf.

Ook de schors van de bekende pohon genemon (*rewi*), welks vruchten en bladeren eetbaar zijn, levert een sterke, duurzame touwsoort op, die bijzonder geschikt wordt geacht voor vischsnoeren en netten. Het touw van de vrouwengordel, die feitelijk niets anders is dan een dünn koord in vele strengen om de heupen gewonden, wordt door de vrouwen zelf op de dij geroid. Het materiaal wordt door een bepaalde boom (*fasi*) geleverd. Na het rollen wordt het touw spiraalvormig omwoeld met geel of roodbruin geverfde reepen pandanblad.

Als bindmateriaal (*terafai*) gebruikt men uiteraard bij voorkeur niet het dure en met zooveel moeite verkregen touw, hetgeen trouwens ook niet noodzakelijk is, omdat rotan (*gharaisina*) in allerlei soorten en dikten uitmuntend kan dienen. Voor het hechten van de atapbladeren bezigt men harde strooken van de zoo juist genoemde grassoort (*noni*). De bladen worden op het dak vastgebonden met dünnere strepels bamboe.

MUZIEK EN SPEL

Het belangrijkste instrument is de trom (*sirwa*), die voornamelijk wordt geïmporteerd van de Haarlem- en Moor-eilanden, welke bevolking een aanmerkelijke vaardigheid in de houtbewerking heeft bereikt. Volgens zegen zouden de Waropeners deze kunst ook wel zelf verstaan, maar de bewijzen van deze bewerking werden nimmer geleverd. De trommen zijn eenigszins bekervormig ¹⁾, behalve bij de „halve trom” (*sirwabuino*), die door de vrouwen dikwijls gehanteerd wordt en die inderdaad wel eenigszins lijkt op de helft van het gewone model. Bij de dans moeten de trommen samenstemmen op twee harmonieerende toonhoogten, waartoe de trommelvellen telkens boven een vuurtje moeten worden bijgespannen en beplakt met bolletjes hars. De Waropeners stellen aan het geluid van de trom, aan de graad van spanning van het vel, en aan de wijze van slaan hun eigen, blijkbaar vrij hooge eischen. Zij geven aan veel trommen een eigen naam en herkennen ze op een afstand reeds aan het geluid.

¹⁾ De Clercq en Schmeltz, Ethn. beschr., Plaat XXXIII.

De trom is bespannen met de huid van de leguaan (*moirwa*), die hier in grooten getale gevonden wordt. De versche huid wordt schoon geschrapt, op een raam van latjes gespannen en in de zon gedroogd. Wil men opnieuw zijn trom bespannen, dan wordt eerst de rand van de trom ingesmeerd met het kleefkrachtig schraapsel van de mangrove-vrucht, waarna het nat gemaakte en nu soepele leguanenvel wordt opgespannen en met een rotan vastgebonden. Wanneer het vel in de zon goed gedroogd is, zit het strak op de trom vastgekleefd, zoodat de rotan kan worden verwijderd.



Ouderwetsche fluit

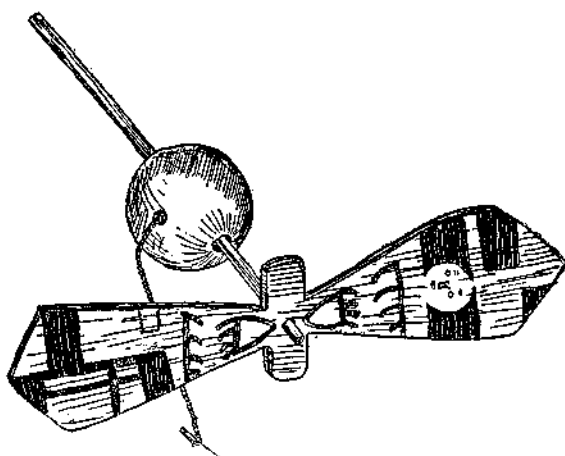
Verder gebruikt men de kinkhoorn (*buro*), een Tritonschelp, in welks kegelvormige punt terzijde een rond gat is geslepen¹⁾, en verschillende gongs (*mauno*). Ook kent men de mondtrom (*tungge*), misschien uit het Binnenland afkomstig. Eveneens was bekend de fluit, die, anders dan de moderne voor de scholen geïmporteerde bamboefluit, slechts twee gaten had en die voorzoover heugenis reikte, niet aan andere stammen was ontleend. Er kon op dit instrument een eenvoudig melodietje gespeeld worden.

Spel in de zin van, zooals professor Huizinga dit uitdrukt, „een vrije handeling, die als „niet gemeend” en buiten het gewone leven staande bewust is”²⁾, kent de Waropener heel weinig, omdat ook hier wat ons „spel” toeschijnt, eenerzijds meer op het sacrale, anderzijds meer op het nut gericht is. Het maken van de vele touwfiguurtjes is wel een spel, maar dan toch een spel, dat een plaats heeft in het doodencereemonieel. De hamerhaai is een mythisch wezen. Toch toont men een houten hamerhaai en antwoordt op de vraag, waarom men dit maakt: „*kimasa wéa*” (het is slechts spel). Evenzoo ziet men de *sambonama*, een roeiende harlekijn, nu eens door kinderen gebruiken bij spelevaart in de kampong, dan weer door volwassenen aanbrengeu op de ceremonieele tabaksprouw, ook in het laatste geval weer bij wijze van spelletje. Spel en ritus staan voor den Waropener in de door professor Huizinga geschilderde sfeer dicht bijeen. Speelprauwtjes worden gebruikt bij de *saira* en om ze in het water te laten varen. Niemand vindt het daarom vreemd, als een volwassen man een speelgoed-vliegmaschine van sagobladnerf maakt en daarmee door de kampong roeit, of als een volwassen man speelt met een molentje, bestaande uit een houten propeller, die men

¹⁾ De Clercq en Schmeltz, Ethn. beschr., Plaat XXXIX, fig. 3. ²⁾ J. Huizinga, *Homo Ludens*, p. 20.

kan laten draaien door een touwtje af te trekken; dat in een kogelvormige noot loopt ¹⁾).

Dit voorwerp is de *mbumbu*. Zoo heet ook de priktol, eenigszins afgeplat en peervormig, die met een touw wordt opgezet, waarna de tegenstander moet trachten hem te raken met zijn eigen tol; en ook een zoemtol, een kogelvormige vrucht met een gat er in op een stokje, die bij het draaien eenigszins zoemt.



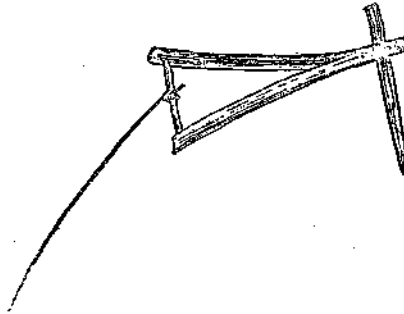
Mbumbu, tol

Een spelletje, waarmee jongelui zich veel vermaken is het afschieten van brandende pijltjes (*wia*) bij donkere nachten. Ook kent men een soort proppenschieter (*panda*, ook „geweer”), waar de propjes met een lichte knal uit schieten. Blijkens de benaming waarschijnlijk een voorwerp, dat eerst in latere tijd aan anderen ontleend is. Bij al deze spelletjes is het nimmer geheel duidelijk, of het spel feitelijk niet de een of andere mythische beteekenis heeft. Dit vraagt men zich ook af bij eenvoudige kinderspelletjes, als bijv. de kleine kindertjes bij vloed een modderbergje door het langzaam stijgende water laten wegspoelen, waarbij ze neuriën: *Awa, awa arifinio*, vloed, vloed, hier is sago voor jou.

Aan de andere kant is het Waropensche spel meer op het directe nut gericht. Als het kleine kind een eigen prauwtje en een eigen roeiriem krijgt, of als het gaat meewerken met moeder bij het sagowinnen of met vader bij het visschen, is dat wel niet voor de volle honderd procent gewone arbeid, en dan glimlachen de ouderen wel eenigszins over dit kinderwerk, maar anderzijds beschouwt men de kinderleeftijd toch niet als een periode, waarin

¹⁾ De Clercq en Schmeltz, Ethn. beschr., Plaat XXXVI, fig. 11.

het kind vrij kan spelen en leeren zonder directe bemoeienis met de productieve arbeid der ouderen. Al zeer spoedig begint het jonge meisje te vlechten, geen oefenstukjes, maar werkelijk serieus bedoeld vlechtwerk; en hoewel de jongen meer speelt dan het meisje, wordt ook van hem verwacht, dat hij naar de mate zijner krachten de strijd om het dagelijksch voedsel mee zal strijden.



Speelgoed voor het vangen van kreeftjes e.d.

Een zeer populair gemeenschappelijk spel, en bovendien niet ongevaarlijk, is het gooien met puntige stokken, dikwijls in twee partijen. Partijen A en B hebben elk een doel, bijv. een pisangstam. Partij A gooit de stokken naar het doel van B. Partij B gooit alle gemiste projectielen terug. Telkens wanneer partij B een stok in het doel van A vastgoot, mag partij B een door partij A in het doel van B gegooid stok lostrekken en naar het doel van A teruggooien. Als alle stokken in het doel van één partij zijn geraakt, is (zooals de Noemforen zeggen) „het huis verbrand” en het spel uit ¹⁾. Men gooit ook wel op bewegende doelen, bijv. op stokken of klapperdoppen, die worden voortgesleept, bijv. achter een prauw aan, waarmee dan een slavenvaart wordt voorgesteld. Waar droge grond beschikbaar is, schiet men met pijlen op een over de grond gerolde houten discus (*burumaki*).

Een ander bekend spel is „voor elkaar een net maken” (*wefaiambararuko*), zooiets als het Hollandsche kinderspel „Engelsche sleutel”. De spelers loopen in een rij onder de omhooggeheven armen van twee anderen, die elkaar bij de handen vasthouden, en worden één voor één gevangen. Daarna mogen zij kiezen tusschen zon of maan en komen dan, al naar gelang hun keuze uitvalt, achter één der beide spelers, die hen vingen, te staan. Wanneer

¹⁾ De Noemforen spelen dit spel als de handelsprauwen naar de Wandamenbaai zijn. In de Wandamenbaai speelt men het, evenals het balspel, in de tijd van de oogst van de tjempedak. Dit spel is ook in het Mandaatsgebied bekend. R. Neuhauss, Deutsch Neu Guinea, deel I, p. 372.

tenslotte alle spelers zijn gevangen en aan de zon- of aan de maankant zijn beland, trekken zij met elkaar om het hardst¹⁾.

Een ander spel is: „springen en elkaar slaan” (*kikodi kipandaruko*). Op de grond wordt een dubbele rij vrij groote vakken getrokken in de trant van een hinkelbaan met aan het einde een honk, waar de speler kan omkeeren. De twee eerste vakken worden door een der spelers bewaakt en de anderen moeten nu trachten daar overheen te springen zonder getikt te worden. Wie getikt is, moet ook mee vangen en krijgt weer twee vakken ter bewaking. Nog een ander spel is „naar elkaar slaan” (*fambararuko*), een soort krijgertje.

Door de school worden ook nieuwe spelen ingevoerd en gepopulariseerd, bijv. het „vlaggenspel” (*padi*). Twee kinderen gaan tegenover elkaar zitten met een aantal stokjes. Elk zet één dezer stokjes in door het evenwijdig aan dat van zijn tegenspeler op de grond te leggen. Vervolgens wordt er „gesoet” wie er mag beginnen, op precies dezelfde wijze als Hollandsche kinderen doen. De winnaar knipt met de vinger tegen zijn stokje. Komt het over het stokje van de tegenpartij heen te liggen, dan wint hij; anders krijgt de tegenspeler een kans.

Ook een soort van kaartspel wordt door de moderne jongelui beoefend, waarbij tabak, pinang of andere kleinigheden worden ingezet. Het spel scheen eenvoudig te bestaan in het trekken van een kaart, waarbij de poppen winnen.

Een enorme toekomst heeft ongetwijfeld in Nieuw-Guinea het onder de Papoea's populaire voetbal, maar daartoe leent de terreingesteldheid in het district Kai zich slecht. Het spel met een van rotan gevlochten bal was ook al vroeger inheemsch.

Eenmaal zag ik een man, die met eindeloos geduld bezig was een bal te rollen door een klein propje van een zekere kleverige substantie welke op een bepaald, mij onbekend blad zit, voortdurend over andere van deze bladeren te rollen. Dit propje wordt steeds grooter doordat het de kleverige substantie van de andere bladeren aanneemt. Zoo ontstaat dan een elastisch balletje, dat als kinderspeelgoed dienst zou doen. Ik heb er echter nooit een kind mee zien spelen.

Raadsels (*ghadiabawa*) zijn in de Waropensche literatuur niet geheel onbekend, maar zij komen toch, evenals spreekwoorden en zegswijzen, niet veel voor. Raadsels opgeven is in elk geval een niet dikwijls gespeeld spel. Voorbeelden zijn:

1. *Ghadiabawa. Agheabara. Nunggu natio iungha wasi rongha titiwa.*

¹⁾ Ook in het Mandaatsgebied is dit spel algemeen bekend. R. Neuhauss, Deutsch Neu Guinea, deel I, p. 376.

Raadsel. Los het op. Eén man drinkt een put heelemaal leeg.
Nighai katawivewa. Een kiemende klapper.

2. *Ghadiabawa. Nunggu natio wo.* Raadsel. Eén mensch aan het roeien.
Manigha ioaima abogha ruiwi. Een vogel die op een boom zit te drijven.

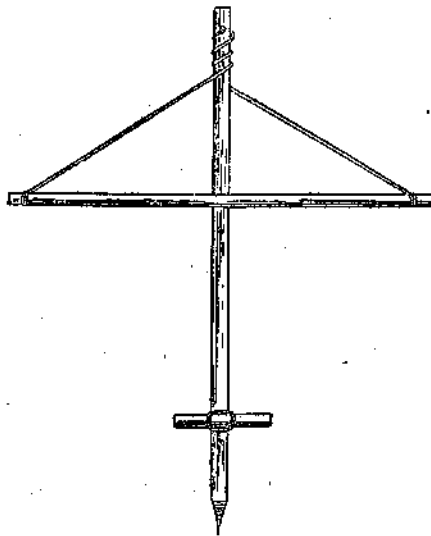
3. *Ghadiabawa. Nunggu natio ra ghaidarewa. Raika paikéa. Paikéieka iosai ruo, fodaroairagha kiwui.*

Raadsel. Iemand loopt in zijn eentje in het mangrovebosch bij ebbe. En raakt bij het loopen vastgeklemd en blijft zoo staan tot de vloed. En dan pakken de vrouwen, die weekdieren zoeken, hem.

Manigha. Raika kabo so aifaghaika aifa iafami. Een vogel. Die liep en dan was er misschien een kreeft of zoo en dan bijt die kreeft hem (zoodat de vogel niet meer weg kan vliegen).

VUURMAKEN. ARMBANDEN, OORRINGEN

Als de echt Waropense wijze van vuurmaken beschouwt men het vuurboren met een bamboe, aan de onderkant voorzien van een hardhouten spietje, dat in een zachte houtsoort wordt rondgedraaid, totdat het hout ontgloeit. De vuurboor of vuurzaag is onbekend.



Boor voor het boren van gaatjes in de
schelpen banden

Een tweede methode, beschouwd als die der Binnenlanders, is: Men zet de voet op een plank, legt onder deze plank een stevig stuk rotan, waarvan

men de uiteinden aan weerskanten in de hand houdt. Tusschen deze rotan en de plank schuift men vervolgens een stuk droge boomschors en brengt deze aan het gloeien door de rotan met kracht op en neer te trekken.

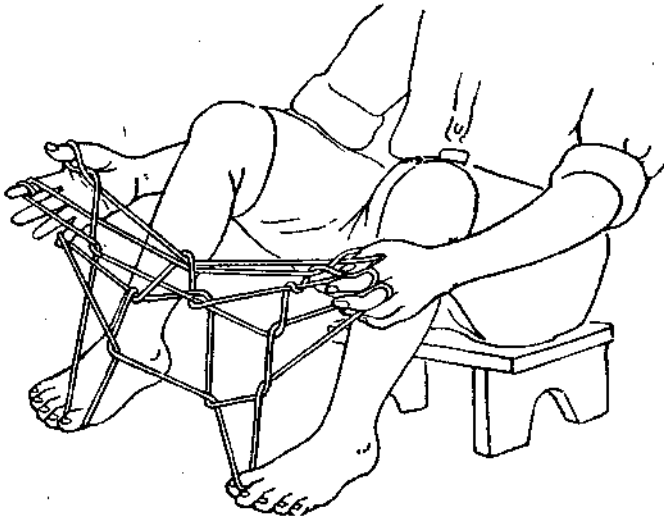
De derde methode, beschouwd als Biaksch van oorsprong, is: Met een scherfje porselein een tondeltje van droge zwam laten ontgloeien, door het krachtig langs een bamboe te slaan.

In de practijk is het echter veel simpeler eenvoudig een gloeiende kool mee te nemen, dan eerst met zooveel moeite vuur te maken. En in het hanteren van zulke gloeiende kolen zijn de Papoea's dan ook ware goochelaars.

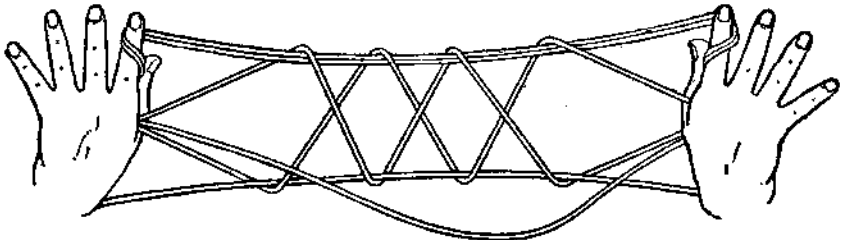
Een soort van drillboor (*soriva*) is wel bekend, niet om vuur te boren, maar om gaatjes te maken in de schelpen armbanden (*saparo*)¹⁾. Deze hooggewaardeerde sieraden worden gewoonlijk van andere stammen gekocht, maar men kan ze ook zelf maken door van een bepaalde kegelvormige schelp zoolang top en basis af te slijpen, totdat de band overblijft. De eveneens zeer gewaardeerde glazen oorringen (*dimbo*) worden vervaardigd van gewoon flesschenglas, dat in het vuur buigzaam wordt gemaakt en dan met veel moeite in de gewenschte vorm gedraaid²⁾.

¹⁾ De Clercq en Schmeltz, Ethn. beschr., p. 225. R. W. Williamson, The Mafulu, p. 71. ²⁾ Volgens de Clercq gebruikt men echter een vormpje van steen of klei, waarin men het vloeibare glas laat bekoelen. De Clercq en Schmeltz, Ethn. beschr., Plaat V, fig. 13 tot 17, 19, 22, 47.

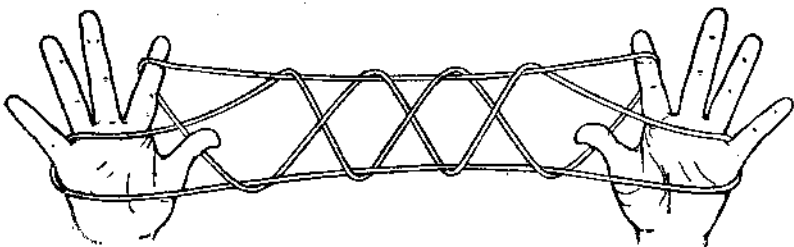
TOUWFIGUREN



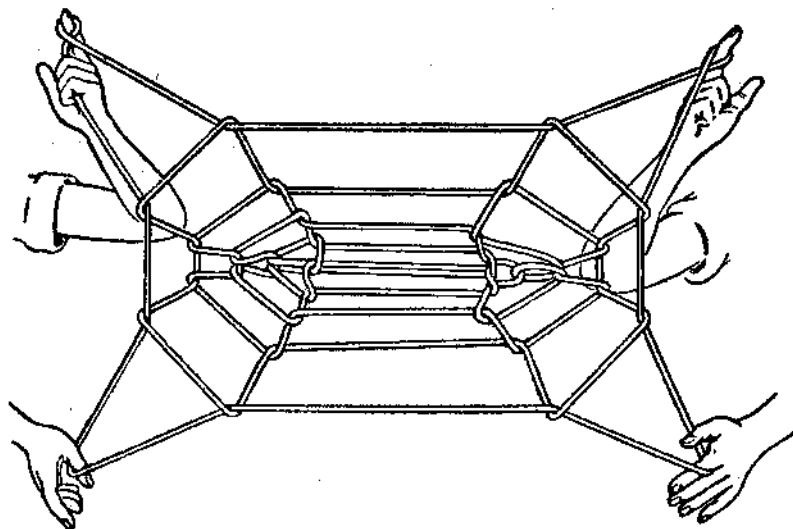
Ghaia, vleermuis.



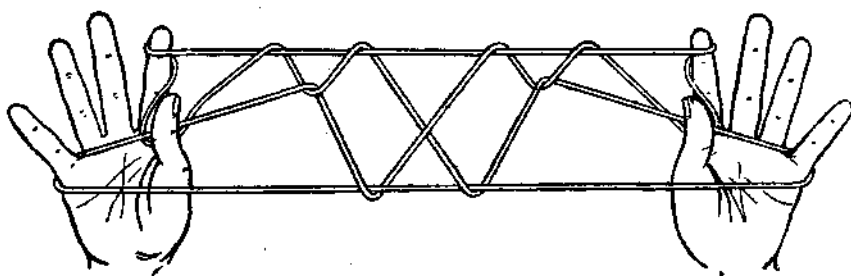
Siwerere, N., ster.



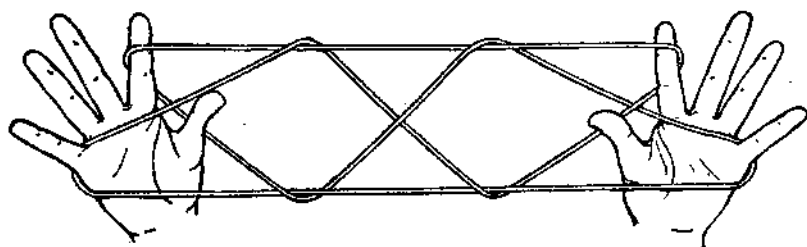
Aimura, kralen.



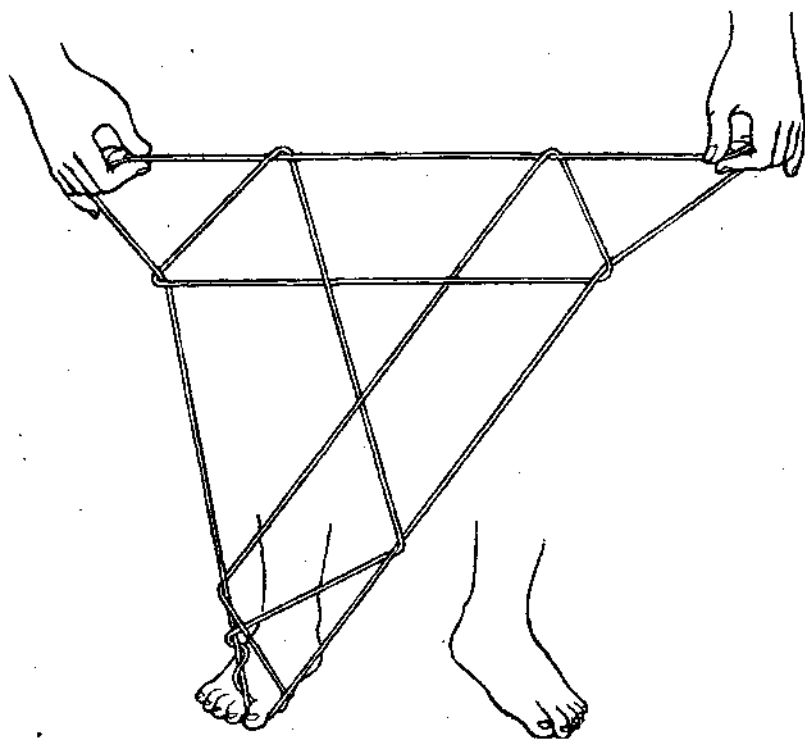
Eni, schildpad.



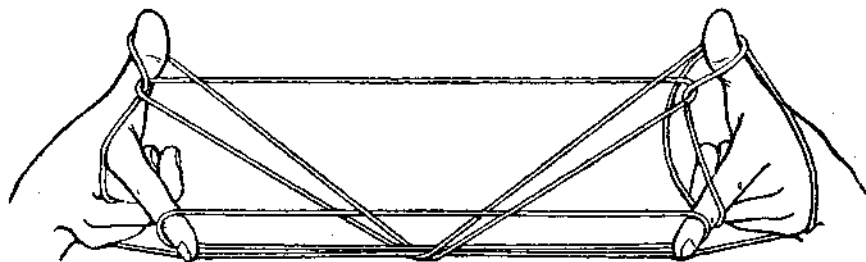
Nanami.



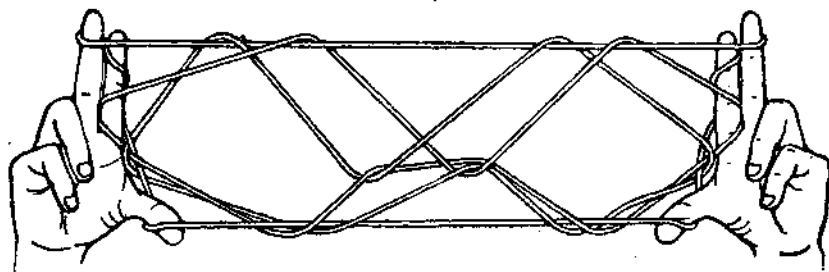
Egharo, matje.



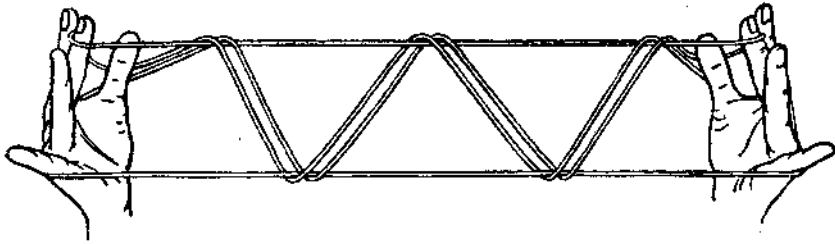
Fafara, soort visch(?).



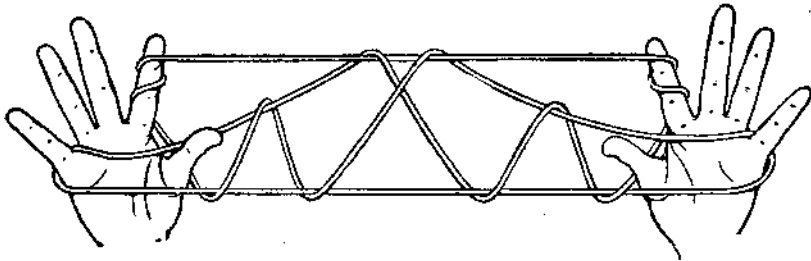
Gharata, prauwtje.



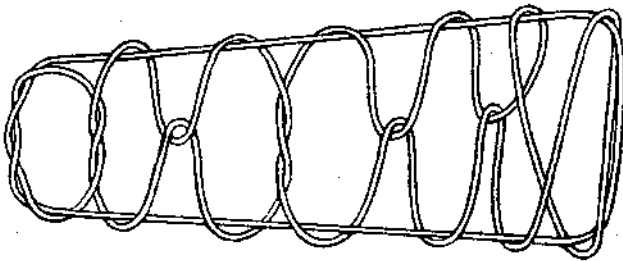
Orawai, zon.



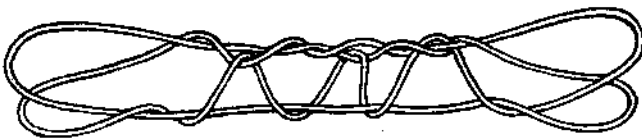
Wanggaruaibo, spaakbeen.



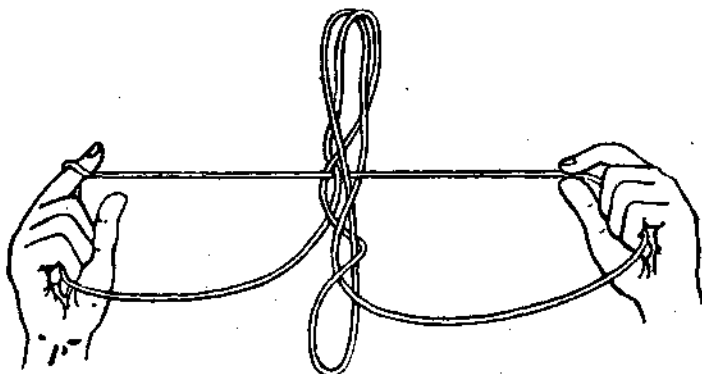
Ghomino, slaaf.



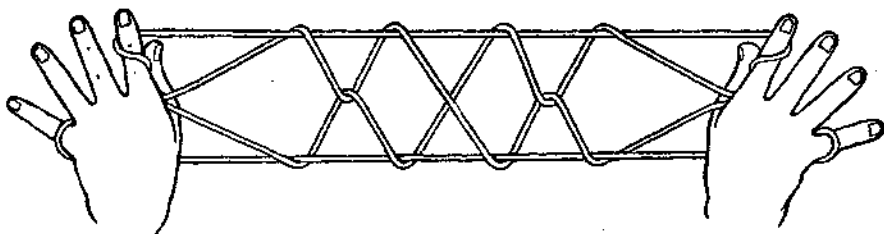
Fosuawai, varkenstestis.



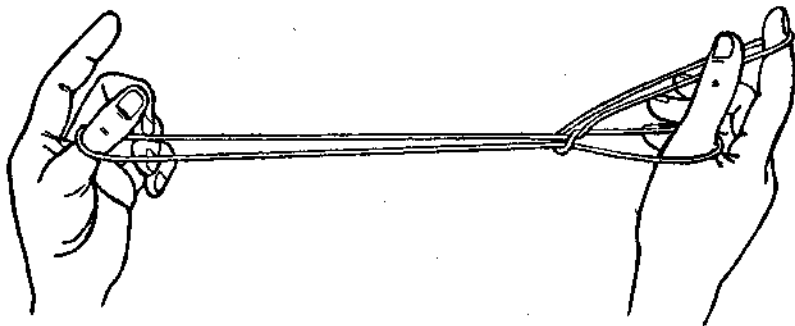
Fo, varken.



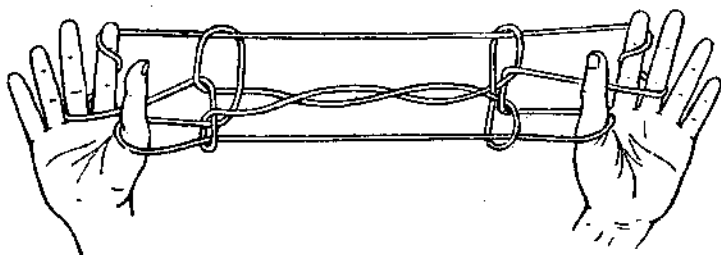
Kuro, soort kraai.



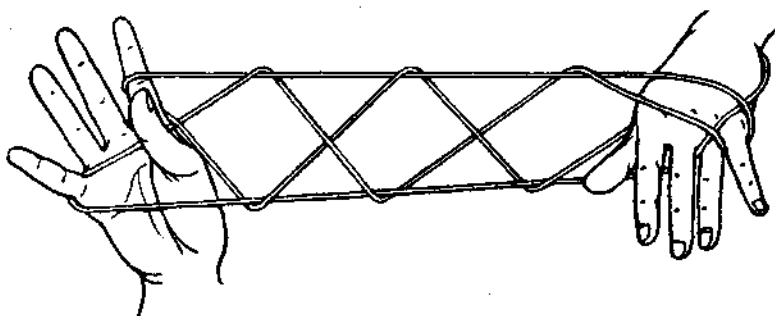
Mangamusa, N., bijl.



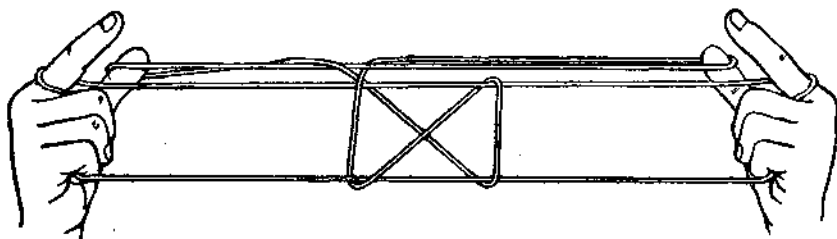
Faisano, vischspeer.



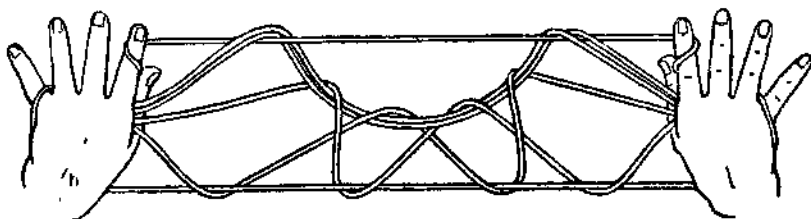
Rai, bloedzuiger.



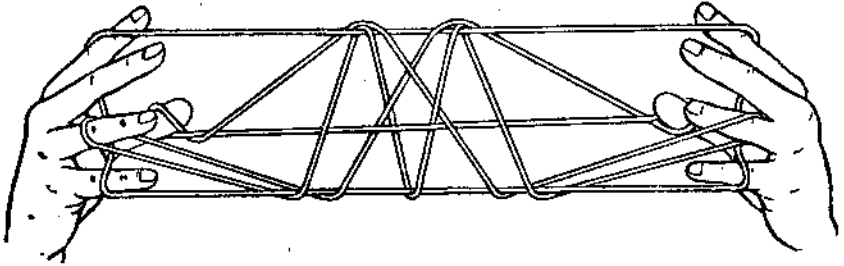
Nama, roeiriem.



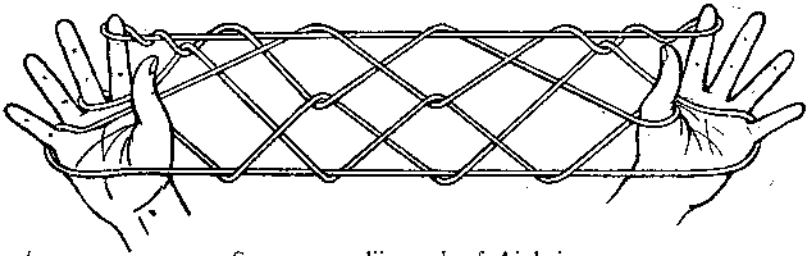
Deruri, kin.



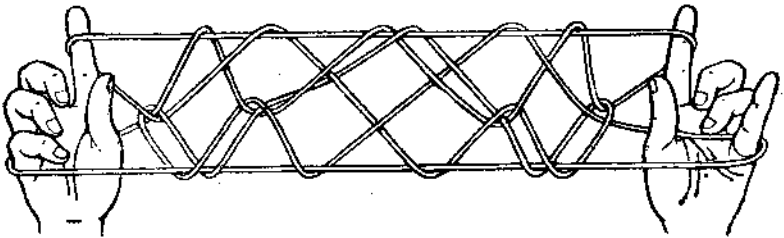
Inisaua, N., maan.



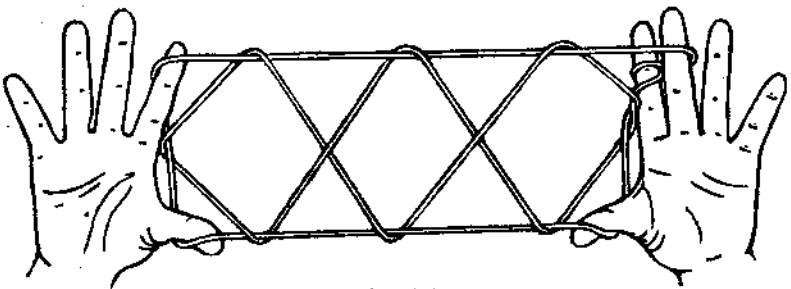
Dama, jongelingshuis.



Sarana, paradijsvogel, of Aighei.

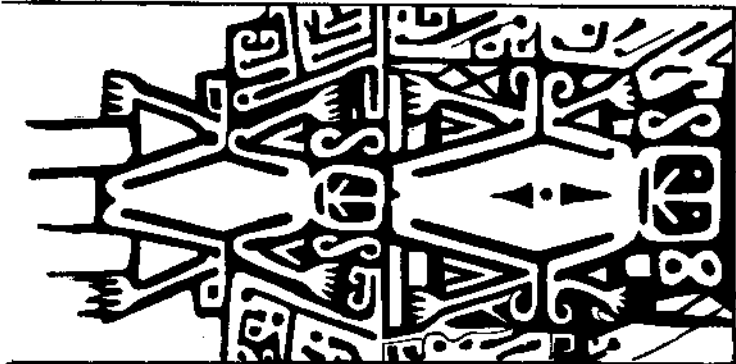
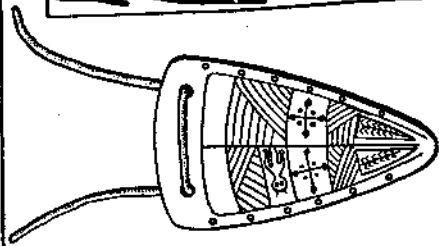
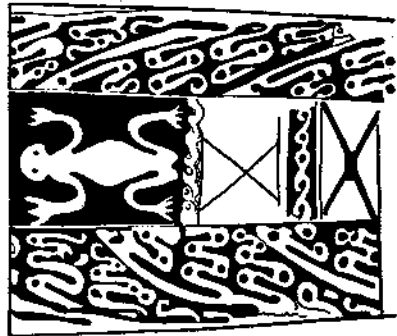
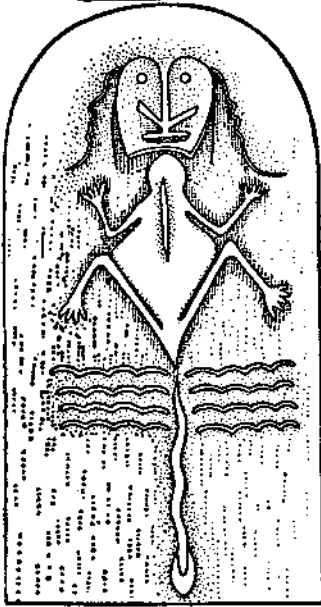
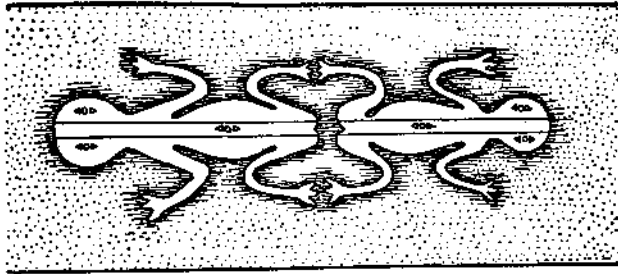


Wama, soort schelpdier.

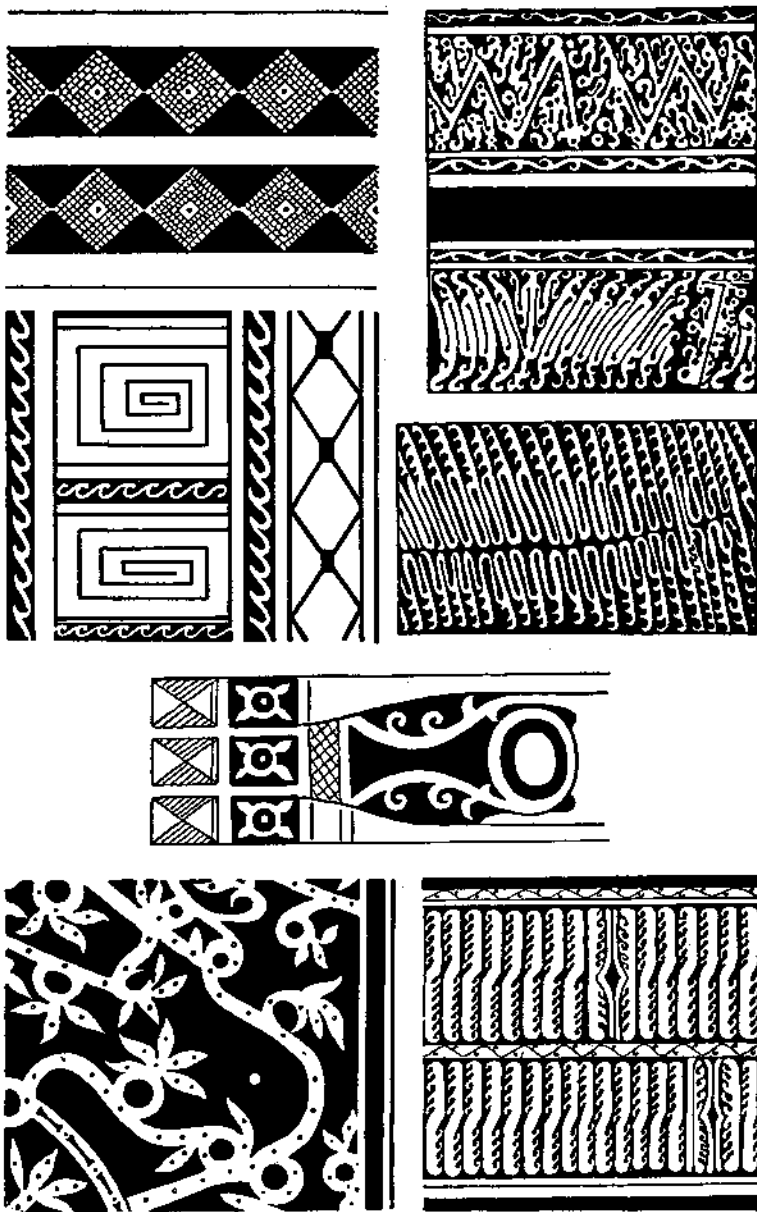


Ghaido, rivier.

SNIJWERK



Snijwerk op sagokloppers en driehoekige schaambedekking van jonge meisjes.



Bamboesnijwerk.

WOORDENLIJST ¹⁾

Ande, niet-Papoea, vreemdeling (Ambo-
nees, Europeaan, enz.).
aiwo, medicijn, amulet.
arado, kamer.
bawa, groot, voornaam.
binano, I. watergeest; II. persoon die
bij doode waakt.
binu, vrouw, echtgenoot.
binu bawa, voornaam, oude vrouw.
buro, Tritonschelp.
burivorai, kop van de Tritonschelp.
buriferai, staart van de Tritonschelp.
burimiei, pen gebruikt als neusversiersel.
burua, kleerenkist.
da, I. clan; II. koppensnellersbende,
sneltocht.
dama, jongelingshuis.
damasura, bepaald soort haarkam, ge-
dragen bij initiatiefeesten.
dare, gestort bloed van verwanten, ver-
moorde verwant.
dimara, eertitel van adellijke.
dimbo, oorhanger.
dora, hemel, regen, regenwater.
egharo, mat, siermat.
ekaini, zijpaal onder het dak.
embo, huwelijksstrap.
er (Noemf.), de Noemfoorsche stam is
verdeeld in vier *er*.
faisi, gevlochten doos, koffertje.
Faksi (Noemf.), Binnenlanders.
fi, sago, pak(toemang)sago, sagokoekje.
firuma, vriend, vriendinnetje, neef,
nicht.
gaba-gaba (Mal.), bladsteel van sago-
palmb'ad.
gha, prauw.
ghafa, maan.
ghasaivini, medicijnvrouw.
ghéa, I. bepaalde vogel; II. jaar.
Ghoa, Binnenlander.
ghomino, slaaf.

heso, geluk bij de raak.
hesoaiwo, gelukbrengend medicijn bij
raak.
hoana, oude clans der Tobeloreezen.
ina, huwelijksstellage.
inggoro, voorouder, voorouderbeeld.
kambo, ceremonieele feestzetel.
kamuki, (handels-)vriend.
keret (Noemf.), exogame verwanten-
groep.
keri, rekenhoutje.
korano, eertitel van adellijke, dorps-
hoofd.
korombowi, witte porceleinschelp.
kowai, vogelpijltje.
kowembo, zie *embo*.
maiuri, eertitel van adellijke, dorps-
hoofd.
manduko, zeearend.
mano, man, echtgenoot.
mano bawa, voorname, oude man.
mansen (Noemf.), adellijke, vrije.
masa, middendraagpaal van het huis.
mi, mythisch, sacraal, mythe, taboe.
mosaba, vrouw van deftige stand.
munaba, doodenfeest.
nu, dorp, samenleving.
nurawa (Nap.), voorouder, voorouder-
beeld.
onda, teekening, tattooagefiguur, letter.
owa, dansen, mythe, verhaal.
patu, handfuikje, hoofdversiersel van
iritiandi.
ponisi, band van celluloid.
raak (Noemf.), sneltocht, koppensnel-
lersbende.
rano, mannenzang.
rari, blauw katoen, vrouwenschort.
ratara, vrouwenzang.
resa, bebladerde tak, triomftak.
rewanggu, bord, oud porcelein.
rosia, ziel.

¹⁾ Zie verder de Woordenlijst van het Waropensch, Verh. Kon. Bat. Gen., deel LXXVII, 2e stuk.

- rowu*, draagtasch.
ruma, huis, exogame verwantengroep, familietak.
rumarengga, voorhuis.
rum sram (Noemf.), jongelingshuis.
runa, neksteun.
sabaku, tabak, cigaret.
sagoweer (Mol. Mal.), palmwijn.
saghara, zingen, initiatieceremonie vieren.
saira, mannenfeest, initiatiefeest.
samjar (Noemf.), zie *saparo*.
sanadi, eeretitel van adellijke.
sandua, schors van sagopalm gebruikt als prauw.
Sapari, Morgenster.
saparo, arm- of beenband van schelp.
sarako, zilveren armband.
- sawoi*, hamerhaai, sterrebeeld van die naam.
sema, boosaardige menschenetende persoon, soeangi, duivel.
sera, adellijke, hoofd, god.
sera bawu, groote, voornamen adellijke.
seraruma, huis van het clanhoofd.
siwa, trom.
soeangi, zie *sema*.
sura, haarkam.
suruka (Noemf., Wand.), verblijfplaats der dooden.
toemang (Mal.), pak sago, in bladeren verpakte sago.
waribo, jonge man, gezelschap, clangenoot.
wiana, meisje, jonge vrouw.
wundo, middenhuis.

REGISTER

AARDBEVING, 329.

Aardewerk:

- wordt geïmporteerd 10, 321, 338.
- waardevol ruilvoorwerp, 15, 94, 100, 173.
- stukstaan bij rouw, 171, 173.
- ceremonieel receptaculum, 109, 139, 140, 141, 167, 172, 298.
- bij het koken voor sacrale personen knapt de kookpot, 266, 281, 302.
- man uit kookpot, 272, 290.

Abortus, 91.

Acculturatie:

- bevolkingsverloop, 24.
- geld en toko-aardewerk in ruilverkeer, 98, 100.
- oude en jonge generatie, 64, 135, 180, 330/1.
- geneeskunde, 250/1, 252.
- materieele cultuur, 29, 100, 315, 317, 321, 328, 333, 339.
- Zie ook Bestuur, Christendom.*

Acht, voorliefde voor het getal, 63, 107, 108/2, 128, 132, 133, 148, 175.

Adoptie, 56, 115.

Aighei, *zie Vrouw.*

Aimeri, 132, 268, 276, 288.

Zie ook Dood.

Albinisme, *zie uiterlijk.*

Amulet, 90, 200, 234, 336, 343.

Zie ook Medicijn, Voorouderbeeld.

Arbeid, 40, 44, 313, 335, 336.

Zie ook Vrouw.

Aschwerpen, kennisgeving van overlijden in Napan, 166.

Auo, 165, 166, 188, 238, 252, 278, 282, 288.

BAMBOE:

- in ritueel, 108, 131, 148, 169, 213, 279.
- hemel en aarde verbonden door, 131.
- wichelen met, 237.
- bewerking van, 313.
- waterkoker, 321.
- tabakskoker, 32.

haarkoker, 28, 313.

mes, 90.

lans, 198.

pijl, 198.

Bedrieger, goddelijke, 80, 185, 188, 189, 268, 270, 273.

Bedrog in mythe, 273, 292, 303.

Bekrabben, erotisch, 87, 122, 182.

Beschaamdheid, 71, 73, 85, 102, 119, 121, 122, 149, 214, 219, 290.

Beschildering, 202, 313, 326.

Bestuur, Binnenlandsch, 9, 19, 77, 171/2, 178, 193, 252, 315.

Bevruchting, bovennatuurlijke, 88, 183, 293.

Bewusteloosheid, 163, 247, 251, 256.

Biak, 1.

invloed van, 4.

aanstelling van hoofden, 82.

ziel door bamboe, 133/1.

initiandus wordt beroekt, 147/1.

initiandus in besloten ruimte, 148/1, 161.

verslindende slang, 277.

hemel aangeropen om regen, 271.

slaaf gedood op graf, 210/3.

wijze van vuurmaken, 351.

smeedwerk van, 14, 224, 319.

Zie ook Noemfoor.

Bijl, 14, 199, 318, 336.

Binden, kracht van, 230, 232, 241, 242, 247, 249.

Zie ook Dichtstoppen.

Binnenland, 1, 53/1, 298, 344.

onbeschaafde Binnenlander, 2, 47, 275, 342.

booze magie van, 250.

strijd met, 194.

handel met, 10, 225, 341.

wijze van vuurmaken, 350.

Bloed:

verbloeding, *dare*, 34, 89, 163, 210, 315.

bloedschuld, 74, 77, 211.

- Boete, 73, 75, 79, 88, 102, 103, 119, 121, 123.
- Boomen, nuttige, 341.
kennis van, 331.
mensen in, 300.
- Boor, 351.
- Bosch:
mangrovebosch, 9, 11.
sagobosch, 338.
boschproducten, 341.
bijzetplaats, 170.
initiatie in, 134/1, 155, 290.
verblijfplaats initiatiedemon, 277, 295, 299.
Zie ook Takken, bebladerde.
- Broeder, broederpaar, 49, 51, 114, 269, 274, 304.
broer-zuster, 93, 114, 173, 301.
incest met zuster, 85, 93, 286, 290.
helpt zuster bij sagobewerking, 10, 173, 336.
- Bruidschat, 94.
geen koopsom, 96.
openbaar aanbieden van, 100, 103.
stijgt door afschaffing der initiatiefeesten, 97.
Zie ook Slaaf.
- CHRISTENDOM:
komst van, 19, 20, 21, 192, 228, 307/1, 310.
en huwelijk, 104/1, 106/1, 117.
en opperwezen, 304.
en feesten, 97, 125.
en ziel, 164/1.
term voor „heiligh”, 229.
zang, 260.
naamgeving, 150.
kleeding, 30.
reinheid, 29.
tijdindeeling, 331.
- Clan:
coöperatie, 5, 46, 155, 269.
rivaliteit, 49, 276, 293.
standverschil, 47, 66, 184.
en *ruma*, 59, 92.
totaal optreden van, 160, 195, 208, 268.
reconstructie der connubiumrelaties, 63.
bij Noemforen en Tobeloreezen, 6, 53.
Zie ook Huwelijk, Organisatie.
- Clanheiligheid, *zie Jongelingshuis.*
- Classificatie, 44, 108, 125, 254.
Zie ook Tweedeeling.
- Cohabitatie:
in Kai verboden op voorgalerij en in bosch, 87.
tijdens menstruatie verboden, 92.
verband met zwangerschap wel bekend, 88.
in mythische tijd onbekend, 304, 309.
- Couvade, 89, 249.
- Crediet, 224.
- Cultuur:
begin der, 162, 302, 305, 335.
oorsprong der niet-Papoesche, 274, 297, 307.
cultuurprovincie, 1, 5, 8.
implicite cultuurtrekken, 35, 39.
- Cultuurheros, 266, 274, 294, 307, 310.
- DAGERAAD:
gewichtig sacraal tijdstip, 108, 129, 133, 135, 137, 144, 179, 193, 254, 279, 285, 296.
Simundopendi houdt dageraad tegen, 284.
- Dak, 314, 345.
- Dans, 105, 126, 128, 180, 227, 259.
mythe en, 259, 268.
wijze van, 181, 186.
sisgeluid bij, 105, 181.
danstooi, 107, 182.
bij doodenfeest van een hoofd, 184.
slangendans, 132, 136.
fakkeldans, 143, 255, 279.
uitdagend dansen, 202.
- Desintegratie, 158, 228, 268.
- Dichtstoppen, 232, 249.
Zie ook Binden.
- Dood, Hfdst. IV.
geen natuurlijke oorzaak van, 162, 250.
bezorging van, 165.
vaststelling van doodsoorzaak, 168.
doodenfeest, 178.
duur van doodenfeest, 183.
lied op doodenfeest, 183.
doodenritueel ingesteld door Aimeri, 172, 278.
hiernamaals, 46, 163.
geen vergelding na de dood, 164.
bijzetplaats, 46, 171.
weinig schroom voor, 167, 179.
gevaar van contact met, 167.
ontstaan door geringe fout of domheid, 297, 309.

- en leven, 125, 161, 278.
 initiatie, sexueel verkeer en, 162, 290.
Zie ook Roww.
- Dorp, 45.
 opsomming der War. dorpen, 8.
 dorpsleven, 38.
 ouderwetsche boven water, 17, 315.
- Draagtasch, 172, 337, 344.
- Dragen, wijze van, 337/1.
- Dronkenschap, 11, 74, 329/1, 341.
- Droomen; 200, 240, 244, 299.
- Dubbelwezen, 46, 236, 254, 272, 275, 281, 283, 292.
 bisexueele, 46, 273, 299.
- Duizendpoot, 303.
- E. Durkheim, 225, 229.
- ECHTSCHIEDING**, 103, 124.
- Eed, 229, 235, 270.
 zuiveringseed voor soeangi, 236, 251, 270.
- Eeretitel, 18, 67, 79.
- Erven, 116, 120, 172.
- FAMILIETAK**, 53.
- Feestzetel:
 omheinde, 135, 302.
 voor initiandus, 135, 141, 146.
 voor bruidspaar, 105.
 kleerenkist als, 101, 109, 145.
- Fluit, 6, 301/1, 346.
- Formule, 106, 233, 250, 262.
- GEBORTE**:
 onbekendheid der mannen met, 89.
 proces der, 90, 133.
 feest bij, 133.
- Gedragingen, 32.
 van vrouwen, 33, 37, 84, 138, 165, 170.
 der sexen, 84, 121, 123.
 van kinderen, 36.
 bij raak, 193, 207.
 bij rouw, 165, 167, 171.
- Geesten:
 watergeest bestraft overtreding der
 sexueele normen, 88, 244.
 tabak aangeboden aan, 109.
 „optellen der”, 144.
 bisexueele, 45.
- Geld, 98.
- Geschiedenis, 14, 192.
 en mythe, 80, 265, 305.
- Gezin, 114, 315.
- Gong, 99, 105, 109, 181, 346.
- Grond, vermindering van contact met, 136, 139, 141, 151.
- HAAR**:
 haardracht, 28, 107.
 feest voor haarsnijden, 126, 139.
 haarsnijden gevaarlijk, 242.
- Haard, 320.
 vernield door vrouwsbroers, 94.
- Haarlem-eilanden, *zie Moor-eilanden*.
- Hamerhaai, 254, 280, 330, 346.
- Handel, 10, 80, 222, 313, 337, 341.
- Handen, ineenstrengelen van, 87, 181.
 bij de hand vatten van slaaf, 202.
- F. J. F. van Hasselt, 156, 168/1, 262, 275.
- Heiland, 310.
- Hemel:
 plaats van, 266, 286, 293, 303.
 verbinding tusschen hemel en aarde
 verbroken, 307, 329.
Zie ook Opperwezen, Water.
- Hemelvrouw, *zie Vrouw*.
- Homosexualiteit, 85.
- Hond:
 gelouterd in het vuur, 294, 297/1.
 drinkt het eerst palmwijn, 307, 342.
- Honingzuigertje, 303.
- Hoofd, 67.
 aanstelling van, 18, 20, 67, 77, 274.
 geen kampong- doch clanhoofd, 69.
 huwelijksfluiter, 71, 106.
 optreden tegen soeangi, 76, 251.
 auctor intellectuelis van raak, 195.
 biedt gezellen feest aan bij raak, 203.
 positie van, 72, 77, 197.
 sacraal, 70, 251, 302.
 aanbidding van tabak door jongge-
 huwden, 109.
 schedel van, 178.
 afzonderlijk rouwritueel voor, 184.
 eeretitel van, 79, 200.
Zie ook Schedel.
- Huizen:
 boven water, 16, 18, 315.
 bouw van, 316.
 sacraal plan van, 45, 158.
 middenhuis feestruimte, 105, 109, 322.
 kamer, 53, 320.
 tuinhuisje, 322.
 invoering van gezinswoning, 54, 315.
 geen medicijn voor bouw van, 232.
*Zie ook Jongelingshuis, Middenpaal,
 Voorhuis.*

Huwelijk:

- circulerend huwelijkssysteem, 7, 59, 114.
- connubium der clans, 58.
- huwelijkskern, 92.
- ook matrilocaal, 62, 97, 100, 104.
- standen, 66.
- dienhuwelijk, 104.
- schaakhuwelijk, 103, 118.
- koophuwelijk, 96.
- kinderhuwelijk, 99, 110.
- huwelijkskeuze, 117.
- lewiraat en sororaat, 121.
- met weduwe, 120.
- aanzoek, 98.
- sluiting, 104.
- sluiting door clanhoofd, 71, 106/1.
- stellige voor, 105, 111.
- tooi van bruidspaar, 105, 107.
- Christelijk, 104/1, 106/1, 117.
- verbreking van trouwbelofte, 102, 249.

IMPOTENTIE, 89, 91.

- Incest, 77, 85, 120, 234, 262, 277, 289.
- Initiatie, Hfdst. III, 225, 285, 289, 298, 304.
- initiatie, dood en sexueel verkeer, 162, 289, 301, 309.
- stand en, 71.
- raak en, 128/1, 200, 208, 218.
- initiatiedemon, 39, 129, 276, 294.
- initiator-initiandus, 276, 294, 298.
- namen voor initiandi, 148.
- dood van initiandus, 298, 302.
- beproevingen van initiandus, 301.
- Interest, 224.
- Isolement, 151, 226, 230.
- der barende, 133.
- van initiandus, 148, 151, 155, 158/1.
- van rouwdragende, 175.

JACHT, 342.**Japen:**

- cultuurprovincie, 2, 5.
- veeten, 16, 17, 193, 194.
- verkeer met, 10, 223, 225, 313, 321, 337, 340.
- J. P. B. de Josselin de Jong, XIII, 7, 274, 308/1.
- Jongelingshuis, 143, 151, 234.
- afbeelding, 157.
- naast huis van clanhoofd, 72.
- het reizende, 144, 153, 304.

- aanduiding in mythe, 155, 300, 304.
- mana concentreert zich in, 271.
- trionftakken geslingerd naar, 202/1.
- versierde wapenen tentoongesteld bij, 208.

KAALHOOFDIGHEID, 28, 92.**Kalk:**

- als medicijn, 90, 233.
- bij het pruimen, 341.
- kalkwerpen bij vredessluiting, 207, 213.

Kam, 29, 293.

- pronkkam van strijders, 147, 185.
- feestkam voor adellijke, 71, 152.
- feestkam voor bruid, 105, 107.

Katoen, blauw:

- vrouwenschort, 31.
- doodskleed, 167/1.
- omheining van, 128, 135.

Kennis der natuur, 329.**Kind:**

- aantal, 22.
- gedragingen van, 36.
- opvoeding van, 36, 114.
- buitenechtelijk, 122.
- kinderloosheid, 91, 115, 120, 121.
- kindersterfte, 91, 103, 244.
- kindermoord, 91, 122.
- vaststelling van doodsoorzaak bij, 168.
- bijzetting van, 169.
- gevaarlijke positie van kinderziel, 166, 239, 242, 248, 295.
- inwendige ontsteking bij, 241.
- kinderhuwelijk, 99, 110.
- erfgoed onmondige, 174.

Kip:

- hulpvaardig, 284/1, 303.
- geeft rijkdom, 252, 288, 303.

Klapper:

- stukgeslagen boven hoofd van bruidspaar en initiandus, 108, 147.
- bruidegom schiet in klapperbast, 108, 111, 128/1, 263.
- klapperbast voor aanraking van de grond, 136.
- sagopap met klapper geofferd, 200.

Kleeding, 16, 30, 84.

- geen bewijs van deftige stand, 30, 65.
- ambtskleeding van hoofd, 78, 81.
- hoofddekseel privilege van adellijke, 71.
- Kleerenkist, 101, 109, 145, 159, 164, 321.
- Klimaat, 13, 40.

- Knoepentouw, 81, 194, 213.
 Koghei, Kowei, Kokowei, *zie Opperwezen, Napan.*
 Kraai, 303, 309.
 Kraatwerk, 31/1, 94, 138, 140, 313.
 Krankzinnigheid, 74, 247.
 Krokodil, 202, 204, 258, 300, 302, 308, 332.
 Kroon van initiandus, 143, 154.
 Kuriserai, 288.
 Kuru Pasai, *zie Bedrieger, goddelijke.*
 Kussen, 87.
- LANDBOUW, 3, 10, 14, 66, 330, 340.
 hangende tuinen, 10.
 Leeftijd:
 leeftijdsgroepen, 37, 126.
 bepaalt status, 36, 64, 170.
 Leguaan, 204/1, 298, 300, 346.
 Leviraat, 121.
- MAAN, 286, 289/1, 307, 329.
 jongelingshuis, schildpad en, 156/1, 255, 333.
 maankoek, 139.
 incest van, 291, 329.
 verschijning van nieuwe, 330.
 Magie, 103, 127, 166, 168, 230, 242, 249.
 Malaria, 12.
 Mamberamo, 4, 6, 301/1.
 Man:
 jonge man, 36.
 oude man, 38, 64, 72, 78, 82, 103, 164, 266.
 oude man is Opperwezen, 131, 272, 277, 287, 293, 302, 307.
 kleeding, 30, 65.
Zie ook Vrouw.
 Mana, 210/2, 231, 234, 237, 271.
 Manamakri, Mandaramaki, *zie Vader, verborgen.*
 Manieghasi, *zie Vogel.*
 Markt, 223.
 Masker, 268.
 Mat, 106, 138, 176, 225, 240.
 Medicijn, 106, 165, 182, 200, 231, 250, 304.
 geneeskrachtige werking van, 233, 246.
 voor boogschieten, 234/1.
 voor eigendomsrecht, 232.
 voor liefde, 232.
 voor raak, 199.
 voor regenmaken, 233.
 voor verstaan van mythische taal, 261.
 voor wind, 232.
 Medicijnvrouw, (*ghasaiwin*), 237.
 bestrijdt de *dave*, 210.
 zingt doodenmuziek, 181, 237.
 reist in droom naar de sacrale wereld, 239.
 ziet de zielen, 163, 239.
 ziet de initiatiedemon, 209.
 voorspelt de dood, 166, 241.
 extraheert ingetooverde voorwerpen, 167, 243.
 tooversteenen van, 243.
 Melanesië, 6, 7.
 Menstruatie, 91.
 Middenpaal:
 is de voorouder, 93, 155, 183, 203, 234, 273, 322.
 mana concentreert zich in, 271.
 is de initiandus, 154.
 schedel aan, 197, 203, 208.
 Simundopendi's middenpaal levert rouwjakje, 176, 284.
 Mimiandesei, 187, 275, 281.
 Misdrijf, 73, 78, 118, 165, 204, 266.
 na de dood geen vergelding voor, 164.
 Moedersbroer, 72, 85, 138, 139, 143, 146, 148, 151, 171, 174, 257, 317/1.
 Moor- en Haarlem-eilanden:
 eigen taal, 1.
 verkeer met, 5, 10, 345.
 raak van, 194.
 vrouwen in initiatieceremonieel, 129, 151.
 Mummificatie, 171, 175, 297.
 ingesteld door Aimeri, 172, 278.
 afgeschafte door Bestuur, 171/2.
 Mythe, Hfdst. VII.
 en geschiedenis, 80, 265, 305.
 en profane werkelijkheid, 89.
 en traditie, 267, 303.
 interpretatie van, 267.
 en ritus, 191, 226, 259, 267.
 dramatisering van, 181, 183, 227, 268.
 naamgeving in, 263.
 taal van, 129, 134, 144, 183, 184, 188, 260.
 mythische tijd, 164, 183, 239, 266, 305.
- NAAM, 58/1, 149, 257.
 bij initiatie, 148.
 bij rouw, 177.

- Christelijke, 150.
 in de mythe, 263, 272.
 persoon en, 232, 247.
- Nageboorte, 90.
- Nanggi, Naninggi, *zie Opperwezen*.
- Napan:
 cultureel verschillend van Kai, 6, 9,
 50, 58, 88, 129, 135/1, 171, 178, 183,
 186/1, 260, 270, 278, 320.
 dialect van, 7.
 aschwerpen bij overlijden, 166.
 vaststelling van doodsoorzaak, 184.
 slaven vangen bij wegbrengen van het
 lijk, 170.
 Kowei, 200, 204, 272.
 bijzeil, 326.
 landbouw, 325.
- Navelstreng, 90.
- Neksteun, 6, 106, 312, 322.
- Neusdoorboring, 126, 141, 163, 226.
- Niezen, 38, 185, 234.
- Noemfoor, 1.
 verwantschap met Waropen, 4, 277.
 sociale organisatie, 5, 53, 257.
 coöperatie der clans, 49.
 ceremonieel touwtrekken, 50.
 clanheiligdom, 155.
 wichelen bij zwangerschap, 131/1.
 feest voor terugkeer na eerste reis,
 140.
 rouw, 177.
 strijd, 211.
 opperwezen, 271.
 maua, 271.
 goddelijke bedrieger, 275.
 Heiland, 297, 310.
 verborgen vader, 294, 297.
 hemelvogel, 254.
 booze magie, 250.
 schulden, 225/1.
 spel, 348.
 taal, 7, 262.
Zie ook Biak.
- OCCULTISME, 168/1, 247/1, 271/1.
- Offer, 102, 162, 165, 200, 210, 219, 241/3,
 324.
- Omheining, 128, 135, 151.
Zie ook Isolement.
- Oorhanger 31, 232, 351.
- Oorlog, *zie Raak*.
- Opperwezen, 131/2, 236, 269.
- Organisatie, sociale, Hfdst. I.
- Tritonschelp model der, 47.
 prauw model der, 51.
 familietak, 58, 92, 160, 257.
 mannenclub, 151.
Zie ook Clan.
- Overspel, 103.
- PALISSADEERING, 194.
- Palmwijn, 10, 110, 193, 341.
 Aimeri verzot op, 277.
 geroofd door de Morgenster, 296.
 de hond drinkt het eerst, 297/1, 307,
 342.
 herkomst van nipahpalm, 269, 342.
- Paradijsvogel, 29, 94, 288, 294.
- Pinang, 32, 90, 129, 151, 236, 242, 293,
 301, 341.
- Polygamie, 91, 103, 116, 120, 291.
- Potlatch, 34, 81, 95, 101, 102, 161, 219,
 276/1.
- Prauw, 323.
 vervaardiging, 232, 313, 323.
 typen van, 324.
 uitrusting en zeilen, 325.
 bemanning, 196, 223, 323, 326.
 rondroeien van nieuwe, 200, 328.
 in bewaring geven van, 196, 223.
 Roponggai verandert in, 277.
 aarden tooverprauw, 294.
 tabaksprauw, 101, 139.
 feestprauw, 105/1.
 omheinde, 128, 155.
 raakprauw, 201.
 als lijkst, 167.
 wichelen met, 168, 236.
 prauwlied, 260, 328.
- K. Th. Preuss, 151, 162, 310/1.
- RAADSSEL, 262, 349.
- Raak, Hfdst. V, 17, 81.
 aanleiding tot, 81, 197.
 uitdaging tot, 128, 197, 201.
 liederen bij, 202.
 beschildering bij, 202.
 koppensnellen en, 203, 208, 214.
 krijgskreet, 201.
 lof der vrouwen voor dappere, 186,
 202, 208.
 pochen op overwinning, 140, 147, 180,
 185, 197, 219/1.
 vredesluiting, 213.
 onschendbaarheid, 202, 215.
 wraakneming, 210.

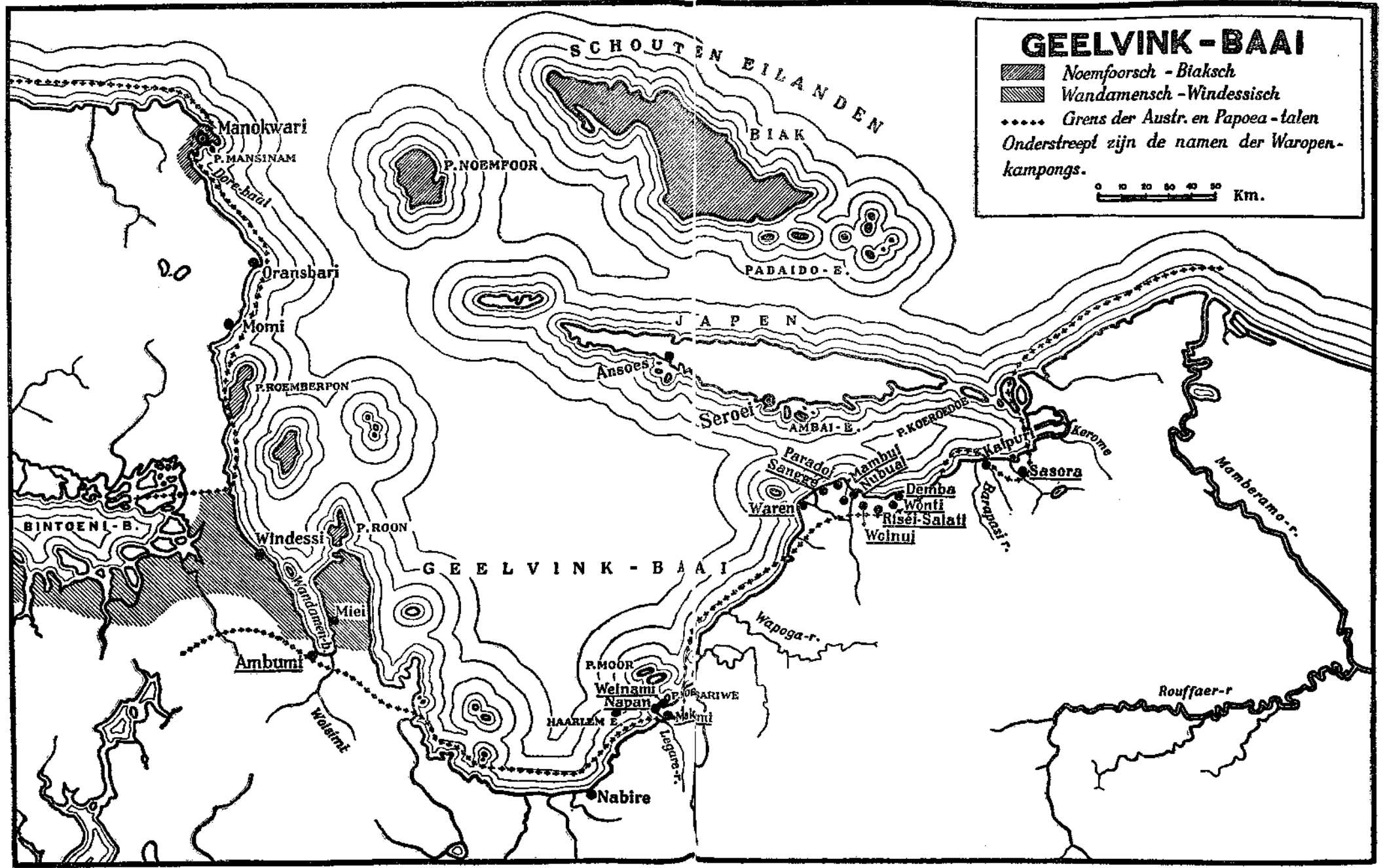
- initiatie en, 129, 140, 208, 218, 279.
 zin van, 207, 279.
 clan en, 49, 195.
 onder supervisie van den clanvoor-
 ouder, 209, 203, 209, 273.
 W. H. Rassers, 6, 152, 160, 310/i.
 Rechtspraak, 72.
 Regen, 14, 133, 233, 241, 270, 279.
 Reinheid, 29, 41, 321.
 Reizen, 4, 43, 225.
 tijd voor, 14, 223, 280, 330.
 feest voor eerste, 126, 140.
 Rekenhoutje, 96, 100, 102.
 Rijkdom, 14, 64, 276/2, 288.
 feesten en, 223.
 medicijn tot vermeerdering van, 243.
 kip geeft, 252, 284/i.
 varken geeft, 306.
 hemelvrouw geeft, 302.
 verborgen vader geeft, 294, 297.
 Ritus, Hfdst. III, IV.
 coöperatie der clans, 47, 155.
 onzekerheid in, 101, 104, 105, 110, 125,
 140, 159, 184.
 weinig eerbied bij, 130/2, 143, 158,
 228, 305.
 eenvoudige utensiliën, 130, 139, 268.
 desintegratie van, 158.
 mythe en, 191, 226, 259, 267.
 spel en, 346.
 positieve en negatieve, 226.
 vrouwen in, 129, 143, 151, 181, 285.
 Roponggai, 132, 172, 268, 276, 299.
 Rouw:
 gebruiken bij, 175.
 rouwtooi, 122, 176, 230/2, 284.
 aschwerpen, 166.
 voedseltaboe, 256.
 rouwnaam, 177.
 doodenklacht, 167.
 sacraal-besmettelijk, 229.

 SACRAAL, Hfdst. VI.
 is mythisch, 259, 305.
 sacraal gevaarlijk, 176, 210, 229, 243,
 248, 258.
 sacrale dieren, 254, 299, 332.
 sacrale plaatsen, 229, 248, 270.
 Sago:
 bezit, 173, 337.
 in ceremonieele sagokoek, 105/i, 139,
 143, 298.
 inpakbladeren ceremonieel gehaald,
 102, 105/i, 128, 130, 142, 197/i.
 geofferd aan de voorouders, 165, 200.
 samen eten van, 108, 213.
 sago winning, 10, 173, 190, 336.
 gereedschap voor winning van, 312,
 336.
 toebereiding van, 338.
 voedsel der oervrouwen, 306, 335.
 prauw van de schors van de sago-
 palm, 324, 328.
 Schedel:
 van adellijke, 71, 178, 184.
 over het hoofd van slapende *firuma*
 niet heen stappen, 78.
 bijzetting van, 172, 178.
 van vijanden tentoongesteld, 171, 208.
 van verwanten in huis bewaard, 131,
 178, 272.
 koppensnellen, 203, 208, 214.
 hoofdbedekking, 71.
 Schelden, 84, 122, 219, 225.
 Schelp, witte porcelein-, 91, 140, 169,
 179, 201, 237, 263, 327, 332.
Zie ook Tritonschelp.
 Schelpen banden, 10, 31/i, 94, 140, 170,
 351.
 Schepping, 269, 275, 305.
 Schild, 143, 187, 199.
 Schildpad, 255, 258, 272, 333.
 clanvoorouder, 52, 257, 287.
 sacrale, 248, 300.
 Schulden, 73, 76, 165, 224, 266.
 Senioriteit, 65, 70, 79, 82, 114, 127, 160,
 173.
 Serakokoi, 14, 71, 184, 259, 268, 275, 280.
 Sexe, 84.
 adviezen aan initiandus over, 148.
 dood, sexueel verkeer en initiatie, 162.
 gevaar van sexueele omgang, 120, 287,
 290, 302.
 ziekte veroorzaakt door schending
 van sexueele taboes, 248, 266.
 sexueele licentie, 182.
 gescheiden leven der sexen, in my-
 thische tijd, 162, 306.
 bij het dansen gescheiden, 181.
 gedragingen der sexen, 84, 121, 123.
 getalsverhouding, 24.
 sexueele beeldspraak, 262.
 verwantschapsterminologie en sexe-
 genootschap, 114.
Zie ook Cohabitatie.

- Shamanisme, 6, 238, 247/1.
 Simundopendi, 176, 284.
 Siroei, 298.
 Slaaf, Hfdst. V.
 positie van, 66, 209.
 smartegeld aangeboden aan vrijgekochte, 217.
 loskoopsom, 196, 214, 216.
 wederopname van losgekochte, 218.
 adoptie van, 116.
 onschendbaarheid, 202, 217.
 feest voor slavenvangst, 203.
 slavenblok, 108, 178/1, 203.
 bij bruidsschat, 110, 197, 283.
 in rouwritueel, 177, 180, 185, 197, 210/3.
 bij ziekte voorgesteld door een pop, 209, 241.
 schipbrenkeling wordt, 218.
 Zie ook Initiatie, Raak.
 Slang, 132, 247, 268, 274, 276/1, 277, 284, 298.
 bisexueele, 46, 255, 299.
 clandeeling en, 155.
 bezit rijkdom en medicijn, 233, 276/1.
 slangendans, 132, 136, 268.
 slangenbeet, 247.
 Zie ook Aimeri, Roponggai, Serakokoi, Siroei, Simundopendi, Waisimaimuni.
 Soeangi, 76, 166, 204, 250, 288.
 opsporing van, 168.
 zuiveringseed, 236.
 geen doodenritueel voor, 163.
 soeangivogeltje, 252, 253.
 hulp van medicijnvrouw helpt niet, 243.
 Sororaat, 121.
 Spel, 73, 101, 330/3, 345.
 tol, 347.
 proppenschieter, 347.
 brandpijlje, 347.
 kaartspel, 349.
 balspel, 349.
 behendigheidspeel, 348.
 touwfiguren, 177, 352.
 Stand, 38, 64, 226, 302.
 uitvoerig huwelijksceremonieel, 108, 109.
 uitvoerig initiatieceremonieel, 126, 160, 227.
 uitvoerig rouwritueel, 184, 227.
 Ster, 144, 277, 304, 329.
 morgensterfakkel, 143, 255.
 morgenster, 139, 296.
Zie ook Hamerhaai en Vleugelrog.
 TAAL, 2, 7.
 mythische, 129, 134, 144, 183, 184, 188, 260.
 taaltaboos, 231.
 raadseltaal, 202, 262.
 Tabak, 11, 341.
 aangeboden aan geliefde, 87.
 bij huwelijk, 106.
 door jonggehuwden aangeboden aan clanhoofd, 71, 109.
 geofferd aan de voorouders, 102, 165, 200.
 geofferd aan de geesten, 109.
 aangeboden bij feest, 129, 203.
 tabaksprouw, 101, 139.
 tabaksmorgenster, 139.
 Tak, bebladerde triomftak, 128, 151, 180, 201, 208.
 met bladeren versierde paal, 133.
 Tandenvijlen, 150.
 Tatouage, 26, 134, 151, 284/1.
 Ternate en Tidore, 4, 15, 274.
 Tobelo, sociale organisatie van, 6.
 Tol, 347.
 Totemisme, 52, 184, 256, 257/1, 308/1.
 Touw, 344.
 touwfiguren 177, 352.
 touwtrekken, 50.
 Tritonschelp, 346.
 bij raak, 201, 204, 326.
 niet bij doodenfeest, 181.
 model van de sociale organisatie, 47.
 type van het jongelingshuis, 155, 301.
 Tritonschelpkoek, 143.
 Trommel, 10, 181, 345.
 Tuin, hangende, 10.
Zie ook Landbouw.
 Tweedeeling, 44, 47.
Zie ook Organisatie.
 Tweeling, 91.
 UITERLIJK, 3, 25.
 schoonheidswaardeering, 91.
 albinisme, 25, 91.
 Uri, *zie Bedrieger, goddelijke.*
 VADER:
 kind en, 89, 242, 249, 294.
 verborgen vader, 270, 294.
 kannibalistische, 300, 304.

- vaderszuster, 101.
- Vaderschap, physiologisch — niet onbekend, 88.
- Vaderzijdigheid, zie *Verwantschap*.
- Varken, 153, 272, 288, 300, 306, 320, 343.
vangstrik voor, 343.
- Verloving, 98.
- Versierselen, 14, 30.
geen bewijs van hogere stand, 65.
van bruidspaar, 107.
van initiandus, 138, 140, 143.
neusversiersel, 146.
- Verwantschap:
niet strikt eenzijdig, 60, 70, 116, 175, 257.
vaderzijdigheid, 53, 63.
termen van, 112.
„joking relationship”, 73, 86, 122, 182.
met dieren, 256.
- Visscherij, 41, 44, 332.
amulet, 235, 336.
vischrechten, 47, 334.
- Vlechten, 10, 225, 313, 344.
- Vleermuis, 164, 342.
- Vleugelrog, 46, 254, 280.
- Vliering, 319.
sacrale ruimte, 108/3, 131, 255, 272, 322.
doode bewaard op, 172.
schedel bewaard op, 179.
bruidspaar klimt naar, 108, 255.
- Vlucht, „magische”, 298/1, 300.
- Voedsel, Hfdst. VIII.
opheffing van taboe op, 137, 141, 147, 151, 226, 344.
dieren welke niet gegeten worden, 256.
- Voetstekel, 337.
- Vogel:
hemelvogel, 45, 171, 186, 254, 280, 294.
ghéa, 145, 288, 330.
dageraad gefloten door, 284.
- Voorhuis, 45, 87, 101, 133, 138, 143, 266, 319.
plaats der mannen, 101, 319.
niet cohabeeren in, 244.
stukken van het voorhuis uitdagend opgehangen in andere kampong, 197.
triomftakken geslingerd naar, 202.
feest om moeder te brengen naar, 133.
- Voorouders, 156, 163.
handhaven de orde, 71, 77, 82, 120, 234, 238, 266, 336.
- helpen hun nakomelingen, 164, 200, 249, 265, 336.
- letten op schulden, 225, 266.
- supervisie bij raak, 200, 203, 209, 271, 272.
- middenpaal, voorgesteld door, 93, 155, 183, 203, 234, 273, 322.
clanheiligdome gewijd aan, 157.
rooven de zielen der jonge kinderen, 165, 166, 239.
- Voorouderbeeld, 6, 156, 164, 168/1, 179, 234, 320, 332.
- Vriend (*kamuki*), 81, 195, 217.
- Vrijage, 73, 87, 110, 182.
- Vrouw:
positie der, 74, 114, 117, 121, 123.
arbeid der, 44, 123, 125, 306, 314, 336.
gedragingen der, 33, 37, 84, 138, 165, 170.
houdt toezicht op geschenkenruil, 100, 101, 138.
in ritueel, 129, 143, 151, 181, 285.
initiatie der, 147, 285, 304.
kleeding, 30, 345.
zang van, 101, 105, 133, 259.
vrouwsfamilie, 101, 147, 200.
zoeken van, 153, 272, 287, 289, 306.
hemelvrouw, 263, 272, 300, 301, 303.
oervrouw, 176, 187, 265, 286, 306, 335.
aan elkaar gegroeide vrouw, 273, 283, 302, 304.
- Vuur: 277, 287, 294, 350.
- WANDAMEN, zie *Windessi*.
- Wapen, 14, 16, 186, 198, 223, 225.
- Waringin, 165, 239, 249, 288.
- Wasschingen, ritueele, 121, 136, 138, 140, 177, 242.
- Water:
in het ritueel, 127, 131, 135, 136, 138, 185, 240, 241, 279.
land en, 44.
zielwater, 132, 240, 241.
drinkwater, 11.
- Weduwe, 121, 173.
- Wichelen, 108, 131, 168, 200, 221, 236, 242, 271/1, 324.
- G. A. Wilken, 157, 257/1.
- Windessi-Wandamen, 18, 131, 160.
taal, 7.
overbrengen van doodenziel, 131.
opvoering van de mythe van Ropong-gai op Roon, 132.

- ZANG, 105, 108, 129, 144, 201.
 soorten van, 259.
 wijze van, 328.
 voorbeelden van, 109/2, 129, 136, 144,
 184, 188.
- Zeearend, *zie Vogel, Hemel-*.
- Ziekte, 245.
 malaria, 12.
 zwelling van de buik, 210, 246.
 inwendige ontsteking, 213, 241, 246.
 heete-asch-compressen, 216, 233/2, 245.
 medicijnen, 233.
 hulp van medicijnvrouw, 237.
 verlaten van het huis bij, 134, 242.
 aschwerpen bij, 166.
 straf der voorouders, 82, 266.
- Ziel, 163.
 van jonge kinderen weggeroofd door
 Aup, of voorouders, 166, 239.
 van overtreders der sexueele normen
 wordt weggeroofd, 87, 244.
- gaat door bamboe naar doodenver-
 blijf, 131.
 van menschen die verbloedden, 163.
 der medicijnvrouw op reis naar
 sacrale wereld, 239.
 gekocht, 162.
 zielewater, 132, 240, 241.
- Zon, 156, 291.
- Zondvloed, 308.
- Zoogverwantschap, 91.
- Zuster, 58, 114, 287.
 zusterszoon, 170, 176.
Zie ook Broeder.
- Zwaardvisch, 86.
- Zwangerschap:
 teekenen en duur van, 88.
 ritueel voor, 127.
 voorkoming van, 91.
 onbekendheid der mannen met proces
 van, 89, 247.
 voorhuwelijksche, 88, 122, 293.



GEELVINK - BAAI

- Noemfoorsch - Biaksch
- Wandamensch - Windessisch
- Grens der Austr. en Papoea - talen

Onderstreept zijn de namen der Waropen-kamongs.

SCHOUTEN EILANDEN

BIAK

JAPEN

GEELVINK - BAAI

BINTOENI - B.

Manokwari
P. MANSINAM
Dore-baai

Oransbari

Momi

P. ROEMBERPON

Windessi

Miei

Ambumi

Waldini

P. NOEMFOOR

PADAIDO - E.

ANSOES

Seroei

AMBAI - E.

P. KOERODDIE

Parado
Sange

Waren

Mambui
Nubui

Demba

Wonti

Risei-Salati

Welnui

Sasora

Karona

Rouffaer-r.

Mamberamo-r.

Wapoga-r.

P. MOOR

Welnami

Napan

HAARLEN E.

Mokumi

Nabire

P. OERARIWE

Legere-r.