



MONO KOAME

Wij denken ook

Jan Boelaars, msc Arnold Blom

MONO KOAME

MONO KOAME

'wij denken ook'

door

Dr. J.H.M.C. Boelaars MSC, antropoloog

Drs. A.C. Blom, etnopsychiater

With an introduction about this ethnography
by A. Borsboom, L. Buskens and J. Kommers

COLOFON

Uitgegeven door: Centre for Pacific and Asian Studies, Nijmegen University, the Netherlands,
2001

Druk: drukkerij econoom bv beek-1

Omslag: Jean Romans

ISBN: 90-6915-016-6

WOORD VOORAF

Nu ieder van ons in eigen huis of in eigen straat volmaakt 'vreemden' kan ontmoeten, kunnen gemakkelijk de vragen opkomen: wie zijn dat eigenlijk, wat gaat er in die mensen om, waarom is hun levenswijze zo anders dan de onze, wat hebben zij met ons gemeen, waar ligt het verschil? Zij en wij zijn beiden 'mens', maar het beleven van dat mens zijn kan blijkbaar heel verschillend verlopen. Het gaat hier niet om het verschil in kleur, kleding, behuizing, of werk, zelfs niet om het verschil in de omgang van de geslachten, maar over wat daar fundamenteel onder ligt. Wat maakt een mens tot mens, hoe staat die in en tegenover de werkelijkheid van het zichtbare en het onzichtbare? Wat is 'leven'? Enkel een aanvaarden 'er te willen zijn' of een 'er te willen zijn met', misschien een 'er te willen zijn voor'? Waarom? Hoe?

Zo wil in dit boek een bepaald type 'mens' worden bekeken, en wel de mens van een natuurvolk, amper gekleed, donker van huid, thuis in bos en moeras, een 'verzamelaar en jager', berucht als koppensneller, pas sinds kort in contact gekomen met de blanken, met op de achtergrond de vraag: 'Als ik met hem, nu keurig gekleed, te maken krijg, waar heb ik dan aan te denken, welke vragen moet ik me stellen om het contact goed te doen verlopen?'

Die mens is de Papoea van een stam aan de Mappirivier, de Yahray, in het voormalige Nederlands Nieuw-Guinea, thans Irian Jaya van Indonesia. Deze mens bleek bereid over het eigen leven te vertellen. Een verblijf van tien jaar ter plaatse gaf de schrijver de mogelijkheid de ginds gevonden gegevens en de opgedane ervaring bijeen te plaatsen om een beeld te verkrijgen hoe heel anders en tegelijk hoezeer gelijk zij en wij mens kunnen zijn.

Deze studie geschiedde door de antropoloog dr. J. Boelaars, missionaris van het H. Hart (MSC), in samenwerking met drs. A. Blom, gouvernementsarts in Nederlands Nieuw-Guinea (1958-1962) en vanaf 1966 hoofd afdeling Sociale Psychiatrie Katholieke Universiteit Nijmegen. Drs. Blom heeft telkens de hoofdstukken gelezen en in gesprekken en correspondentie vooral zijn kijk op de transculturele aspecten achter deze cultuur naar voren gebracht. Deze visie is verwerkt in de tekst, vooral in de Intermezzo's.

De titel van dit boek, *Mono koame*, is ontleend aan een uitspraak van een oude heer van deze stam, toen de schrijver meende een heel goede en wijze raad te moeten geven. Daarop zei een van de toehoorders in zijn eigen taal: '*Tuan, mono koame*', wat letterlijk vertaald betekent: 'Er is een oor', maar naar de toon waarop dit werd gezegd beter kan worden vertaald door: 'Wij denken ook'. Zij namen namelijk de 'wijze raad' niet stilzwijgend aan, ook niet van een blanke, maar lieten zelf bewust onmiddellijk horen: 'Onderschat ons s.v.p. niet.'

Het nadeel bij deze studie is het feit dat de bronnen daarvoor zijn ontstaan in de tijd (1950-1960) toen de christianisering sinds kort al was begonnen (1936) en het Burgerlijk Bestuur reeds aanwezig was (1947). Maar het voordeel is dat de informanten zelf de ex-koppensnellers zijn die de Oude Tijd nog volop hebben beleefd. Bovendien maken deze bronnen het niet alleen mogelijk de Oude Tijd te beschrijven, maar zij tonen ook de eerste ontwikkeling aan van die stam in de Nieuwe Tijd tijdens de Pacificatie en de eerste jaren daarna. De wijze waarop deze mensen deze Nieuwe Tijd wel en niet hebben aanvaard, verrijkt het beeld van hoe zij mens waren van oudsher.

Het bijzondere van dit boek is dat het niet uitgaat van wat de schrijver als buitenstaander over

deze mensen denkt, maar van wat zijzelf over hun denken en doen hebben verteld. Dit denken en doen heeft soms - ook om de vergelijking met ons denken en doen mogelijk te maken - toelichting. Deze wordt gegeven telkens na enkele hoofdstukken in Intermezzo's en deze bereiden de uiteindelijke vergelijking 'zij en wij' voor.

Mogelijk kan dit boek de gedachte oproepen dat wat bij deze stam wordt gezien, bij ons zelf onderbewust ook nog aanwezig is. Dat zou van nut kunnen zijn voor ieder die moeite heeft met zoveel 'vreemden' die zo nabij geworden zijn.

Deze publicatie kon zo tot stand komen met de hulp van mevr. M. van de Bilt-Kahmann die de tekst mede opstelde en typografisch verzorgde. Wij zijn haar zeer erkentelijk.

Arnhem, 1998

dr. J. Boelaars MSC
drs. A. Blom

Inhoud

Inleiding	11
Mono Koame: Ethnography as interdisciplinary representation	13

DEEL I DE OUDE TIJD

I	Hoe hun milieu ontstond	31
	De vloedgolf, de aardbeving, het vuur, de sago en de vis, het bos en het moeras.	
II	Hoe zij er kwamen	35
	Ayré, de stenen bijl, verbetering in levenswijze, de verdediging, het snellen, de eer daarvoor.	
III	Hemel en aarde	39
	Zon en Maan, Zon en Rupé (de slang), Zon en Bakui-in-wu, leven en dood, moed en incest.	
IV	Man en vrouw ontdekken elkaar	45
	Vrouwen kiezen, mannen beslissen.	
	<i>Intermezzo I</i>	
	Het milieu voor de mens	49
	De dualiteit, het cyclisch denken, egalitair en hiërarchisch, verhalen 'buiten de tijd' (het model) en verhalen 'in de tijd' (geschiedenis).	
V	Gemeenschap en Individu I	55
	Verbanden tot groepen, verbanden tot instituties, gezag, de arbeidsverdeling, de leden, in het milieu, zang en dans.	
VI	Gemeenschap en Individu II	65
	De omgang met de geheime wereld, de Babaé, de Yagar, de Idöm, de Aburi.	
VII	Het recente verleden	73
	Emeté/Képi, Képi/Emeté, vrede Emeté en Képi, Képi/Emeté, Emeté/Képi, vrede Emeté en Képi, Képi/Emeté (Gobönambu), Muin- Rayamön/Képi-Emeté, gezamenlijke sneltocht /Awyu, Oba/Miwamön, de Oba onderling, conclusie.	
	<i>Intermezzo II</i>	
	Gemeenschap en Individu	80
	De basis van de gemeenschap: afstamming, huwelijk, grondbezit, een drievoudig gezag. Het individu: zelfbewust, keuze-mogelijkheden, beleefd in het zichtbare en onzichtbare milieu als de eigen verwerking van het model uit het verleden, gekend en verhaald vanuit een opvallend sterk geheugen.	

VIII	De baby	83
	De menstruatie, de zwangerschap, de overkomst van de levensgeest, de bedreiging door schimmen, het contact met de foetus, de bevalling, de nageboorte, de zorg voor moeder en kind, de borstvoeding, het meeleven (spijsverboden).	
IX	De kleine kinderen	91
	Aanbieding aan de Zon, naamgeving, vroegste jeugd, Raadgevingen, meedoen aan het dorpsleven, voorlichting grondenbezit, thuis moeder de baas, broers en zussen, meemaken van de gevechten.	
X	De opgroeiende jeugd	97
	Opname van de jongens in het mannenhuis, spel en ruzie onder elkaar, het slotritueel als spel nagebootst, Képi/Rep, Raadgevingen ten aanzien van de strijd, Képi/Rep, pederastie, neusdoorboring, vezelstaart, deelname aan gevechten, seksualiteit vóór het huwelijk, Raadgevingen.	
	<i>Intermezzo III</i>	
	De opvoeding	107
	De fasen, de basale veiligheid.	
XI	Het huwelijk	111
	Exogamie, raad aan vrouw en man, polygynie, raad aan oppassers.	
XII	De volwassenen in eigen dorp I	117
	Zorg voor de voortplanting, bedrog, moord, de vrouw komt voor haar rechten op.	
XIII	De volwassenen in eigen dorp II	127
	De hoer behoort te worden gedood, ziekte, dood, rouwzangen.	
XIV	De volwassenen en de andere dorpen III	135
	Gastvrijheid, vijandschap (Képi/Muin, Képi/Togom).	
	<i>Intermezzo IV</i>	
	De volwassenen	146
	Delen en vergelden, lijden en sterven, de viering, de Zon en de primaire groep.	
XV	Snellen om te snellen	149
	De termen tok en kuyan, de betekenis voor individu en gemeenschap; voorbeelden: Togompatu en Yamuy.	
XVI	De voorbereiding van een sneltocht	159
	Tijdens de opvoeding, invloed van de vrouwen, aankondiging, trommen, oorlogsprauwen, inwijding, schijngevecht, de ziener, vrouwen veilig opgeborgen, bondgenoten bijeen, vertrek.	

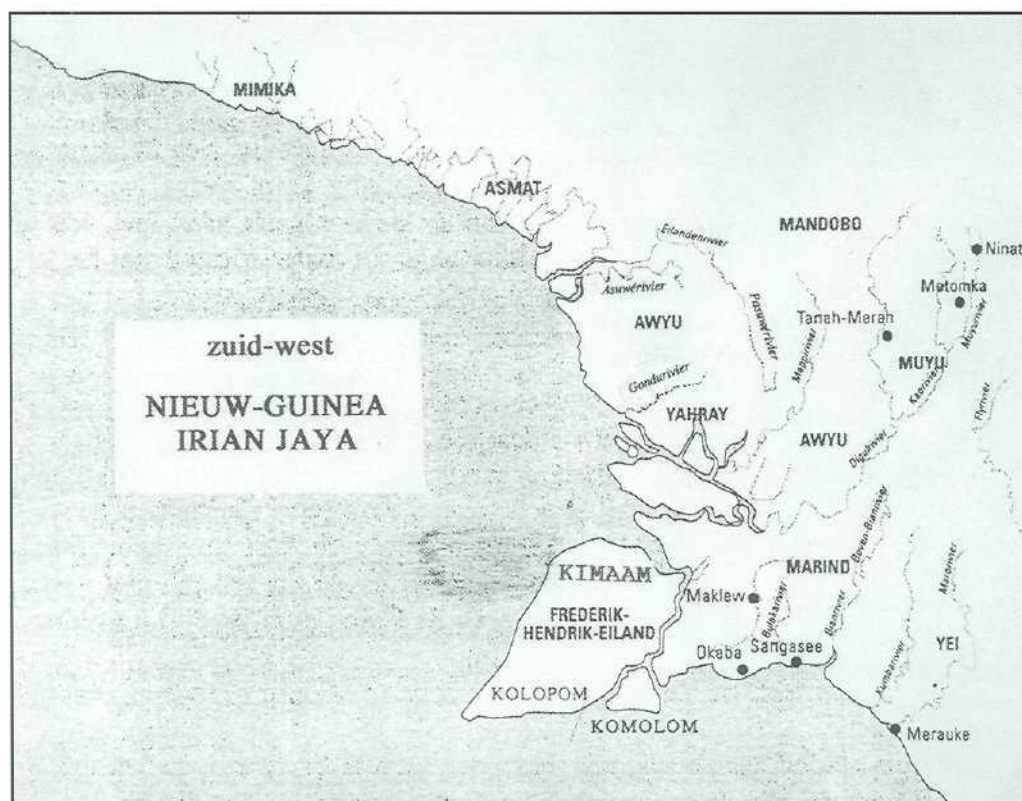
XVII De sneltocht	165
De reis naar de Awyu, vrouwen in tijdelijke verblijfplaats achtergelaten, verspieters, de aanval, terug naar de vrouwen, terug naar huis.	
XVIII De vieringen in het eigen dorp	181
De beëindiging van de rouw, de bevestiging van het huwelijk.	
XIX De viering van de dorpen samen	185
De voorbereidingen, de aankondiging van het feest, de initiatie van de jeugd, de hulde aan de vrouwen, het klaarmaken van de eretekenen, de aankomst van de gasten, het uitreiken van de eretekenen, de optocht rond het mannenhuis, het kop - kaakverbond, het slot.	
<i>Intermezzo V</i>	
Courage to be	202
De motivatie, klapper en kop, niet een aanvulling van levenskracht vanuit die van de vijand, maar vanuit eigen prestatie; waarom naar de Awyu?	

DEEL II DE NIEUWE TIJD

Inleiding	209
XX De Pacificatie 1933-1947	211
Contact met de Marind aan de kust, strafexpeditie van B.B. (1933), bezoek katholieke missionarissen 1936, H.P.B. vanuit Tanahmerah, bezoeken van de Missie, goeroes, Drabbe MSC, de stoomboot, Togompatu, Yamuy, Wereldoorlog II, de jeugd, de Mappi gesloten en heropend, groeiend besef van de macht van de Blanken.	
XXI Bestuur te Masin en Missie te Képi 1947-1957	221
Bestuursassistent Maturbongs sticht 'burgerlijk gezag', Papoea politiecorps, de Missie en haar onderwijzers, B.B. en Missie vieren hun feesten, klapperplanting van B.B. als Welvaartsplan, later Streekplan, Missie en catechistenopleiding.	
XXII Yahray reacties op de Nieuwe Tijd 1957-1963	231
De wati, de frustratiegevoelens, Cargo-cult, de moord op Citah mensen, straf van het Bestuur, straf van de Missie, herstel goede situatie.	
XXIII Onder Indonesia 1963 -	237
De nieuwe orde, Indonesianisatie, onderwijs aan de Missie onttrokken, nadruk op zelfwerkzaamheid, economisch weinig leiding; sociaal: Aparat-Desa, goeroe, kerkenraden; religieus: kerkenbouw. Algemene afwachtende houding.	
<i>Intermezzo VI Oud en Nieuw</i>	
Staatsbestel, kerkorganisatie, onderwijs, Welvaartsplan, strafrecht, frustratie, Cargo-cult, Citah moord, enige ontwikkeling, Indonesia, in afwachting.	

DEEL III ZIJ EN WIJ

XXIV	Wat veranderde en wat bleef Gemeenschap en individu, man en vrouw, huwelijksomgang, gezinsleven, volwassenen, de christelijke visie.	247
XXV	Eigen ervaringen bij de Yahray	277
XXVI	Zij en wij <i>Inleiding:</i> de leidraad van de vergelijking, de constanten van het humanum. I Zij vanouds: het milieu, gemeenschap en individu, de opvoeding, de volwassenen. II Zij in de Nieuwe Tijd: Bestuur, Missie, Staat, Kerk. III Zij en wij: overeenkomst en verschil, een ontmoeting van twee mensen uit twee onderscheiden werelden.	285
Noten		303
Kaarten en foto's		319



Naar: J.F.L.M. Cornelissen, Pater en Papoea.

INLEIDING

Het natuurvolk dat hier wordt besproken, vormt de Yahray stam. Deze stam werd het eerst benaderd toen vanaf 1914 de paradijsvogeljagers voor de mode in Europa vanuit de zuidkust van Nederlands Nieuw-Guinea het binnenland introkken. Zij staken de Digulrivier over, onder andere bij de monding van de Mappirivier. Typerend voor de daar wonende Yahray is de mededeling dat zij de soms zwak bewaakte boten overvielen, om de kisten met bijlen te bemachtigen waarmee de paradijsvogels werden betaald. Eveneens is bekend dat de Yahray in die tijd het zelfs waagden naar de kust te komen (honderd kilometer vanaf de Digul) om daar kinderen te 'ruilen' tegen ijzeren bijlen. Die kustbevolking - de Marind stam - was vroeger op sneltocht gegaan, ook bij hen. Maar toen de Pacificatie aan de kust de Marindinezen deze tochten (na 1914) belette, grepen de Yahray de vrijheid hun eigen snelgebied uit te breiden, de Digul óp. Dit werd een bedreiging voor de reeds bestuurde gebieden waar het Nederlandse gouvernement langs de Digul politieposten oprichtte om die opdringende Yahray in bedwang te houden.

In 1933 kwam een strafexpeditie naar het Yahray gebied, waaraan de arts Harahap deelnam. Hij schrijft in zijn rapport':

De volgende dag gingen wij (met onze motorboot) de Mappirivier op en tegen zeven uur in de voormiddag kwamen wij bij een Mappikampong aan. Hier liepen de mensen niet weg, hier hadden wij te doen met een onbevreesd en strijdustig volk. Duidelijk zagen wij, hoe alle vrouwen en kinderen de bossen werden ingestuurd, terwijl de mannen (\pm vierhonderd in aantal) met bogen, pijlen en speren gewapend, gedeeltelijk op de oever en gedeeltelijk op hun ranke prauwen staande, kalm onze komst afwachten. Vanuit de rivier kan men als vreemdeling hier nauwelijks het bestaan van een kampong vermoeden, want overal vindt men dicht bos en struikgewas. In dit struikgewas is een ovale opening van een meter hoogte bij een halve meter breedte uitgehakt bij wijze van "stadspoort". Aanvankelijk stelden zich alle inboorlingen in het bos verdekt op, toen wij door deze poort binnentraden. Het gehele terrein bestaat uit dicht bos met hoge bomen. Hier en daar zijn stukken opengehakt voor het neerzetten van grote, kazerneachtige woningen van \pm veertig à vijftig meter lengte en zes à acht meter breedte. Opmerkelijk is wel de goede staat waarin al die woningen verkeren. De mensen hebben een middelmatige lichaamslengte, terwijl in het algemeen de lichaamsbouw een bijzondere kracht en taaiheid verradert. Heel het voorkomen van de Mappiër straalt kracht, moed en bloeddorstigheid uit. Allen lopen hier spiernaakt. De lichaamsversieringen zijn sober.

In 1936 maakte kapitein Wiarda een tocht naar dit gebied, en er werd beslist op de heuvel Tamao, waar de Mappirivier in de Digul uitmondt, de Mappi-post op te richten, met een militaire bezetting. In datzelfde jaar brachten de paters J. Grent en P. Rievers van de Congregatie van de Missionarissen van het H. Hart (MSC) een bezoek ter verkenning.

Die eerste missionarissen ontmoetten aan de overzijde van de Digul reeds twee onderscheiden stammen, namelijk de Awyu aan de Bangi-Ia en de Ederah (zijrivieren van de Digul) en de Yahray aan de zijrivieren van de Mappirivier. Die landstreek was oorspronkelijk in zijn geheel de woonplaats van de Awyu, maar werd voor een deel door de Yahray bezet. Later hoorde men dat er in die streek nog klapperbomen stonden die waren geplant door de Awyu. Aanvankelijk hadden de Yahray daar met de Awyu samengewoond, maar zij kregen ruzie bij gebrek aan woonruimte. De Awyu vluchtten toen over de Mappirivier naar het oosten en het noorden. Later gingen de Yahray bij hen op sneltocht.

Met gouvernementssubsidie werden in 1936 de eerste drie scholen geopend. Daarmee was het begin gemaakt met de openlegging van het 'Mappigebied'. In 1937 werd de Pacificatie ingezet vanuit Tanahmerah (de plaats van het strafkamp bovenaan de Digul) door de controleur R. de Haan en de pastoor C. Meuwese MSC. In 1947 vestigden zich bij deze bevolking de heer F. Maturbongs te Masin als de bestuursassistent en C. Meuwese te Képi als de pastoor.

Zelf kwam ik te Képi aan in 1951. Spoedig na mijn aankomst koos de dorpsonderwijzer voor mij een tolk en deze hielp mij bij de studie van de Yahray taal, die pater P. Drabbe MSC (op Mappi-post) had onderzocht en in een *Grammatica, Woordenlijst* en *Catechismustekst* had vastgelegd. Deze jongeman, Yabaimu, (toen ongeveer zeventien jaar oud) had de zogenaamde basisschool doorlopen en kende reeds het daar gebruikelijke Maleis. Het bleek dat hij de zoon was van de dorpsraadsman Tambim, dat zijn zuster de vrouw was van Yaëndé, de leider van de Igimu clan, en dat zijn moeders broer, Yabagaé, de leider was van de Kamahraimu clan. Later trouwde hij zelf met de dochter van Yaro, de leider van de Araoèmu clan. Dat waren de vier clans van Képi.

Yabaimu zelf was bereid het verhaal over zijn jeugd² te vertellen en hij bracht Yaëndé ertoe dat ook te doen.³ Yaëndé had negen koppen op zijn naam staan als aanvoerder op sneltochten. Yaro was niet bereid een dergelijk verhaal te vertellen, uit vrees dat het Burgerlijk Bestuur hem nog zou straffen wanneer hij bekendheid zou geven aan zijn verleden (tien koppen op zijn naam). Jaren later echter (in 1968) vertelde hij over het grote feest dat na enkele sneltochten gevierd werd.⁴

Deze verhalen konden worden opgenomen (nog zonder bandrecorder) in de Yahray taal en met de hulp van Yabaimu vertaald. Tijdens mijn onderzoek gelukte het ook de teksten op te nemen van Mythen, Raadgevingen en Gezangen.⁵

De uitleg van deze teksten steunt op mijn academische opleiding in de culturele antropologie, Rijksuniversiteit Utrecht (1941-1950), op mijn onderzoek ter plaatse (1951-1960; 1968) en het overleg met collega's, zoals C. Meuwese (1937-1963), J. Verschuieren (1948-1953) en de bestuursambtenaren de heren F. Maturbongs (1947-1970) en Fr. Cappetti (hoofd plaatselijk bestuur 1953-1957). De uitkomsten van dit onderzoek zijn gepubliceerd in de boeken *Papoea's aan de Mappi*; *Headhunters about themselves*⁶; de trilogie *Met Papoea's samen op weg*⁷; *Vechten of sterven*⁸ en *Tot Mensen gezonden*.⁹

Het is niet de bedoeling om de gepubliceerde gegevens hier te herhalen, maar om vanuit een nieuwe bezinning 'de wijze van mens zijn' van deze stam vast te stellen, zoals deze in hun woorden en daden tot uitdrukking werd gebracht.¹⁰

Geleidelijk werd ik mij bewust van het feit dat natuurvolken de werkelijkheid anders benaderen dan moderne mensen. Kort gezegd ligt dit verschil hierin dat bij hen het kijken, beoordelen en handelen voornamelijk tot uitdrukking wordt gebracht via emotioneel geladen 'beelden en herinneringen' en bij ons via rationele 'begrippen'. Dit verschil kwam in het Westen tot ontplooiing via het onderwijs op het einde van de duistere Middeleeuwen en werd via de Scholastiek tot de eeuwen van intellectualisme opgevoerd. Opvallend is, dat het toen bevoorrechte 'Rationalisme' thans opnieuw de aanvulling vraagt van wat het 'Intuitionisme' van natuurvolken reeds ontdekte.

Mono koame

Ethnography as interdisciplinary representation

1.

This ethnography - although published in Dutch - is offered under the banner of the Centre for Pacific and Asian Studies at the University of Nijmegen, because we consider it as a major contribution to Melanesian ethnography. The book is the result of close co-operation between a missionary-ethnographer and a psychiatrist. It is about the Yahray, a people living in the South of Papua. At the time of the fieldwork for this ethnography, the area was part of a Dutch colony, *Nieuw Guinea*. Like very many sources that came into being during the Dutch administration of this part of Melanesia, this ethnography too has been written in Dutch. Much of the information that it contains can also be found in a publication in English, Boelaars' *Head-hunters about Themselves* (1981). However, compared to that publication, *Mono Koame* is of a different nature. Not only differs the central question in this new book, as a result of interdisciplinary co-operation the way in which the Yahray have been represented has become quite different. Therefore, we offer this rather extensive introduction in English, to bring the ethnography to the attention of a wider public. Those who want to study the ethnography of Papua in depth, however, should master at least a passive knowledge of the Dutch language. According to current ideas, *Head-hunters* can be called a 'realist ethnography'. *Mono Koame*, however, may be considered an 'experimental ethnography' *avant la lettre*. Here we refer to representational genres that gradually came to be recognised after the influential publications of Marcus and Cushman (1982), Clifford (1983), and Geertz (1988). These genres have extensively been described by Van Maanen in his terse essay *Tales from the Field*, a booklet dating from 1988, but still an outstanding guide. Following Van Maanen, we characterise *Mono Koame* as 'experimental ethnography' because of the 'blurring of genres'. Partly this generic form results from the multidisciplinary quality of the ethnography, partly it results from 'giving a voice' to the Yahray. At first sight, this latter quality was also immanent in *Head-hunters about Themselves* (our italics). However, notwithstanding the many Yahray 'tales' in that book, giving a fair view of how these people experienced their life, the 'voice' of the ethnographer was dominant, fitting into the realist style, current by that time. Perhaps it is too much to call *Mono Koame* a 'Jointly Told Tale' (Van Maanen 1988:136ff.), but it certainly has several of its characteristics. Rather than *Head-hunters*, this book rests on polyphonic authority; the central question urges to reflection, and the description oscillates between two meaning systems (to borrow a phrase from representation-theory) of equal validity (Van Maanen 1988:138; Hall 1997).

In this introduction, we shall first specify the character of this ethnography and try to indicate its position with regards to recent ethnographic theories, in which the concepts 'representation' (or 'construction') and 'reflection' stand out.

1. Responsible for this Introduction are A. Borsboom, L. Buskens and J. Kommers. Prof. Borsboom (Nijmegen) is head of the Centre for Pacific and Asian Studies, Prof. Buskens (Leiden) is an anthropologist and *amateur* of ethnography and ethnographic artefacts relating to New Guinea and dr. Kommers (Nijmegen) is an anthropologist; he specialised in ethnography as genre. We considered it a great honour to write an introduction to this ethnography and we want to express our gratitude to Harry Boelaars, cousin to the author, who acted as 'mediator', and supplied biographical information. We finished this introduction on December 5th, 2001.

Second, we will summarise some of the main points of this book in English, on behalf of readers not versed in Dutch. In this section, there are references to parallel parts in *Head-hunters*.

Third, we shall indicate the position of the book within the wider frame of Melanesian studies. Because of the extreme variety of cultures in this part of the world (and South Papua is an example *par excellence* of this), until this very day the area plays a main role in ethnography, anthropology, and linguistics.

Finally, we shall pay attention to the contribution missionaries offered to ethnography. A main characteristic of the Catholic Missions in the former Dutch New Guinea is the open attitude to the cultures, which contributed very much to the outstanding quality of their ethnographic works.

2.

This book about the Yahray, a people living in the South of (West) Papua, is one of the last authentic documents that came into being in a period that is closed for ever (see also Boelaars 1981:7). This authenticity is one aspect why, in our opinion, the work deserves publication. However, there is much more than that.

The book rests on intimate fieldwork, done by Father J. Boelaars about the middle of the twentieth century (a ten-year period, starting in 1951). For this book, Father Boelaars, who has a reputation as an ethnographer of Papua people, co-operated with Mr. A. Blom (formerly a *gouvernementsarts*, medical doctor at the service of the colonial government, 1958-1962, and later on a social psychiatrist).

Both Father Boelaars and Mr. Blom are what we may now call 'of an earlier generation'. This not only gave them the opportunity to experience life in New Guinea during an important period in colonial history, it also characterises their interpretations. The theories used in this book partly reflect ideas from the mid-twentieth century. But the main question which constitutes the core of this publication, has been inspired by recent processes of intercultural communication, characterising many of today's Western societies as well.

As said, this makes the book quite distinct from earlier ethnographies written by Father Boelaars.

In Van Baal's introduction to the *Head-hunters*, this study is called "an important contribution to our knowledge" of until then almost unknown parts of the former Dutch New Guinea. In this introduction, it may be of interest to quote Van Baal fully. He expressed his conviction that the study would provide a

"strong stimulus for further research in this isolated area, which still holds many secrets which, disclosed, promise a better understanding of the perplexing diversity of cultures that is characteristic of this part of the Papuan lowlands. *There is not a second area in the world where cultural diversity has assumed such extreme proportions as exactly here.* The opportunities for research are still there. *But time is short. The wind of change is blowing everywhere*" (1981: VX, our italics).

Next to this conviction of the monograph being a "contribution to the body of anthropological information generally", as phrased by Boelaars too, the author himself expressed his hope that the study would be of practical use. At that time he thought of other missionaries as well as of government agencies. He ends his preface by directing himself in a touching way to the people themselves:

"My Jaqaj friends, if any of them were able to read this book, would hardly be expected to rejoice in the recollections of their past. Their eyes are on the future. All I wish for them is that part of the old strength and energy of their ancestors will stay with them. They will need it on the difficult road to a new way of life." (1981:V)²

Twenty years ago it was still common to consider 'ethnographic material' as contributing to a corpus. During the period of what was called 'the crisis in anthropology' this idea was criticised fiercely. Some students thought of ethnography as intellectual colonialism, depriving other peoples of their knowledge about themselves, just to enrich western science. Others considered ethnographies as only 'adding more of the same stuff to a theoretically impoverished anthropology' (Kloos 1984). Both parties now prove to have been totally wrong.

The first category greatly underscored humanitarian motives that always drove many ethnographers. *Head-hunters* as well as this new book testifies the close sympathy of the ethnographer with the people of Papua. And in this respect he is only one of the many missionary-ethnographers who laid the foundation of the ethnography of South West Papua and who all felt very much concerned with the fate of the people. All their studies strongly express how they identified with 'their' people.

But, what is more (and perhaps surpassing Boelaars's earlier expectations): in current processes of rediscovering their own past by peoples everywhere in the world, - often in reaction to 'globalisation' - colonial ethnographies are certainly appreciated by the descendants of the former 'subjects'. As a rule, in studies of *reinvention of tradition* and the like, authors point at the use of *information* offered in those early ethnographies by the people who are living now. An important idea is that this information can be manipulated by today's politicians, e.g. in the process of adapting to new circumstances. However, this is only one aspect, stressing a pragmatic use. As becomes clear from the works of many 'non western' writers, this is only one side of the medal. Another one, and perhaps more important for the common people in their daily life, is that these ethnographies captured aspects of life that may give the new generations renewed admission to what Boelaars called "the strength and energy of their ancestors." We think this is a major point, often escaping political attention to the 're-invention of tradition' (compare Mazrui 1987, who straightforwardly points to this dimension of culture and everyday life).

Those who saw ethnographies as only more of the same stuff, *a posteriori* also proved wrong. They focussed at theory formation in itself, e.g. at designing an all-encompassing paradigm. Fragmentation of anthropological theory was considered to be a threat to the discipline and a sign of 'crisis'. By then, those students did not understand that fragmentation was inherent to a post-colonial worldview. Fragmented theories could only be replaced by one unifying paradigm in an artificial way, by neglecting the very essence of modern life.

Therefore, these students, like those of the former category, have been put to silence in the course of history.

2. It is noteworthy to point at a slight difference between this phrasing and the one that concludes the Foreword to *Vechten of Sterven* (*Per modum manuscripti*, n.d.): "I hope with all my heart that they may retain their fighting spirit, to overcome the difficulties of the new area that they entered". (our translation). In this same Foreword Father Boelaars explicitly testified the great respect with which he analysed the Yahray culture.

Experimental and reflective anthropologists, many related to what has become known as *post-modern* tendencies, stressed the implicit theory inherent to every description. But, above all, they pointed at the importance of ethnographies, not primarily as 'material' to be added to the ethnographic *corpus*, but in the first place as *contributions to the ever-ongoing discourse, characterising multi-cultural society*. It is precisely this insight that makes *Mono Koame* of crucial importance now, and makes it a worthy addition to Boelaars's earlier ethnographies. The very title of the book resulted from discourse! (see below). The meeting of people from different cultural backgrounds is the quintessence of this new book. Its representation of the Yahray is a contribution to the study of inter-cultural communication, a phenomenon that is fundamental to societies all over the world. The 'post-modern' view of ethnography as ongoing communication (Clifford 1983; Van Maanen 1988:x) implies a constant re-interpretation of ethnographies. *Mono Koame* is a splendid example of such re-interpretation of field experiences from the past, contributing to new forms of inter-cultural communication. In this book, Boelaars and Blom significantly surpass the expectations expressed in *Head-hunters*.

3.

There is an important methodological principle underlying ethnography, expressed by the founders of the sociographic tradition. It says that interpretation should be separated from description, thus enabling the reader to judge what is authentic and what has been added by the author. It is this principle that attributed to the appreciation of ethnography as a 'timeless treasure', i.e. to the insight that ethnography can be re-interpreted again and again. Closely related to this view was the idea of 'salvation anthropology' to which Van Baal alluded in his phrase cited above. This idea, suggesting the possibility of *reconstructing* cultures that disappeared, also has been criticised. However, ethnography nowadays proves to be of importance in this sphere too, although instead of reconstruction, one should think of re-interpretation and re-shaping (see Maude 1989).

To a great extent the authors of this book indicate their interpretations explicitly. In anthropology this distinction between representation and interpretation is of special importance, because many anthropologists, more than other social scientists, appreciate so-called 'description': ethnography that does not disappear behind theoretical notions. Originally, ethnography was considered a 'tool' to theoretical representations, but when scientists all over the world were experiencing the rapid 'extinction of native ways of life', ethnography became an aim in itself. The ethnographer should document as precisely as possible those ways of life and contribute in this way to a testimony of Man's cultural diversity.

4.

Of course, ethnographers were very well aware of the impossibility of 'pure description' already in the time before *the literary turn in anthropology* came into existence. 'Salvation anthropology' never stayed undisputed. However, closely connected to ideas about the disappearance of 'original' autochthonous cultures, anthropologists got used to appreciate in a special way authentic descriptions of those cultures. Thus, Lévi-Strauss once called the ethnographic reports of the Bureau of American Ethnology "sacrosanct volumes" and other ethnographic *classics* "treasure troves of knowledge" (1966; see Trouwborst 1970). Appreciation of description changed with the aims one had in mind. During the hey-day of identity-studies anthropologists could experience how the peoples themselves discovered (colonial) ethnographies as sources to 're-invent' parts of their identity (Ranger 1983, also

1993). The growth of historical studies in anthropology too stimulated appreciation of description. The antiquarian book-trade offers a clear indication of this: (old) descriptive studies are much more valuable than their contemporary theoretical works.

Thus, notwithstanding positivist as well as reflexive criticisms of the notion of 'pure description', the idea that ethnographies are of importance as (future) sources for interpretation and can always be 'recycled', retained many adherents among anthropologists (and historians). After a tendency to integrate theory and ethnography, resulting in works that are difficult to read for 'outsiders', some scholars realised the danger of this development for interdisciplinary approaches (Jaarsma 2000). This trend all the more became a problem when ethnography was redefined as part of an ongoing process of intercultural communication, rather than as a 'source' for the development of theory. If it becomes impossible to understand an ethnography without being profoundly versed in the works of Bourdieu, or of Foucault, exclusiveness is a real threat to this kind of exchange.

5.

By looking at recent as well as historical developments concerning anthropology, one can state that this book about the Yahray surprises in its form and contents. As said, the work displays many elements of what is now called 'experimental ethnography'. First, there is the important position of the people concerned in the ethnography, the 'voice' that is given to them. Within this 'Tale from the Field' (compare Van Maanen 1988) the 'tales' told by identifiable representatives of Yahray society are prominent. These tales are *authentic*. That is: they retain their generic characteristics (see e.g. Shostak 1983). Stylistic and literary aspects, sometimes 'superfluous' in the eyes of the outsider but essential for interpretation, like repetitive phrases, are duly rendered (see e.g. p.132). Where this form of representation stands in the way of the outsider's intelligibility, the author explains or interprets, without endangering authenticity. That means that the integrity of the Yahray 'authors' only minimally suffers from translation. In this respect, the title of the book is revealing: *Mono Koame*, which means: 'we also think'³ (p. 5, 228, 289). In this book they express their own thinking in their own voices. Attention is paid to different forms of expression.

Second, as already indicated, interpretation - to an important extent - explicitly aims at mutual understanding, at intercultural communication. One of the main questions underlying this book is: 'How can we understand the Other; what is going on in the Other's minds?' This question is closely related with a reflexive one, concerning 'ourselves', the 'outsiders'. The ethnography mainly gives the 'insider's view': what Malinowski called "their view about their world" (1922). The interpretations, on the other hand, offer the outsiders' comment. This comment, as said, identifiable from the ethnographic text, aims at mutual understanding. It is *programmatically* in the sense that, rather than claiming insight and pretending to solve problems of communication, it explores the conditions of reaching a way of communication. What should we know about them and about ourselves, to understand one another?

6.

The book starts with a reference to our multi-cultural society. It admits the possibility of

3. Once, when the author thought to give some good advice, he got this reply as a kind of corrective reaction: "Tuan, mono koame", signifying in that context: 'We also think' in the sense of: 'please do not underestimate us'. (p. vi).

experiencing 'manhood' in different ways. This brings the authors to the core question: if I meet a representative of another 'type' of man, for what should I beware, what kind of questions should I pose in order to establish a good contact? This programmatic question far exceeds the specific interpretations. It is true: our generation would use other phrasings, we would endeavour other interpretations, and we would cherish other expectations. Recent reflections on stressing political dimensions in ethnography (*The politics of ethnographic reading and writing*, Driessen 1993, as well as 'political', e.g. colonial politics) may render attempts to psychologise mentalistic. Nowadays, a comparison referring to 'aspects of *humanum*' (p. 297) may seem too abstract, recalling the once usual concept of 'cultural universals'. However, when focussing on intercultural communication (a phenomenon both societal and individual), attention to psychological and universal aspects remains imperative.

Moreover, the general approach used by the authors leads to insights and to questions, which easily fit into recent developments in anthropology. The way in which they compare the Yahray with 'us' (that is: with representatives of western culture) not only approaches findings of what is now called 'reflexive anthropology'. It also is in line with a way of research that may be characterised as a 'confrontation' of cultures.

This strategy of representation implies the designation of an opposition between 'we' and 'they'. Some recent discourses of Otherness, especially those reacting against structuralistic or functionalistic ways of 'smoothing down' cultural differences, in this way try to trace differences that are small or insignificant in the eyes of outsiders, but very meaningful to insiders. Of course these approaches, although at first sight they seem to stress the exotic, are far from classical exoticist oppositions. Classical exoticism, which is still very much alive today, stresses differences as such, for opposition's sake. It does not explain anything, on the contrary, it only stresses how 'incomprehensible' and 'spectacularly strange' the Other is.

The strategy of designing contrasts on the one hand points the attention to differences which otherwise may be overlooked, and focuses on an attempt to understand which meaning people themselves attach to their cultural expressions, discovered in this way. On the other hand, this strategy also points the attention to the *forms* these expressions adopt. Thus, attention not only is paid to contents and meaning, but also to formal or generic dimensions (explicitly: see e.g. p. 205, 289). Nowadays this 'contrast'-strategy usually aims at symbolic dimensions, at contextualisation, and at relating the 'elevated' aspects of culture with common, 'every day'-aspects. Interpretation consists of combining a great variety of sources, historical as well as contemporary, that can be found within the society.

For their comparison the authors in this book made use of a limited number of a priori conceived parameters. However, the wealth of ethnographic details offered here, very well admits re-interpretation along the lines sketched above.

As noted before, what the authors call a comparison of 'parameters of being human', resembles the 'contrast'-strategy. This is perhaps due to the dualistic nature of their comparison and the selection of the criteria, rather than to a deliberate strategy. Nevertheless, their approach results in touching prominent questions of today's anthropology. We should note this because otherwise the language used in this book, at times somewhat outdated, can easily distract the reader's attention from the fundamental merits of this book. Without doubt, the authors keep themselves far from colonial discourses about Otherness which pretend to make the Other transparent. As said, they try to understand the other culture and the other's way of thinking, to get a better

understanding of what is necessary for inter-cultural communication. This approach leads them to aspects of human life which are at the heart of much recent 'experimental' ethnography (cf. Van de Port 1998). Matters like the different use of the senses in different cultures (Stoller 1989), the ways the Yahray re-live and perform the past, and the use of the body in expressing 'the mind', to mention only a few examples.

Their work is a real 'humane' ethnography, fully in the sense of today's meaning: it is primarily devoted to men, to people, but also (in a reflexive way), to Man(kind).

7.

As said, a classic but enduring position of ethnography within anthropology is closely linked to the way it is perceived as source for continuous re-interpretation. Of course, the possibilities of re-interpretation depend on the quality of the individual ethnography, on its form as well as its contents. Next to the author's own interpretations, which are very interesting in themselves, as well as in respect to late-colonial views, the text also fully admits recent interpretations related to the study of representation as well as the study of inter-cultural communication (see e.g. Hall, c.s. 1997). In the first place, we think of semantic analyses or deconstruction-analyses directed to discover ways in which people construct their meaningful world. The narrative material offered in this book is extremely rich. Next, the book is an apt source for performance-analysis, aiming at insight in the *effects* of the people's behaviour in relation to their ideas and symbolic representations (compare Kratz 1994). In this respect too, the book far exceeds functionalist or structuralist 'modern' approaches. Ample attention is paid to cognitive, conative, as well as to emotional dimensions. The fusion of these dimensions contributes to a dynamic representation needed for a performance-approach. This is only to indicate, in line with the former paragraphs, some possible approaches that can add value to the author's own views.

Because of his exceptional intimate knowledge of Yahray ways of life and thinking, and because of his orientation to Yahray thinking, Father Boelaars could offer an ethnography that also for us, 'post-modern' anthropologists, is of great value. Referring to the above statements about the ideal of 'timeless' description, we may indeed call his work 'timeless' in the sense of multi-interpretability.

8.

Next to the importance of this ethnography as *ethnography*, exploring questions of great concern and topicality, the book can be considered an important historical document. Especially where the authors engage in matters of cultural change, the book offers a good view on how people who experienced colonial and post-colonial times, tried to approach this subject. Boelaars extensively describes how the Yahray experienced the great changes from the 'Old Time' to the 'New Time'. He himself calls it a "disadvantage" that his research took place among former head-hunters, influenced by Christianity as well as by colonial government. However, at the same time it is an "advantage" that these people themselves experienced the Old Time, while also being able to describe their experiences of the transformation to the New Time. Boelaars' description is characterised by a careful differentiation of various sub-groups like men, women, and children. Also the missionary's view is offered frankly. This enables the reader to validate interpretations. On the other hand, it provides the book with an extra dimension as a source for colonial thinking (see Fabian 1986). Noteworthy is the way in which the author pays attention to differences between Yahray and missionary (Western) views. His non-evaluative representation significantly adds to the differentiation, which stresses the 'poly-

phonic' character of the ethnography. It is clear that this aspect of multiple views also adds to the significance of the book, as a source for colonial history.

In this respect we should also point at the prominent attention that is paid to trans-cultural analysis, mainly by Mr. Blom, in the *intermezzi*. These parts, which are reflexive as well as interpretative, also shed some light on contemporary expectations and comparative notions, sometimes anticipating the dualistic 'opposition'.

9.

The ethnography consists of two parts. Part one is devoted to "The Olden Times". It informs about the mythical past, the construction of Yahray world-view, gender-relations, 'individual in society', and the recent past. Much attention is paid to the theme 'growing up in Yahray society'. The aim of this ethnography is not - as specified above - to repeat earlier publications of the research, like *Head-hunters about Themselves* (1981) and several books in Dutch, but to represent the Yahray "way of being Man" from their own words and actions. The author starts from a "new reflection", realising that peoples living so close to nature approach reality in another way than 'modern people'. It is this perspective that opened the way to an anthropology of the senses, to interpretative anthropology starting from the people's 'own voices' and to a kind of reflexive anthropology. Thus, the authors anticipate on approaches that only became widely used in the last decade of the twentieth century. Next to extensive 'tales' about the origin of the Yahray, about the mutual discovery of man and woman, there are reflexive and interpretative parts about subjects like the environment for the Yahray, about social relations and institutions, about authority, and about the division of labour. Singing and dancing are the most prominent expressions of mutual alliance because they evoke a sense of festivity. This character is evident in the texts, which also reflect attention to the specific characteristics of persons and things (p. 63, 64; see also Piot 1999). Singing and rhythm render, in a surprising way, the duality in unity that penetrates many aspects of Yahray life (p. 64). Unity also extends to the unusual and the secret. All these aspects unite the Yahray with their world, and they continuously have to assess their position to co-habitants. This is expressed in a variety of stories, as presented in the ethnography.

The recent past, starting from the early twentieth century onwards is told in captivating personal stories. They express that offences to the pattern of life characterised by sharing and retaliation, is a reason for killing. Killing for revenge usually happens between villages. After this, groups separate again and return to their own possessions. Villages that are on friendly terms celebrate together. Yahray women too defend their own rights, using weapons as well.

Killing is never at random, it is related to offences to the *adat* or to authority. Sadistic acts are unknown. Killing and headhunting take place under the authority of leaders and depend on their 'relations' (p. 81, see also Boelaars 1981: 136). According to the Yahray worldview, people contribute to the continuity of life in various ways. Relations, also those of revenge and subsequent peacemaking, fit into that pattern. The stories that tell about their worldview shed much light on their way of thinking, in which, next to language, images play an important role. Thinking, including abstractions, is supported by behaviour. Interpretations of Yahray thinking make up an important theme in the book. Most important is that these interpretations are not 'mentalistic' like in much mid-century cognitive anthropology, structuralism, or the so-called New Ethnography. They rest on 'thick' description (Geertz 1973), paying attention to both

contents and *form*. As indicated above, it is this generic quality in voicing the people's words, that makes the book an important contribution, not only to Papua ethnography, but also to ethnography in general. The narrative dimension that is so characteristic for this ethnography dominates descriptions of various aspects of the life-cycle as well as of institutions which are difficult to understand in terms of 'our' (western) way of thinking, like revenge and head-hunting. Thus, it is not restricted to the 'exotic'. Socialisation, including normative and ideal "Advice", as well as current behaviour have been presented in this narrative way, enabling the interpreter to analyse the relationship between normative and 'real' aspects of life from within. Concerning this, it is noteworthy that Boelaars' narrative ethnography also offers many *imponderabilia* of current life (Malinowski 1922).

Surely, inter-village relations are an important part of the ethnography, both because of the issue of head-hunting and because of social-cultural changes after pacification and conversion. Head-hunting has often been described from the viewpoint of cultural dynamics or from the perspective of worldview. This ethnography also pays attention to these aspects of head-hunting. In addition, and referring to the central question, the reader is also informed about mental and emotional dimensions of this institution. The very strong emotions (of fear during battles and joy during feasts) which are deeply thrilling are as much a part of head-hunting, as social-cultural dimensions are. One chapter carries the intriguing title: "Head-hunting for the sake of head-hunting".

Head-hunting as a functional approach says, is essential for various kinds of relationships. Heads function in the termination of the period of mourning, in children's initiation, in confirming marriages, in recognising the relation between the killer and the one who performs the act of decapitating, and, finally, in honouring the main head-hunters as the Old Suns (p. 149). Besides, as this book shows, head-hunting is closely related to socially based emotions. To give a general impression, Boelaars relates e.g. the case of Togompatu, which is also given in *Head-hunters* (see Boelaars 1981: 136-144). In *Mono Koame*, in a chapter entitled "The Raid" (XVII, 165ff.), Boelaars extensively pays attention to the recollections of the Yahray themselves as they relate these in songs. Explanations precede verbatim texts, because without elucidation it is difficult for the outsider to understand the texts. This chapter offers a fine example of the narrative dimension, which is so important for performance-analysis. It also gives an impressive image of emotions involved. A text like this in particular raises Mono Koame far above common functional interpretation. The same applies to the detailed narrative information about the various social-cultural aspects related to head-hunting (e.g. in chapter XVIII and XIX, p. 181ff.; see *Head-hunters* chapter XII for a concise account): termination of mourning, affirmation of marriage, initiation, etc. Chapter XIX reports the festivities as celebrated by the villages together. Following these mainly narrative chapters is a so-called *Intermezzo*, called "Courage to be". This interpretative part too contains several characteristics of what today is called performance-analysis. Besides the already mentioned social-cultural aspects, it relates head-hunting to socialisation, to gender-positions, to Yahray reconstruction of the past, and to symbolism. Head-hunting cannot be isolated from culture, nor from the continuous flow of daily life. Also in this *Intermezzo*, the psychological interpretation is not confined to a mentalistic account, but also pays attention to language: to stylistic forms, rhetoric, and humour as part of daily life. The relations between the peoples involved are characterised in terms of culture and mentality.

The second part of the book has been devoted to the New Time. This is the time of great changes, related to pacification and conversion. These changes gradually transformed Yahray ways of thinking and acting. The authors aim at demonstrating where the New has been accepted and where the Old has remained, in an attempt "to reach an idea how these people have come to experience their being human, and how we could meet them, even among us." (p. 209). This changing experience of being human had much to do with their changing worldview. At first, pacification of the Marind offered new opportunities to the Yahray, who for some time could extend their area for head-hunting up the Digul-river. They also endeavoured going to the coast to trade iron axes. Most important, of course, were cognitive and affective changes in worldview, affecting the conative. The transformation to the New Time is related in terms of the people's own experiences as expressed in stories told by some Yahray, as well as by 'outsiders', like a Keiese teacher/officer (e.g. p. 221) and missionaries (e.g. p. 224). Boelaars points at the possibility that younger people could have transformed the old tales under influence of the new conditions (p. 220).

The alternation of 'tales' by those who experienced the Old Age and the transformation to the New Time with the ones told by others, like the missionaries, offers a very lively image of the period of change, deeply affecting the life of Papuan peoples. At the same time, this 'polyphonic' part of the book really is an authentic document concerning the final phase of the colonial period, offering an in-context description of expectations and experiences of the various actors on this scene. Historical information is sometimes offered in the 'ethnographic present', at times in staccato-style (e.g. p. 217, 228, 232), enhancing the vividness of the narrative, connecting authentic tales or indicating the use of other sources. Interesting is the (very limited) use of focalisation, a style common in colonial sources (e.g. p. 232).

Chapter XXIII (p. 237) is about the Indonesian period, from 1963 onwards. Although the contents are more 'documentary' in character, the style much resembles that of the preceding three chapters. Only Yahray voices disappear due to the way this part of history has been constructed. After 1960 Boelaars shifted his research from the Yahray to the Mandobo.

10.

This ethnography may be considered a main contribution, not only to Papua-ethnography, but also to Melanesian ethnography in general. Melanesia is justifiably renowned for being culturally and linguistically the most diverse region on earth. It constitutes the most complicated ethnographic scene, including one-quarter of the world's languages and many more traditional small-scale religions. Therefore, as Knauff rightfully indicates, Melanesia's incredible cultural diversity becomes all the more significant for a field that is dedicated to exploring contemporary notions of difference. "If one is interested in the mixing and blending of identities, or in a culture as a dialogue or tension between different voices, a world area that has so many of the world's languages and associated cultures is of particular interest and importance" (Knauff 1999: 243).

Starting in the 1920s and 1930s with legendary anthropologists such as W.H.R. Rivers, Bronislaw Malinowski, Margaret Mead, and Gregory Bateson, Richard Thurnwald, or Maurice Leenhardt (see in respect also to this book: Clifford 1982), the region has a distinctive place in the history of anthropology. Up till the present day Melanesian studies have been at the forefront of anthropology's modernist contributions. A surprising number of anthropological theories were and still are formulated with reference to Melanesian studies. Most outstanding are subjects like gender, political economy, and the so-called 're-invention of tradition'. Also what Knauff signalled as 'post-modern' insights providing a generative theory of indigenous

social and symbolic development (Knauft 1985, 1993: x, 3-41). Because of its content, as well as because of its generic form, *Mono Koame* lends itself to re-interpretations that fit very well new fields of research, like those indicated by Knauft (1999), and Sillitoe (1998).

What has been said about the importance of Melanesia in relation to anthropological research equally applies to the sub region in which Boelaars' and Blom's monograph is situated: the South coast of Western New Guinea. The range and quality of information concerning the various language/culture areas of this part of the world are, as Knauft (1993: 35) also recognises, impressive: most of the region's constituent language/culture areas were subject to intensive ethnographic study.⁴

Yet he also observes that the richness of this impressive ethnography stems primarily from the (early) colonial period. After that period there was a decline in published studies about the development of the South coast cultures (see also below). This decline, he concludes, contrasts with the intensive earlier ethnographic attention, "and it greatly deserves to be remedied (1993: 35-37). Also in this respect it is more than worthwhile to make Boelaars' and Blom's manuscript available for publication.

Last but not least, the importance of the ethnographic material presented in *Mono Koame* lies in its value it might have - as we already indicated above - for present day Malesians, who like people everywhere else in the Pacific, are self-consciously drawing upon representations of tradition in their negotiations in the regional, national, and even global arena. It makes, as Knauft (1999: 244) writes, the effective use of Melanesianists' ethnographic record all the more relevant and important for contemporary assessment. The present challenge for Melanesian anthropology, as for Melanesian themselves, is to recontextualise traditions of cultural distinction in a period of self-avowed modernity (ibid.13). This creative process recognises not only the diversity of cultures but also assumes that cultural forms will always be made, unmade, and remade, and that people constantly contemplate human alternatives (Clifford 1988; 2001). Communities can and must reconfigure themselves, drawing selective on remembered past. *Mono Koame* offers a valuable documentation and interpretation of that past. As noted before, Boelaars' translation of Yahray narratives closely followed generic qualities. Notwithstanding this, the translation is always in itself a transformation and interpretation. However, this is not necessary an essential problem. As the authors themselves intensively experienced the local context, their transformation can very well reach the one constructed by the informants themselves, who, indeed, also are always interpreting and transforming their narratives, whenever they perform these (see White, 1991: 47).

11.

From the very first contacts with peoples from the South coast of former Dutch New Guinea, missionaries showed a great interest in the cultures and cosmologies of those peoples. We find the results of this interest manifest in various forms: ethnographic texts, but also photographs and ethnographic objects. Missionaries like Drabbe, Geurtjens, Van de Kolk, Meuwese, Verschueren, Vertenten, and Zegwaard contributed in many respects and over a long period to

4. By the way: here it may be appropriate to quote Knauft concerning the work of those who laid the foundations of the ethnography of the South coast of Papua: "My greatest acknowledgement is to the intrepid ethnographers who produced such detailed studies of this region during early decades of ethnographic research. Their timely commitment to extended fieldwork was extraordinary and carried out under logistical conditions that are difficult to fully appreciate from our late twentieth-century vantage point." (1993: x)

the ethnography of the Southern part of New Guinea (see e.g. Cornelissen 1988 for a very brief outline, also about the relationships between missionaries and ethnologists and civil servants. See also Jaarsma 1990 and 1991 for a much more acceptable view). Later on, their work has been continued, also by government officials and professional anthropologists among them. Compared to other regions, the relationship between missionaries and anthropologists in New Guinea seems to have been a special one. Jaarsma tried to trace this, what he called "fairly complex situation", through a "continuous timeframe" (2000: 29). Jaarsma noted an exchange of knowledge between missionaries and administrators within the local context. However, contrary to professional anthropologists-administrators the missionaries did not publish their findings regularly. Exceptions to this were the professionally trained missionaries, Protestant and Catholic, like Boelaars, Bromley, or Kamma. Summarising, one can conclude that missionary ethnography about Southwest New Guinea played an important part in the formation of the ethnographic tradition concerning this area. The leading anthropologist Jan van Baal not only introduced or edited several publications by missionaries (e.g. Van Baal ed. 1982), but fully acknowledged their contribution to his main work *Dema* (1966). We may even consider *Dema* to be a 'secondary ethnography'. All this had to do with the fact that starting from the middle of the twentieth century onwards, ethnographic knowledge on New Guinea was 'on a premium' and was gathered from every source available (Jaarsma 1990, 1991). Until the end of his life, Van Baal always stressed the importance of what he called 'the white spots on the ethnographic map of New Guinea', in that way expressing his preoccupation with that subject (see also de Ruijter & Wolf 1993).

In this context, Father Boelaars could play a special role, because he received permission to finish a thesis, after having completed his training as an anthropologist (University of Utrecht). Thus, he was a missionary as well as a professional anthropologist. His thesis was about the linguistic position of Southwest New Guinea (1950). Starting in 1951 Father Boelaars did long-term anthropological fieldwork. This made his position in relation to the anthropological community at large a special one.

Relations between missionaries and anthropologists were rather strained at times (Bonsen et.al. 1990; Borsboom & Kommers 2000). Sometimes this has been explained by referring to stereotypes, emanating from a kind of jealousy or professional arrogance (see Van der Geest 1987). On the one hand, anthropologists had to admit that the missionaries' possibilities concerning fieldwork were superior to their own. Indeed, many anthropologists entered the field via missionary establishments. On the other hand, missionary ethnography often was considered leading to estrangement (Van der Geest 1987: 1). Sometimes, this idea was not quite incorrect. It even stimulated missionary-anthropologists, as the famous Father Schebesta at the end of his life, to criticise the missionary endeavour vehemently. Often the anthropologist's fear rather resulted from confrontations with missiological ideas than from missionary ethnography. Moreover, changing ideas about professionalising fieldwork and about disciplinary conventions concerning writing (representation, see e.g. Abbink 1990) contributed to stereotyping.

To appreciate Boelaars' special position, it may be of interest to pay some attention to the subject of fieldwork itself. As said, many missionaries by far surpassed the possibilities of most professional anthropologists concerning (the duration of their) fieldwork. Since Malinowski (1922), fieldwork characterised by participant observation became the current method of anthropology. However, fieldwork hardly ever took more than a year. By the end of the nineteenth century, it was still usual to receive 'data' from the field by means of correspondence with colonial civil servants, or with missionaries. A guide like *Notes and Queries in*

Anthropology (1874, several later editions) is a testimony to this. At the same time, experiential authority gained a higher status in ethnography. In fact, it already received much prestige during the 18th century, when travel literature as generic form for scientific description flourished (Stewart 1978). The main problem of these 'travels' (which also affected the *voyages philosophiques*) was the issue of the 'arbitrary moment'. That meant that the moment of observing a social phenomenon nearly always was arbitrary to the phenomenon observed. For instance, a traveller could reach a place at the time that a marriage ceremony was going on. The next day he had to continue his journey, thus only being able to observe the ceremony, but missing what preceded and what followed the occurrence. More or less the same problem struck expeditions. This 'method' reached also a climax during the second half of the 18th century. After a period of regression, expeditions as a way of studying exotic peoples regained importance during the late 19th century. Especially from the perspective of ethnographic research this approach also remained important during the first decades of the twentieth century. The sub-title of Malinowski's famous ethnography about the Trobriand that laid the foundation for the so-called field-work method, contains reminiscences of this period of travel and expedition (see also Van Maanen 1988: 68; about 'travel' as adventure, see the ironic qualification of travelling by Lévi-Strauss, 1955: 13). Apart from the fact that Malinowski contributed much to the formation of ethnography as a scientific genre (in particular the realist narrative), he also set standards about 'doing fieldwork'. It became widely accepted that this fieldwork-period should encompass at least a year. The year-cycle, as it - ethnocentrically - was known, became the standard. However, in many respects this notion remained problematic. For instance, that time usually proved to be too short to become well versed in the local language; the year cycle proved arbitrary to the life cycle, and so on. Especially in this respect, missionaries, who as a rule spent many years in one place, definitively beat professional anthropologists. However, their knowledge of 'the natives' as a rule served their duty to converse people, thus 'estranging' them from their culture. Even in some methodological works produced by missionaries the priority of conversion is stated explicitly (see e.g. Wolff 1920; Steenbergen 1932). Therefore anthropologists had the idea that they were more sympathetic to local customs, aiming at recording these in their 'original forms', rather than aiming at changing them (see Trouwborst 1990).

Another genre that headed anthropologists off was the popularising of field experiences by missionaries, who tried to inform Christians at home. However, as far as literature about New Guinea is concerned, many of these books do have a serious ethnographic core. Therefore, within the atmosphere characterising the colonial administration in the mid-century, these texts were appreciated. They were considered valuable sources in addition to the scientific texts, produced by men like Boelaars and Drabbe. As a professional anthropologist, Boelaars was well versed in the (realistic) descriptive tradition initiated by Malinowski and Evans-Pritchard. Therefore, his work was very accessible to lay-men, as well as to professional anthropologists. At that particular period in the ethnography of New Guinea, this was also the case with the 'popular' descriptions. Prolonged and close contact with the people not only offered missionaries the opportunity to develop a profound knowledge of local languages, which enabled them to reproduce myths, life histories, and the like in verbatim form, retaining original generic forms. It also enabled them to get historical insights superior to those anthropological fieldworkers could reach (who, therefore, inclined to synchronic studies in the so-called ethnographic present, see e.g. Miedema 1990). Thus, Boelaars wrote a trilogy *Met Papoea's samen op weg* (1991, 1995, 1997) and paid a lot of attention to processes of transformation, like he does in this book.

After colonialism, professional (Dutch) attention for the area decreased. Missionaries remained the only ones who continued to collect ethnographic insight. However, there are several reasons why their influence in professional circles waned. As far as the Dutch missionaries are concerned, many of their works have not been translated, and therefore remained inaccessible for an international audience. Perhaps the 'popular' image attributed to this. Moreover, after the Dutch left, possibilities to publish about this particular area also decreased when New Guinea sank behind the European horizon and several specific series or periodicals ceased to exist (Jaarsma 2000). Also, professional ethnography became more and more inaccessible to 'lay people', because of exclusive theories that came to dominate ethnography. When new approaches like those of Cultural Studies and Post-modern thinking touched Melanesian ethnography, (realist) works like Boelaars' *Head-hunters about Themselves*, once prominent in the regional scientific tradition, tended to disappear from the sight of those who did not specialise on Papua. What seems even more regrettable is that those works that remained inaccessible for non-Dutch readers, tended to become forgotten altogether in the international scene. This is a big loss. The more, because those recent approaches pose questions about and focus attention to aspects of human life that would very well fit those works, many of which may be called experimental ethnographies *avant la lettre*, excelling in humane qualities and seeming to join so nicely the current quest for narrative ethnography.

References

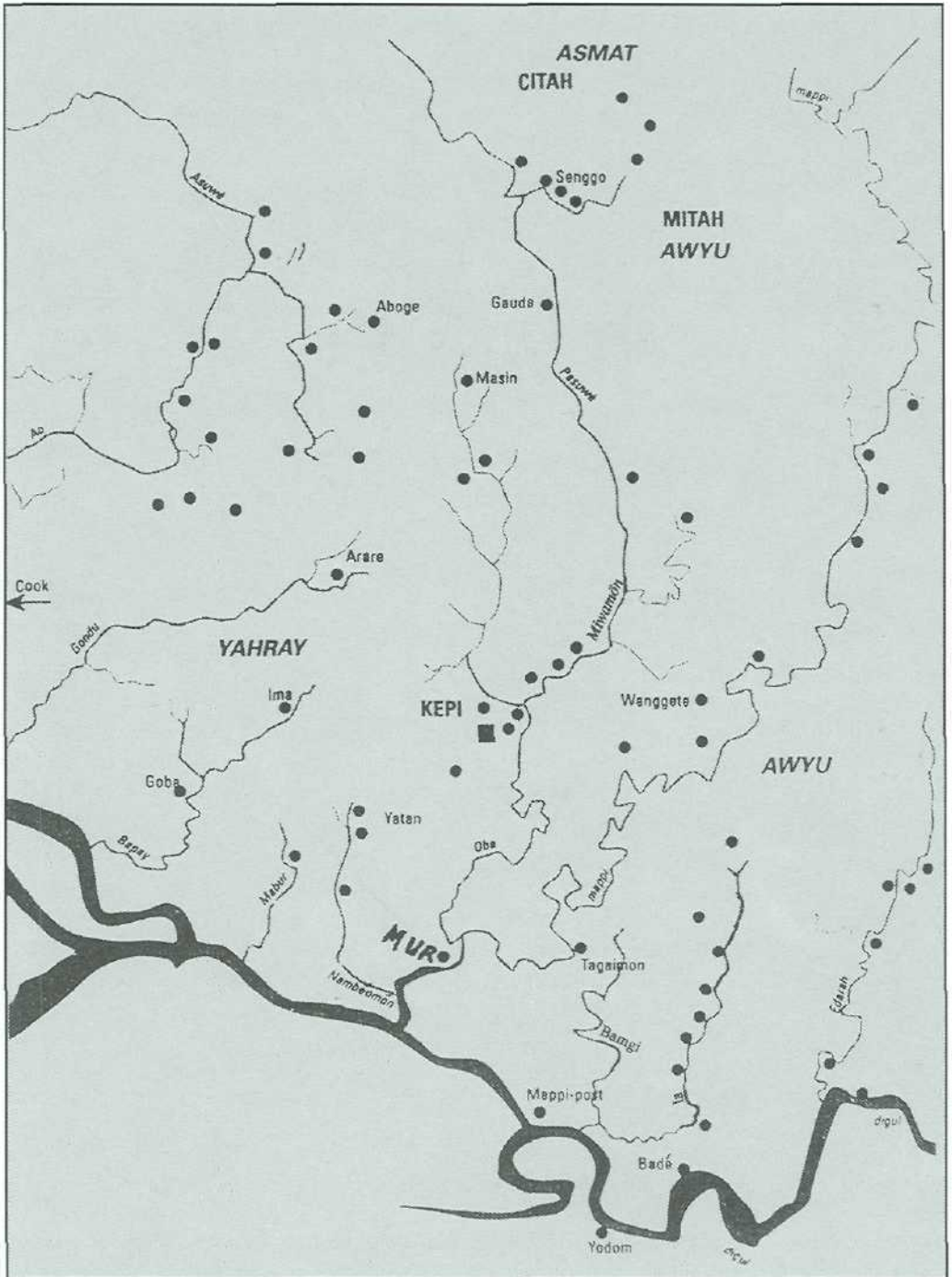
- **Abbink, J.** 1990 'Anthropologists, Missionaries and Rationality', in: R. Bensen a.o. (eds.) 1990: 121-150.
- **Baal, J. van** 1966 *Dema. Description and analysis of Marind-Anim culture (South New Guinea). With the collaboration of J. Verschueren.* The Hague, Martinus Nijhoff; KITLV-Translation series 9.
- **Baal, J. van (ed.)** 1982 *Jan Verschueren's description of Yei-nan culture: extracted from the posthumous papers.* The Hague: Nijhoff (Verhandelingen KITLV 99).
- **Boelaars, J. MSC,** 1950 *The Linguistic Position of South Western New Guinea.* Leiden: E.J. Brill.
- 1953 *Nieuw Guinea, uw mensen zijn wonderbaar.* Bussum: Paul Brand.
- 1957 *Papoea's aan de Mappi.* Utrecht/Antwerpen: De Fontijn.
- 1970 *Mandobo's tussen de Digoel en de Kao.* Assen: Van Gorcum.
- 1981 *Head-hunters about themselves.* The Hague: Martinus Nijhoff. Verhandelingen KITLV 92.
- 1984 *Kepribadian Indonesia modern.* Jakarta: P.T. Gramedia.
- 1986 *Manusia Irian.* Jakarta: P.T. Gramedia.
- 1986 *Tot mensen gezonden.* Oegstgeest.
- 1991, 1995, 1997 *Met Papoea's samen op weg. De Pioniers. De Baanbrekers. De Begeleiders.* Kampen: Kok.
- n.d. Vechten of Sterven. Analyse van een Koppensnellers-cultuur in Zuid-West Irian.* Per Modum Manuscripti
- **Bensen, R., H. Marks & J. Miedema (eds.)** 1990 *The Ambiguity of Rapprochement. Reflections of anthropologists on their controversial relationship with missionaries. Special Issue from Focaal,* Nijmegen
- **Borsboom, A. & J. Kommers (eds.)** 2000 *Anthropologists and the Missionary Endeavour: Experiences and Reflections.* Saarbrücken: Verlag für Entwicklungspolitik.
- **British Association for the Advancement of Science** 1874 *Notes and Queries in Anthropology.* London (here we refer to the 5th ed., 1929).

- **Clifford, J.** 1982 *Person and Myth: Maurice Leenhardt in the Melanesian World*. Berkeley: University of California Press.
- 1983 'On Ethnographic Authority', *Representations I*: 188-146.
- 2001 'Indigenous articulation', *The Contemporary Pacific* 13: 468-490.
- **Cornelissen, J.F.L.M.** 1988 *Pater en Papoea: Ontmoeting van de Missionarissen van het Heilig Hart met de cultuur der papoea's van Nederlands Zuid-Nieuw-Guinea*. Kampen: Kok.
- **Driessen, H.** 1983 *The politics of Ethnographic Reading and Writing. Confrontations of Western and Indigenous Views*. Saarbrücken, Verlag Breitenbach.
- **Fabian, J.** 1986 *Language and Colonial Power: the Appropriation of Swahili in the Former Belgian Congo*. Cambridge: Cambridge University Press, African Studies Series 48.
- **Geertz, C.** 1973 *The Interpretation of Cultures. Selected Essays*. New York: Basic Books.
- 1988 *Works and Lives: the Anthropologist as Author*. California: Stanford University Press.
- **Geest, S. van der** 1987 'Antropologen en missionarissen: verborgen gelijkenissen', *Antropologische Verkenningen*. 6 (4): 1-18.
- **Hall, S. (ed.)** 1997 *Representation. Cultural Representations and Signifying Practices*. London: Sage, The Open University.
- **Jaarsma, S.R.** 1990 *Waarneming en interpretatie: Vergaring en gebruik van etnografische informatie in Nederlands Nieuw Guinea (1950-1962)*. Utrecht: ISOR.
- 1991 'An Ethnographers' Tale: Ethnographic Research in Netherlands (West) New Guinea (1950-1962)', *Oceania* 62 (2): 128-146.
- 2000 'A challenged perspective. Missionary ethnography in West New Guinea', in: A. Borsboom & J. Kommers (eds.) 2000: 25-39.
- **Kloos, P.** 1984 'De crisis in de westerse antropologie', *Antropologische Verkenningen* 1984 (1): 1-31.
- **Knauft, B.** 1993 *South Coast New Guinea Cultures: History, Comparison, Dialectic*, Cambridge: Cambridge University Press.
- 1999 *From Primitive to Postcolonial in Melanesia and Anthropology*, Ann Arbor/Michigan: University of Michigan Press.
- **Kratz, C.** 1994 *Affecting Performance: Meaning, Movement, and Experience in Okiek Women's Initiation*. Washington: Smithsonian Institution Press.
- **Lévi-Strauss, C.** 1955 *Tristes Tropiques*. Paris: Plon.
- 1966 'Anthropology: its achievements and future', *Current Anthropology* 7 (2): 124-127.
- **Maanen, J. van** 1988 *Tales of the Field. On Writing Ethnography*. Chicago & London, University of Chicago Press.
- **Malinowski, B.** 1922 *Argonauts of the Western Pacific. An account of Native Enterprise and Adventure in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea*. London: Routledge.
- **Marcus, G.E. & D. Cushman** 1982 'Ethnographies as Texts', *Annual Review of Anthropology* 11: 25-69.
- **Maude, H.E. (ed.)** 1989 *Tungaru Traditions. Writings on the Atoll culture of the Gilbert Islands*. Honolulu: Pacific Islands Monograph Series No. 7.
- **Mazrui, A.A.** 1987 *The Africans: A Triple Heritage*, London: BBC publications.
- **Miedema, J.** 1990 'Anthropologists, Missionaries and the 'Ethnographic Present''. The Confrontation between Native and Christian Religious Representations in West New Guinea', 45-59 in: R. Bensen et.al. 1990.
- **Piot, Ch.** 1999 *Remotely Global. Village Modernity in West Africa*. Chicago & London: The University of Chicago Press.

- **Port, M. van de** 1998 *Gypsies, wars, and other instances of the wild: civilisation and its discontents in a Serbian town*, Amsterdam: Amsterdam University Press.
- **Ranger, T.** 1983 'The Invention of Tradition in Colonial Africa', in: E. Hobsbawn & T. Ranger (eds.): *The Invention of Tradition*, 211-262, Cambridge, Cambridge University Press.
- 1993 'The Invention of Tradition Revisited: The Case of Colonial Africa', in: T. Ranger & O. Vaughan (eds.): *Legitimacy and the State in Twentieth Century Africa. Essays in Honour of A.H.M. Kirk-Greene*, 62-111, Houndmills: MacMillan
- **Ruijter, A. de & J. de Wolf** 1993 *Jan van Baal 1909-1992*. Special Issue of *Antropologische Verkenningen* 12/3.
- **Shostak, M.** 1983 *Nisa. The Life and Words of a !Kung Woman*. New York: Vintage Books (original ed. 1981)
- **Sillitoe, P.** 1998 *An Introduction to the Anthropology of Melanesia: Culture and Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- **Steenbergen OMC, P. van** 1932 *De Missionaris als Onderzoeker*. Rijswijk: Kruisvaarders van Sint Jan. (Translation of L. Wolff SCJ 1920).
- **Stewart, W.E.** 1978 *Die Reisebeschreibung und ihre Theorie im Deutschland des 18. Jahrhunderts*, Bonn: Bouvier Verlag.
- **Stoller, P.** 1989 *The Taste of Ethnographic Things. The Senses in Anthropology*. Philadelphia: University of Philadelphia Press.
- **Trouwborst, A.A.** 1970 'Observatie, descriptie en analyse in de Culturele Antropologie'. In: *Liber Amicorum E.M.A.A.J. Allard*, Nijmegen.
- 1990 'Missionaries and Ethnography', in: R. Bensen a.o. 1990: 32-44.
- **White, G.M.** 1991 *Identity through History. Living Stories in a Solomon Island Society*. Cambridge: Cambridge University Press.
- **Wolff SCJ, L.** 1920 *Der Missionar als Forscher. Anleitung für Missionare zum Beobachten und zum Sammeln von Material auf dem Gebiete der Missions- und Völkerkunde und deren Grenzgebieten*. Aachen: Xaverius-Verlag.

DEEL I

De Oude Tijd



MAPPI - YAHRAY - kaart door A. Vriens MSC.

I Hoe hun milieu ontstond

1 De vloedgolf

Er is een merkwaardig natuurverschijnsel in de monding van de Digulrivier. Ieder etmaal komt er van de zee uit een vloedgolf (Yu) de rivier opzetten, soms als een muur van metershoog water, die bomen van de omwoelde kanten meesleept tot voorbij de Ederah en tot hoog de Mappirivier op.

Raramuy, een oude man van het dorp Muin, vertelt¹:

Vanuit zee bewoog Tomönringgagaé (Tomöngambo) zich voort. Waar hij kwam of waarheen hij zich begaf, maakte hij een bedding. Vervolgens duidde hij de waterslangen de plaats aan: "Hier moet een kleine rivier komen; de Ederahrivier moeten jullie graven." Hij zei: "De kleine rivieren moeten jullie, waterslangen, graven, ik zal de grote rivieren uitgraven." Daarop groef hij eerst de rivier de Kawa, keerde daarvan terug en groef de andere rivier, de Muyu, en keerde weerom. Daarna ging hij naar het punt van uitgang terug, en groef de Godagamogon (Udamun); de plaats voor de Maburrivier en de Bapayrivier wees hij de waterslangen aan. Hij keerde daarvan terug. Hij kwam naar de Mappirivier en groef de bedding: de Nambéomönrivier werd door de waterslangen gegraven. Eerst groef hij zelf de Mappirivier, keerde om en groef de Goba-Amerao (Oba). Voor de kleine riviertjes duidde hij de waterslangen de plaats aan: "Jullie moeten de kleine riviertjes uitgraven." Hij kwam de Gobarivier op, de waterslangen groeven eerst de Masinrivier en daarna de Nigera. Van daar teruggekeerd, groef hij zelf de Porérivier. Toen ging hij voorgoed heen; hij ging bij de Poré over land en begaf zich langs de Gondurivier naar zee.

2 De aardbeving

Deze Tomönringgagaé had een vrouw, Mato genaamd, van wie gezegd wordt dat zij de aardbevingen veroorzaakt.² Raramuy vertelt over haar³:

Vanuit zee kwam Mato op zoek naar haar man Tomöngambo. Zij volgde het schuim. Zij strooide sago uit in de bossen door sagovruchtjes weg te werpen. Zij kwam op de Kawarivier, keerde op haar schreden terug, ging vervolgens de Udamun binnen en wierp er vruchtjes weg. Zij sprak: "Waar is die man toch heen gevaren?" Zij ging verder, wierp vruchtjes rond, ging dan de Mappirivier op in de hoop haar echtgenoot te achterhalen. Zij zocht en strooide vruchtjes rond. Zij wendde zich om en sloeg de Obarivier in, wierp vruchtjes weg onder het gaan. Bij de Porérivier gekomen, waren haar vruchtjes op; zij kwam daar en wierp de sagotak in de Poré. Zij voer de Poré af. Haar kind werd ziek; bijna had zij het daar moeten laten. Toen haar kind opstond, ging zij verder en nadat zij een *borok*vrucht had gegeten, wierp zij de pitjes weg. Vervolgens hing zij het ereteken⁴, het ereteken van haar man, aan een *borok*boom op, om te zien hoe bij iemand dat ereteken van het hoofd afhangt. Zij bleef ter plaatse. Te Rèp legde zij een stuk boomschors dwars op de rivier en bouwde daar een huisje op. In de hoop dat er zand zou zitten stak zij haar boog in de grond. Omdat er slijk zat zei zij: "De grond is hier erg modderig." Zij ging verder en riep naar de mensen om *raraké*. "Wie heeft er *raraké* voor mij?" Zij ging op allerlei heuvels en riep om *raraké*, ging op een van de heuvels zitten, had er bijna haar kind moeten achterlaten, maar het herstelde. Te Kérimogon verblijvend, riep zij naar de mannen om *raraké*. Zij waren niet thuis. Zij wierp sagotakken; het hoofd van haar kind beefde van de

ziekte. Zij sprak: "Geduld, zij zijn op *raraké* uit." Zij bereikte van daaruit Gagaeréagano en sprak: "Zeker ging hij daar langs." Zij riep en riep. Zij ging te voet, zij riep naar de mensen in het dorp Rogayr: "Geef mij *raraké*. Zijn jullie niet thuis?" Daarop liep zij daar met de vruchtjes voorbij, zeggend: "Hij ging zeker door het moeras." Zij zocht hem daar. Bij een voetspoor te Topummuka stond zij stil, zij danste de dodendans uit liefde voor haar kind dat zij omhelsde. De schimmen in een boomholte luisterden aandachtig: "Waar komt die vrouw vandaan die alsmaar roept? De naam van haar voorouder Gaputag, roept zij aan." Menegub snelde toen op Mato toe; hij bekeek haar: "Van wie is deze vrouw een kind?" Hij zag dat ze schurft had en een vrouw was met een tussen de benen omgevouwen schaamschort⁶. Mato sprak: "Ben jij bang voor mij, wees toch niet bang, ik heb om *raraké* geroepen." Hij sprak: "Wacht, ik zal erom gaan." Menegub deed een draagzak vol *raraké* en spoedde zich naar Mato. Hij richtte zich tot haar en gaf haar de *raraké*. Zij nam die aan en sloeg er haar kind mee. Zij sprak: "Moet jij weggaan? Draag het kind eens voor mij." Hij droeg het van daar weg voor haar en zei: "Ik zal mijn vrouwen achterlaten." Mato sprak: "Laat hen maar achter." Zij droeg de zak met vruchtjes. Zij strooide die rond. De zak met *raraké* droeg hij, hij sloeg er het kind mee. Zij kwamen te Opogir. Daar legden zij het kind neer en omringden het met *raraké*, het kind was gestorven. Menegub groef het graf en legde het gestorven kind daarin. Hij spreidde schors uit op de bodem van het graf, nam het kind en begroef het in de grond. Hij nam zijn bijl (stenen bijl), hij hakte hout en plaatste dit rond het dode kind. Menegub sprak: "Ik ga terug naar mijn dorp en mijn vrouwen." Mato zei: "Laat die maar ginds, hier, ik ben van jou." Hij sprak: "Waarom maak je mij los?" Daarop gingen zij naar de zee. Hij werd er vader van mensen. Zij baarde de een na de ander. Zelf voortgekomen uit het moeras, baarde zij daar de velen. Daar verbleef zij in de grote boezem.

3 Het vuur

Yabagaé, hoofd van de Kamahraimu clan van Képi, vertelt⁷:

Het vuur deed de grond branden, het liep om de *ik-* en de *borok*bomen heen. Waar vermolmde bomen lagen, groef het vuur een bedding; zo ontstonden de rivieren. Overal ging Yagar (een grondgeest) de beddingen binnen en bekeek de rivieren.

Waar het vuur een woudreus verbrandde, ontstond een diepe bedding met steile wanden. Zo ontstonden de diepten en Yagar betrad de plaatsen waar het vuur gewoed had.

4 Sago en vis

Het feit dat de sago en de vis niet overal in dezelfde mate voorkomen, vraagt om een verklaring. Yabagaé vertelt⁸:

Bagaröm voer de Mappirivier ver op en toen hij daar bij de Mappi verbleef hakte hij een prauw; de spaanders van de prauw werden vissen, die hij in het water wierp. Hij bleef aan de Mappi wonen. Later voer hij de Mappi af naar zee. Hij voer de zee op en maakte daar volop vissen. Daarna verbleef hij aan de Mayo en wierp vissen van allerlei soort in het water. Hij bleef lang op zee en toen was hij verdwenen.

Yaëndé vertelt⁹:

Météogom was het die de sago verspreidde. Hij laadde de sagovruchtjes in zijn prauw en vertrok van Masin en strooide de vruchtjes in het rond. Hij ledigde de ene zak na de andere. Météogom sprak: "Jij, slang, Gagab, jij bent er voor het sagomoeras; daar heb jij te verblijven. Jij bewaakt de sago." Gagab zei: "Jullie, kinderen die ik heb gebaard, daalt overal in de sago-

moerassen af. Wanneer een man of vrouw sagospruiten weghaalt, bijt hen dan, opdat hij of zij sterve." Météogom sprak: "Slang, Ra, jij hoort op de vlakte thuis, blijf daar." Météogom sprak: "Jij, kreeft, laat je zien bij opkomend water. Jij, krokodil, hoort in het water thuis. Jij, varken, hebt het bos tot je beschikking. Jij, kasuaris, bent er voor de boomvruchten, die moeten jullie eten. Varkens, jullie moeten je voeden met wormen." Gaymé hakte een boom om en zei: "Jongere broer, wat is dit?" Météogom antwoordde: "Ga, je hebt een sagoboom omgehakt." Hij klopte de sago. Hij ging naar huis en zei: "Van mij heb je dit gekregen, daarom is het er." Météogom maakte een vishaag in de Kunderivier en ving daar vis in zijn fuiken. Hij laadde de vis in zijn prauw. De vissen verdrongen elkaar in de prauw. Hij deed er water bij, opdat de vis niet zou sterven. De vis wierp kuit in de prauw; de staarten spartelden. Toen de vis een gat had geslagen in de wand van de prauw, vielen er enige in het water. Zij sprongen zelf in het water. Hij bereikte Gomo en bleef er overnachten. De volgende morgen voer hij de Yandomi op, legde er zijn prauw neer en at er sago. Er sprongen vissen uit de prauw en hij vertrok naar Gaboga, waar hij overnachtte. Hij voer naar Yamuy; hij volgde de vissen die het water troebel maakten bij het uitgraven van het land . . . Van daar ging hij naar de Obamonding. Hij keek naar de grote rivier en toen er vissen uit de prauw sprongen, zei hij: "Jullie zijn de vissen voor de Mappirivier, hier zou ik wel willen blijven, het lijkt wel dichtbij de zee." Hij vertrok, voer de Nambéomön binnen, maar zijn grote prauw liep vast. Hij nam een kleine prauw, voer de rivier voor de helft op en keerde terug. Vanuit de Nambéomön ging hij naar Ménéamör, van daar naar Tamao (Mappi-post), waar vissen te water sprongen . . . Vertrok naar de Kawa, kwam terug naar Tamao, liet vis te Oap, terwijl hijzelf te voet naar Yodom ging. De prauw met vis dreef af naar de zee, de vloedgolf wierp de prauw ondersteboven, waarop de vis in het water viel. Van daar verspreidde de vis zich naar alle kanten. Hij ging naar Okaba. Daar verbleef hij en verwekte nageslacht dat het dorp Mumu vormde. Hij plantte allerlei bomen en palmhout¹⁰ in verschillende soorten.

5 De Zon

De belangrijkheid van de sago blijkt ook uit het verhaaltje van Raramuy¹¹:

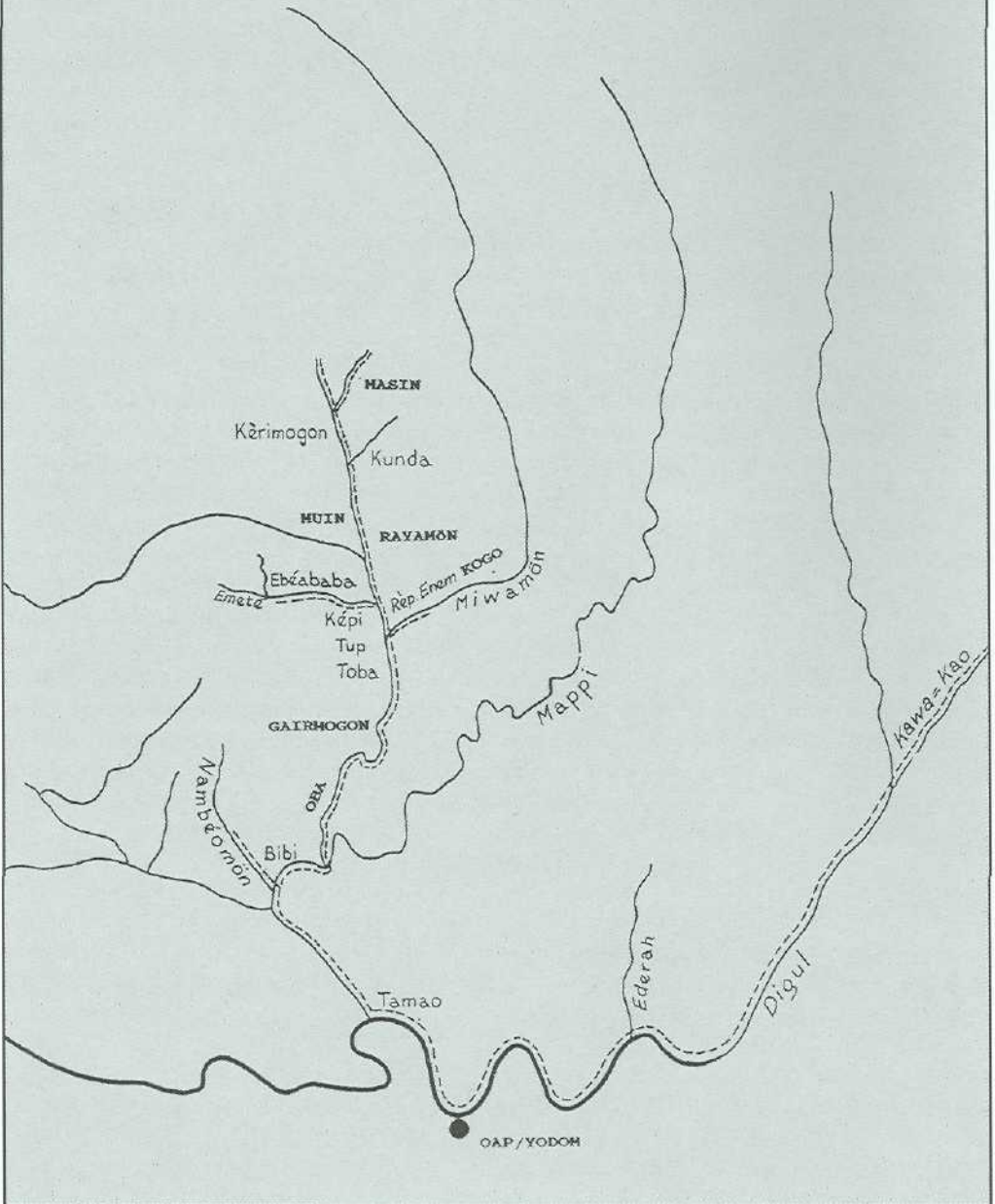
De Zon voer in zijn prauw en zaaide de sago. Hij wierp daarbij de vruchtjes naar de kikkers. De kikkers verdeelden op hun beurt de sago over alle terreinen. Gagab, de slang, roofde bij de kikkers sago en dook onder in een sagomoeras. De kikkers zeiden: "Jij, Gagab, moet onderin de sago blijven, wij kikkers blijven in de goten. Wij gaan de sago bewaken." Toen kwam er een vrouw, Tamag genaamd, aanvaren. Zij wierp sagotakken uit over het land Tup, zodat de sago daar dubbel zo dicht kwam te staan.

6 De moerasplanten

Ook de moerasplanten krijgen de aandacht van Yaëndé. Hij stelt¹²:

De moerasplanten (met namen genoemd) werden door de vissoorten (met namen genoemd) uitgezaaid. Eén bepaalde plant werd door de vrouw Inör uitgezet; de waterlelie is het werk van de schildpadden (met namen genoemd).

De reis van Ayré



II Hoe zij er kwamen

De vader van Yabaimu, Tambim, vertelt:

Ayré kwam de rivier de Kawa afgevaaren en voer door naar de Ederah (een zijrivier van de Digul), van daar naar Oap/Yodom. De mensen daar vroegen hem: "Wie ben jij?" Hij antwoordde: "Ik ben Ayré, ik ben gekomen omdat de mensen van mijn eigen dorp mij geen vrouw wilden geven." Hij vroeg: "Zijn er mensen aan de bovenloop van de rivieren (die in de Digul uitmonden)?" Zij zeiden: "Waar de rivier zich splitst (bij de Mappirivier), zijn mensen." Hij prauwde de volgende dag. Bij de Nambéomön (een zijrivier van de Mappi) stak hij zijn hand in het water; het water was warm. Hij keek, er waren mensen. Zij vroegen . . . , hij antwoordde . . . , hij vroeg: "Wonen daarginds mensen?" Hij vertrok, bereikte Bibi. Zij zeiden: "Vaar de Mappirivier niet op, er zijn geen mensen, ga de Obarivier binnen." Hij voer de Oba in, zag rook opstijgen en kwam bij de mensen aan. Zij vroegen . . . , hij antwoordde . . . , hij vroeg . . . , hij vertrok en bereikte Gairmogon, hij gaf de mensen het doel van zijn reis te kennen. Zo kwam hij te Toba. Van Toba zag hij (aan de overkant) het dorp Rèp. Zij zeiden: "Dat is Rèp aan de Miwamönrivier." Hij voer naar Rèp en zei herhaaldelijk bij zichzelf: "Dit is een mooi land." Hij keek naar Enem en zij zeiden: "Ginds ligt Kogo." Hij ging Kogo bezoeken, keerde naar Rèp terug, wees met zijn hand en vroeg: "Die mensen aan de overzijde van de rivier, wat zijn dat voor mensen?" Zij antwoordden: "Dat zijn de mensen van Dagimon." Hij overnachtte bij hen op Tup, vroeg naar de mensen op Tané, die te Képi woonden. Hij ging erheen. De Marapèmu (een clan van Képi) zaten in het mannenhuis te kijken. Ayré maakte zich bekend. Zij zeiden: "Jij bent nooit eerder hier geweest." Hij keek over het moeras, steeg in zijn prauw, ging naar de Mametam- (Emeté-)mensen en zei: "Ik ben om werk verlegen." Hij vertrok naar Waké (Muin) en zei: "Het is mooi land, er is modder, maar de oever is van zand en de watervlakte is open." Hij voer naar Rayamön, naar Kunda (Wairu). Zij vroegen waarvoor hij kwam en waarvandaan. Hij sprak: "De bovenloop van de Kawa is mijn land, ik ben op vrouwen uit." Sommigen dachten erover na en zeiden: "Laten we hem een vrouw geven." Anderen zeiden echter: "Laat hem maar vertrekken, hij heeft veel te dikke wangen." Hij vertrok. Aan de bovenloop van de rivier werden geen mensenaangetroffen; hij liep naar de bronnen boven Masin, geen mensen. Hij keerde om, voer langs de dorpen, kwam te Tamao, voer naar Yodom, waar hij voorlopig bleef. Hij kreeg contact met allerlei mensen. Hij zei: "Mijn vriend, dit land van jullie is een goed land. Ik ben overal een vrouw gaan vragen."

Na vijf dagen zei hij: "Vriend, ik zal een zak sago voor je gaan halen." Hij hakte met zijn bijl (de stenen bijl) een boom, brak de schors open, klopte de sago, stelde de afvoergoot op, kneep boven de sagovezels uit met water, ving de sago op onderaan in de goot. De sago droogde snel; hij maakte er twee blokken van, en kwam nog bij daglicht thuis. De vriend vroeg: "Heb jij met vuur de boom zo snel omgekregen?"

Toen hij de volgende dag weer met sago thuiskwam, bakte de dochter van zijn vriend sago voor hem (werd hem als vrouw gegeven).

De maden wriemden op de varkenshuid (de dakbedekking). Ayré zei: "Vriend, dat is beschamend, zij zullen bij het bakken nog in de sago terechtkomen. Ik wil hout gaan kappen voor een huis." De vriend vroeg: "Waarmee wil jij dat doen?" Ayré lachte maar eens. Hij bracht het hout, hakte de daksparren, droeg het hout op zijn schouder naar huis, zette de palen in de grond, bracht de dwarsbalk aan voor de wanden, bond de daksparren met rotan, liet een opening

vrij voor de deur en ging op de dakbedekking uit. Hij hakte de bladeren, maakte er twee bundels van, bracht die naar het dorp. Hij hakte ook de sagobladstelen (takken) op maat en naaide de bladkammen. Zij legden de kammen van onder naar boven opklimmend, dekten de nok af en maakten de wanden ook van kammen. Hij sprak: "Vriend, zo moeten jullie een huis maken. Ik heb op zoek naar vrouwen er in allerlei dorpen om gevraagd en had hun best willen leren een huis te bouwen, maar jij alleen hebt medelijden met mij gehad en mij een vrouw gegeven." Daarna ging hij op hout uit en maakte een verhoog om brandhout boven het vuur op te stapelen. Hij ging op boomschors uit om op te slapen.

De volgende dag ging Ayré met zijn vriend naar de rivier en vroeg welk gedeelte van hem was. Deze toonde hem een plaats waar de bodem zanderig was. Ayré maakte er een vishaag. De stokken kwamen dicht op elkaar te staan vanwege de aan te brengen visfuiken. Hij ging in het water staan en bond de fuiken aan hun twee oren vast. Tot de vriend zei hij: "Ga jij nu naar huis, ik ga naar het brongebied." Daar sneed hij zichzelf met een bamboe mes de huid open. Het eerst viel er een stenen bijl uit zijn anus. Deze rolde door het water, Ayré stiet een schreeuw uit, opdat de vishaag niet ondersteboven zou gaan. Op het water dreef het schuim, toen hij de bijlen uit zijn ribben, zijn rug, zijn benen en handen schudde. De bijlen dreven alle de fuiken binnen. Hij voelde zich prettig, omdat de bijlen uit zijn lijf waren. De bijlen deden de vishaag schudden. Hij riep: "Kalm aan, omdat zij mij een vrouw gegeven hebben, heb ik een vishaag opgezet op het gebied van mijn zwager." Hij deed zijn versierselen aan op de prauwenplaats. Hij deed de grote schelp om zijn middel, hij stak de twee tot krullen geslepen schelpen door het gat in het tussenschot van zijn neus, hij bond de huid van de kaketoe op zijn voorhoofd, hij deed de band van mensenhaar om zijn middel.

Hij keerde naar huis terug, zijn aanverwanten keken naar hem op. De dochter sprak: "Vader, waar vandaan komt die man naar ons toe?" Haar vader sprak: "Die man, dat is je bruidegom." De vader zei: "Schoonzoon, waarom heb je je opgesierd?" Hij zei: "Omdat jij er je voet op zult zetten, de bijl is er, ik heb ze gebaard." De vader zei: "Schoonzoon, laat ons eerst eten; wij willen maar wat graag naar de vishaag gaan." Hij at en dronk en hij rookte. Toen zij op de aanlegplaats stonden, bruiste het water uit angst voor zijn aanverwanten. Hij sprak: "Dit is mijn schoonvader, hij heeft mij zojuist zijn dochter gegeven." Hij zei: "Schoonvader, zie hoe het water schuimt." Zij stegen in een prauw en met een haak lichtte hij de fuiken. Toen de zon hoog aan de hemel stond, ging hij het water in en laadde de bijlen in de prauw; fuiken vol bijlen en vissen stapelde hij op in de prauw. Hij werkte de fuiken af; de bijlen en de vissen brachten zij op de prauwenplaats bijeen. Het was een overvloed. Zij deden de bijlen apart en de vissen apart in een draagzak en gingen daarmee naar huis. Zij legden de vissen te roosteren en de bijlen legden zij op de plaats van het stookhout boven het vuur. Zij brachten hout bijeen om de vissen te roosteren en de bijlen te harden. De volgende dag ging de vrouw met haar man naar haar familie om het gebeurde te vertellen. De vrouwen en mannen kwamen kijken en hakten hout met de bijl. De vrouw prees Ayré met de woorden: "Mijn schoonzoon is een goede." De volgende dag kwam zij met haar jongere broer naar Ayré. Zij kwamen aan en gingen het huis binnen. De goede man Ayré was er, en zij spraken hem telkens aan met de naam "schoonbroer". Terwijl zij in het huis zaten, keken zij naar de dakbedekking en de huisgenoten van Ayré zeiden: "Hij heeft het ons voorgedaan." Hij deelde vis uit. Zij aten sago, dronken water en rookten tabak. Daarna gingen zij naar de vishaag in de rivier. Terwijl zij op de prauwenplaats stonden, bewogen de bijlen zich onrustig in het water. Ayré riep hen toe: "Dit is mijn aangetrouwde familie, die mij pas een vrouw gegeven heeft." Zij schudden de bijlen uit de fuiken en laadden

die in de prauwen, vissen en bijlen in overvloed.² De volgende dag keerden zij met de bijlen naar huis terug.³ Ayré zei: "Ziet, ik zal jullie voordoen hoe jullie dakbedekking moeten maken." Ze kwamen de volgende dag en hij deed het voor; hij eerst en dan keken zij toe. Daarop gingen zij naar hun dorp terug en verdeelden de bijlen. De dag daarna kwamen zij nogmaals en haalden de bijlen op, toonden de bijlen aan anderen, die zeiden: "Wat is dit?" Zij antwoordden: "Dit kun je gebruiken om sago, brandhout te hakken, om prauwen uit te hollen en huizen te bouwen. Toen kregen alle dorpen huizen met dakbedekking. Ayré gaf de raad: "Als je 's nachts droomt dat je bijl breekt op het scherp, ga er de volgende dag dan niet op uit, anders zou je bijl wel eens kunnen breken. Wanneer je vrouw pas een kind heeft gebaard, neem je bijl niet ter hand, anders zou zij kunnen breken. Wanneer je buiten het dorp overnacht en varkensvlees hebt gegeten, laat dan de reuk van het varkensvlees eerst verdwenen zijn. Wanneer je een krokodil hebt gedood, ga niet uit, neem je bijl niet mee."

Ayré bleef daar, maar verhuisde naar het brongebied van de rivier. Hij sprak: "Aanverwanten, laat ons naar de bovenloop van de rivier verhuizen; ik zou jullie gronden daar willen zien." Zij verhuisden naar de bovenloop. De bijl werd naar alle dorpen overgebracht. Zij vroegen: "Van wie komt die?" Zij antwoordden: "Van Ayré."

Hij hakte een prauw voor de familie van zijn vrouw. Ayré sprak nog: "Luistert jullie; overal zullen mensen sterven, baart hen op in een prauw, maakt een gat in de bodem, opdat het vergane vlees weg kan vloeien. Is er een man in het dorp gestorven, hakt dan de schragen voor het opbaren van zijn lijk, brengt zijn eigen prauw aan, een versleten prauw moet het zijn, zet die op de schragen." Hij sprak: "Laat alle dorpen het zo doen. Sommigen kunnen zij in de grond begraven. Van hen die gevochten hebben en van hen die op sneltocht zijn gegaan, moeten jullie de lijken opbaren en de koppen aan hun stellage hangen."

Ayré leerde hen ook het slaan op de prauwwand, om van veraf het bericht door te geven over het aantal van de gesnelde koppen. Hij leerde hen de strijdkreet en zei: "Zo moeten jullie het bericht van het welslagen doorgeven, en zo moeten jullie de strijdkreet aanheffen." Toen de mensen van het dorp voor hun aanvoerder een grote prauw hadden gemaakt, vierden zij eerst met de gasten het feest van de nieuwe prauw.

Zij spraken: "Jullie, schoonbroers, komt, wij gaan op sneltocht naar een ander dorp." Tezamen stegen zij in de prauwen, al dansend. Zij bereikten de mensen die zij wilden snellen en verborgen zich in het moeras. Zij stonden in de prauw. Ayré sprak: "Gaaf op de knieën zitten." De volgende dag gingen er mensen hun fuiken lichten. Zij overvielen hen en doodden hen. De koppen en de lijven laadden zij in de nieuwe prauwen. Daarop keerden zij terug naar het dorp, terwijl er ten teken van het welslagen op de prauwwand werd geslagen en de strijdkreet werd gebruld. De vrouwen vingden het geluid op, en zetten de dans in op de prauwenplaats. Zij begeleidden de mannen naar het dorp. De mannen noemden de namen van hen die gesnel hadden: "Hij heeft gedood en hij heeft gedood." Ayré sprak: "Laten alle dorpen met de prauwen in hinderlaag gaan liggen."

Zij trokken in optocht naar het dorp en roosterden de koppen. Daarop sprak hij: "Organiseert een feest." Zij organiseerden het. Sagolarven hakten zij, varkens deden zij in de kooien. De gasten nodigden zij uit op het feest dat zij dagenlang in de oude nederzetting vierden. Eerst had het overreiken van de armbanden plaats, daarna bevestigden zij de versiering

aan de bamboe messen en reikten de eretekenen uit: "Jij mag de band van mensenhaar om het middel dragen, jij mag het versierde bamboe mes omhangen, jij de versierde kalebas, jij de band met afhangende paradijsvogelveren, jij de halsnoer van varkensslagtanden." Zij zetten de dans in. Daarna gingen zij naar buiten en bevochtigden het voorhoofd van de kinderen met water, sneden met het bamboe mes hen wat hoofdharen af en gaven hen de sagovezelversiering aan. De gasten schoten de varkens, sommige schoten zij in de kooi, andere schoten zij terwijl zij los liepen. Ayré plantte een boom met de woorden: "Bindt hun poot vast aan die boom." Op een verhoog legden zij de varkens; het vet hing zij aan draadjes op voor de vrouwelijke gasten, het vlees verdeelden zij onder hun familie en onder de gasten, het vet reikten zij aan de punten van hun pijlen over aan de vrouwelijke gasten. De volgende dag keerden de gasten naar hun dorp terug. Zij hakten de sagolarven uit de schors van de vroeger geveldde sagobomen en zij brachten varkensvlees bijeen als tegengeschenk. In de zangen werd de tocht naar het land van de vijanden bezongen. Toen de mensen van het feest terugkeerden, werden zij op hun beurt gesneld uit wraak. Zo ging het er aan toe. "Viert zo feest." Ayré vestigde zich alleen aan de bovenloop van de rivier en daar bleef hij.

III Hemel en Aarde

Het uitspansel als een sterrenhemel krijgt bij de Yahray weinig aandacht. Er is een woord voor ster¹ en een woord voor vallende ster², maar geen woord voor sterrenbeelden. Het uitspansel en de aarde vormen voor de Yahray zowel een geheel aan ruimte (de plaats voor de Zon en de Maan boven, de aarde beneden), als een geheel aan tijd (de dag en de nacht). De uitdrukking hemel/aarde (*témé-mogon*) heeft als werkwoordsvorm het enkelvoud; niet de hemel en de aarde zijn er, maar 'het' is er. Een eenheid in de dualiteit.

De verhouding tussen de twee hemellichamen (de Zon en de Maan) wordt door enkele oudere informanten van Képi, Dagimon en Muin als volgt beschreven: De Zon heeft alles beter (de boog, de pijlen, de bananen, het suikerriet, de kruiden), de Zon doet alles beter (hij schiet en het varken sterft). De Zon verbergt zijn betere wapens, maar de Maan komt erachter, steelt, wordt afgestraft (een been afgesneden)³. De Zon heeft het echte ereteken (*ramog*), de Maan denkt dat hij ook een ereteken heeft.

Zij zeggen elkaar wie zij hebben te zijn. De Maan zegt: 'Jij, Zon, bent een ronde schildpad met twee armen en twee poten voor overdag, heet.' De Zon zegt: 'Jij bent er voor 's nachts om van achter een haag varkens te schieten, koel.' Men kent de fasen⁴; de nieuwe Maan wordt luidkeels aangeropen.

Enerzijds worden zij aangeduid als 'ruilzwagers' (twee mannen geven elkaar hun 'zuster') en anderzijds als oudere en jongere broer⁵.

De Maan wordt beschreven als 'gemaakt' vanuit de opzet een aanvullende kracht in het geheel van dag en nacht op te roepen. Tambim van Képi vertelt dit⁶:

Mopön schoot in de morgen en in de namiddag heel goed dieren. Hij overwoog bij zichzelf: laat ik van een wortel een lichtbron maken (om ook 's nachts te kunnen jagen). Hij nam het eerst de wortel van de *ronomanup* onderhanden. Tegen de avond zette hij die in de grond, maar de wortel gaf geen licht, hij was zwart. Toen nam hij de wortel van de *yunun* in bewerking, maar toen hij hem neerzette bleef het donker. (Zo deed hij met alle hem bekende houtsoorten.) Tenslotte nam hij de wortel van de *mbi*. Hij werkte eraan . . . en hij gaf licht.

Toen de zon onder was gegaan, wendde Mopön zich om en zijn borst werd getroffen door het schijnseel. Hij zei: "Misschien is hij wel goed." Hij zette het werkstuk overeind, het wierp licht op zijn borst. Hij maakte het met houtskool helemaal zwart. Hij zei: "Ik heb hem goed gemaakt." Hij hakte een jong sagoblad af en rafelde het binnenste verse groen uiteen tot draden; de doornige schors wierp hij weg. Daar wikkelde hij de wortel in, totdat hij niet meer te zien was. De volgende dag ging hij naar het bos, hing hem middenin het bos op. Hij verlichtte het bos geheel en al. Hij zei tot de wortel: "Je moet niet zo onmiddellijk licht geven." Toen maakte hij daar in het bos het oor, het gezicht, het oog, de neus en de tong. Daarop keerde hij terug naar het dorp. Hij had hem goed onwikkeld. Zijn vrouw zei tot hem: "Waarom ben je toch zo lang weggebleven?" Hij antwoordde: "Ik had werk te doen." Hij verborg de maan in een rugzak, waarin anders een geslacht varken naar huis wordt gebracht en zei: "Ik ben van plan een sago-boom om te gaan hakken, ga jij maar vissen."

Hij hakte de boom om en maakte een bladerhutje van waaruit hij de varkens kon bespieden

wanneer zij van de sago kwamen eten. De varkens kwamen spoedig op de sago af. Hij sprak: "In de namiddag ga ik naar de sago kijken." 's Namiddags ging hij. Hij onderzocht de sago; de varkens hadden ervan gegeten. Daarop nam hij de maan uit het huis, om deze al van tevoren in het bos te verbergen. Hij kwam naar huis en nam zijn boog. Zijn dorpsgenoten zeiden: "Het is pikdonker, pas maar op dat de varkens jou niet doden." Hij ging. Midden op de dag, in het begin van de namiddag en toen de zon al begon te dalen, schoot hij een varken. Daarna ging hij het hutje bij de sagoboom binnen. Hij luisterde scherp toe. De varkens knorden bij de sago. Hij nam de maan en plaatste hem in de top van een boom. Het land was helder verlicht. Een varken at van de sago, hij schoot het dood. Daarop bracht hij de maan over naar een andere sagoboom, plaatste hem daar en schoot een varken. Hij keerde terug naar zijn hut en ging op boskippen uit. Deze kakelden omdat het zo helder licht was. Mopön had namelijk de sagovezels opzij geschoven en daarom was het zo helder licht. Hij schoot een boskip. Hij liep wat verderop en schoot er nog een. 's Nachts nog keerde hij naar huis terug. De maan nam hij mee. Hij kwam thuis en vanzelfsprekend dekte hij de maan goed af en bond hem vast. Hij ging naar huis, klopte aan bij zijn vrouw en zei: "Hier ben ik." Zijn vrouw vroeg: "Heb je een varken geschoten?" Hij zei: "Ja." Een boskip gaf hij aan haar. Hij ging slapen in het mannenhuis. 's Morgens kwam hij naar het huis van zijn vrouw, slachtte de boskip en zei: "De ruilzwagers kunnen komen." Zijn vrouw sprak: "Ruilzwagers komt, slachten jullie maar een varken." Zij gingen op het varken af en slachtten het; de ruilzwagers van de man en die van de vrouw slachtten apart. Een ruilzwager zei: "Heb jij het varken in het donker gepijld?" Mopön antwoordde: "Op het gehoor heb ik geschoten. Toen de varkens geluid maakten met hun kinnebak, heb ik een pijl op hen afgeschoten. Als jullie in het donker een varken willen schieten, moeten jullie schieten op het gehoor." Zij gingen naar huis en verdeelden het varkensvlees onder de mannen en de vrouwen. De volgende dag ging Mopön er weer opuit: hij schoot varkens en boskippen, telkens en telkens maar weer . . .

De ruilzwager van Mopön stak de punt van zijn vogelpijl of van zijn varkenspijl in *paporiet*. Hij schoot ermee op een dier, maar de pijlschachten spleten. Mopön schoot met de goede rietsoort en thuisgekomen gaf hij aan zijn ruilzwager zijn deel. Deze sprak: "Ruilzwager, ik schiet keer op keer dieren, maar het riet is te zwak, het splijt maar al te gauw." De ruilzuster van Mopön sprak tot hem: "Ruilbroer, waar schiet jij mee? Ik geef je nooit eens vlees terug, omdat mijn man altijd zonder iets thuiskomt; de pijlschachten zijn te zwak." Zij zei tegen haar eigen man: "Bespied jij je ruilzwager eens om te weten te komen waarmee hij schiet." Mopön deed zijn pijlen in een opening in de schors van een sagoboom. Hij liet een andere pijl zien van *paporiet*. Hij had aan de punt van al zijn pijlen voor die gelegenheid bloed gesmeerd. De volgende dag zei Mopön: "Ruilzwager, laat ons op de vlakte op varkensjacht gaan, van achter de haag." De ander deed of hij sliep maar hij hield Mopön in de gaten. Mopön stond voorzichtig op en nam de maan uit de varkensdraagzak. Zijn ruilzwager ging hem achterna, het donkere bos in. Toen hij het betrad, was het er licht. Hij zei bij zichzelf: daar heb je het al, mijn ruilzwager houdt mij voor de gek.

Mopön plaatste de maan in de top van een boom, nam zijn pijlen uit de opening in de schors van de sagoboom. Daar liep hij, Mopön, bij maanlicht, terwijl hij vogels- en varkenspijlen in het geheim uit de holte trok. Hij schoot veel boskippen, vogels, varkens, en veel boombeertjes. Nog die nacht keerde Mopön naar huis terug. Zijn ruilzwager was al vooruit gegaan. Mopön kwam achterop met het vlees naar het dorp. Toen werd het licht. De vrouwen zeiden: "Gebruik jij soms een tovermiddel?" Mopön zei: "Ik loop met een fakkel." Zij spraken: "Wij hebben dat keer op keer geprobeerd, maar vogels, boskippen en varkens vluchtten angstig weg." Mopön

zei: "Ga het varken maar halen; op de weg heb ik een stok in de grond gestoken en er een boombeertje aan gehangen. Gaan jullie er maar opaf." Zij brachten de buit naar het dorp, zij roosterden het vlees op een verhoog boven het vuur, zij sneden het varken en het boombeertje aan stukken. De ruilzwager verdeelde het vlees tot het op was.

De ruilzwager van Mopön zei: "Ruilzwager, ik heb jou gezien; jij hebt iets als een fakkel voor de dag gehaald. Wat was dat?" Mopön zei: "Ik heb een fakkel aangestoken." De ander: "Dat was geen fakkel, ik werd getroffen door het licht, goed heeft het mij verlicht." Mopön zei: "Ik heb een fakkel gebruikt." Zijn ruilzwager toonde een varkenspijl en zei: "Ruilzwager, heb jij soms met zo'n pijl geschoten?" Mopön werd kwaad, hij nam zijn boog en schoot op zijn ruilzwager, terwijl hij zei: "Heb jij soms deze pijl uitgevonden?" De ruilzwager schoot terug, maar de pijl bleef Mopön in de huid steken. Daarop vluchtte Mopön dieper het bos in. Hij kwam naar huis met een bundel pijlen, die hij onder de mannen verdeelde. Dezen zeiden: "Oudere broer, je hebt ons werkelijk toch wel om de tuin geleid." Mopön zei tegen zijn ruilzwager: "Jij hebt mij op heterdaad betrapt." Hij haalde de maan uit de draagzak, hij opende de sagovezels en liep met de maan weg. Yogoy' riep: "Gooi hem hierheen, de broodboom in." Mopön wierp de maan naar hem toe. De Maan maakte een sprong de broodboom in, hij klom de top in en bleef op de top staan. Yogoy stond aan de andere kant op een tak; hij was echter plotseling overdekt met veren. Yogoy schreeuwde luid. Toen zei Mopön: "Overal moet men mijn naam vermelden en mij aanroepen met de woorden: 'Mopön, de Maan heb jij gemaakt, jij hebt hem in de broodboom geworpen.'"

Yogoy hief de wolken op, zeggend: Omhoog . . . , omhoog . . . , dat is niet hoog genoeg, hogerop, hogerop."

De Maan keek naar beneden, het was hem als keek hij in een diep gat. Hij zei: "Laat men overal mijn naam vermelden en het verhaal over mij vertellen." Mopön sprak: "Opdat de Zon er niet alleen zou zijn, daarom heb ik de Maan gemaakt, omdat de aarde donker was, daarom heb ik de Maan gemaakt." Het wordt donker, maar vervolgens geeft de Maan zijn licht." De mensen riepen: "Daar is hij, hij is mooi." Mopön sprak: "Jij moet in het westen zichtbaar worden en naar buiten komen, dan moet jij licht geven om in het oosten onder te gaan. Schijnbaar moet jij sterven, dan zullen de vrouwen menstruatie hebben."⁸

De man Gaman van Wairu vertelt⁹:

Vroeger stierf er niemand. Eens, omdat men geen hoop meer had, legde men een oude, zieke man op de lijkstellige. Twee weken later kwamen beide vrouwen zijn schedel halen. Hij zei: "Ik ben niet dood." Zij drongen aan en gingen ertoe over zijn hoofd af te snijden. Hij sprak: "Jullie hebt mij gedood, voortaan zullen alle mensen sterven, zoals ik, maar in de toekomst zullen jullie de stem horen van de Zon. Komt dan snel bijeen op die plaats, opdat jullie, wanneer de Zon iets afwerpt, het door strijd tracht te bemachtigen.

Yabagaé, hoofd van de Kamahraimu clan, van Képi, vertelt¹⁰:

Mannen en vrouwen gingen op weg. Gakom zat in de prauw. Mensen zeiden: "Dat is een mooie vrouw." Maar bij aankomst nam hij de waterkoker. Zij zeiden: "Hij ziet eruit als een vrouw, die krachtige man heeft borsten als een vrouw." Vrouwen met grote schaamdelen hadden een groot blad voor, vrouwen met kleine schaamdelen, een klein. Luie vrouwen gebruikten een slaghout van (een licht soort) hout, de ijverige een van palmbloom hout. Zij legden aan, de mannen apart, de vrouwen apart. Van daar gingen zij te voet naar de heuvel Gaino.

Ikapé, een aanvoerder van het dorp Toba, vertelt¹¹:

Rupé was een visnet aan het vlechten. Zij was maar klein van stuk. Onder het vlechten had zij de staart in de grond. De Zon sprak: "Rupé, wat is dat voor iemand; waarom zit zij daar; laat haar weggaan van hier, pak haar op. Ik zal mijn gaven doen neerdalen; de huid van de Zon zal ik naar beneden werpen." Rupé zei: "Hé, ik blijf hier, ik ben een visnet aan het vlechten." Veel mannen en veel vrouwen zeiden tot haar: "Zeg, ga nu weg, ga heen, trek er tussenuit." Zij antwoordde: "Het is hier mijn eigen grond, ik blijf."

De Zon wierp zijn huid af. Die lelijke Rupé keek maar naar boven. Men gaf haar het bevel: "Ga heen", maar zij sprak: "Medemensen, ik blijf hier, het is hier mijn grond." De Zon wierp de mensen de grote huid toe en sprak: "Pak aan en eet haar op." Mannen en vrouwen keken omhoog. De huid viel neer bij Rupé; zij at haar op en kroop in een gat in de grond. De mensen trachtten haar uit te graven; zij hadden haar bij de staart vast, maar die brak af, brak af, brak af, telkens brak die af. Zij kroop steeds dieper in de grond. Met de hand grepen zij haar vast, maar telkens brak de staart af. Zij werd wel kort van stuk.

De Zon sprak: "Welnu, doet dan sterven door met het bamboe mes de ander het hoofd af te snijden." Hij wierp het bamboe mes af, om ook armen en benen af te snijden. Hij wierp de verschillende soorten speren af met de woorden: "Staat de anderen naar het leven, hier zijn de speren, steekt met de speren in armen, in benen, in de lijven, steekt toe, sterft. Het vlees van de gedoden moet gij eten. Hier is brandhout, blaast het aan tot vuur, eet wat geroosterd is." Hij wierp de bamboesoorten naar beneden, de rietsoort en de soorten voor de pijlen. Hij wierp de grassoorten naar beneden voor het maken van de matten; hij wierp de spruiten van de palmsoorten naar beneden en de draden voor de sagodraagzakken, met de woorden: "Vlecht daarmee. Pak aan, wanneer jullie moeten sterven, hier is de stellage. Legt de doden op de stellage om hen te eren. Komt een ander dorp dansen, stapelt dan klappers op als feesteten; bananen, *wati*, sago-engerlingen, moet gij eten; paalwormen, moet gij eten; boombeertjes moet gij roosteren; de mannelijke en de vrouwelijke vissoorten moet gij eten. Vlees moeten jullie te roosteren leggen op een verhoog; laat het vuur het roosteren. Wat bederft, is niet goed geroosterd, het is rauw gebleven. Blaas het vuur goed aan, zodat het stevig vlamt. Als het donker is, moet gij toch in het licht zitten; stapelt het hout hoog op als het donker is. Terecht maken de mensen hun gevolgtrekking uit iemands ogen of zij goed staan of hard. Zij zeggen: Hij is al dood, de vijand heeft hem al geraakt. Ik heb hem bekeken . . . die of die maakt het niet goed, hij ziet er zo heel anders uit, helemaal niet goed. Ik heb het wel gezien: hij gaf ons geen sago, hij is beslist al getekend, zijn gezichtsuitdrukking is niet goed. Hij heeft de schrik te pakken. De vijand sloeg toe, verborg zich in het donker en ontkwam. Hij had hem niet gezien, zijn oog is slecht. De vijanden kwamen spioneren. De mannen zaten bij hun vrouwen in huis vlees te eten. De rook steeg op. De vijand sprak: "Zij zijn er. Zij zijn in hun dorp, zij zijn pas teruggekeerd van de jacht, zij hebben nog niet gegeten, zij hebben hun buik nog niet vol." Een vrouw ging naar het bos, zij zag het. Zij komt terug en zegt: "Er zijn mannen, ik heb hen gezien; er zijn schilden, ik heb hen opgemerkt. Zij hadden zich opgesierd, de kakatoe-veren stonden in hun haren. De paradijsvogel stond op hun hoofd, zij waren opgesierd, zij komen als vijanden op ons af om ons te doden."

Te Képi vernam ik een variant op deze tekst met de volgende toevoeging¹²:

Zij keken naar boven. Ayré lichtte de wolken omhoog. Gaymé nam de boog en de speer, Ayré nam het bamboe mes. Vroeger gebruikten zij speren van sagoschors. Gaymé stak met de speer de mensen van zijn eigen groep; hij doodde er, sneed hen het hoofd en de armen en benen af, legde de hoofden te roosteren boven het vuur. De Zon sprak: "Gij moogt het hoofd niet

afsnijden bij mensen van je eigen groep." Gaymé hief een kop omhoog en sprak: "Zon, sterf ik, omdat ik vlees van mijn eigen mensen gegeten heb?" De Zon sprak: "Gij zult sterven en evenzo doende moeten allen sterven."

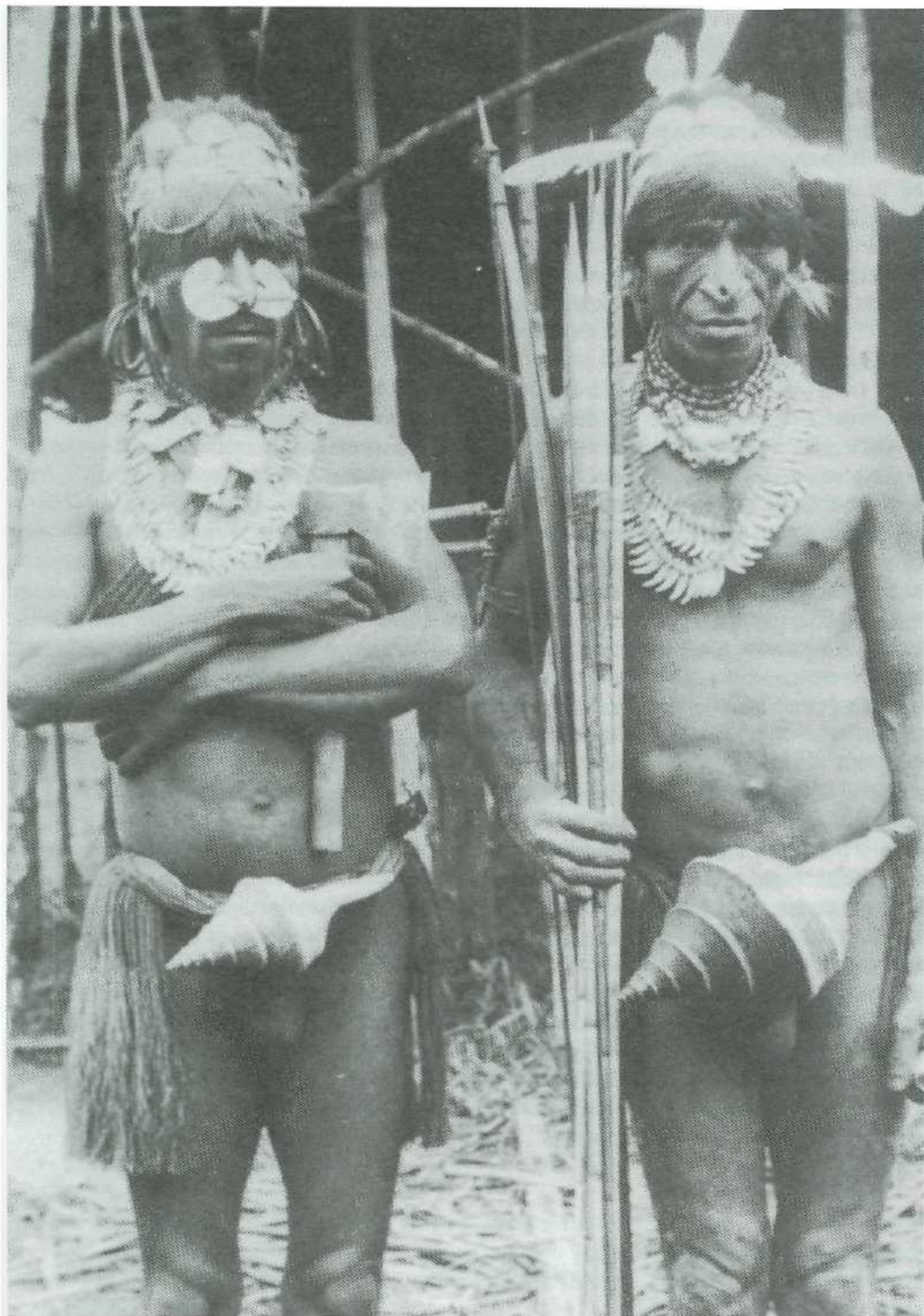
Tambim voegt hier in een ander verhaal deze variant¹³ aan toe:

Daarop gingen zij naar zijn moeder in het dorp. Zij kwamen bij haar aan. Haar staart had zij in de grond gestoken. Zij kwamen op haar af met hun versiering aan. Zij vroeg hen: "Kleinkinderen, waarvoor komen jullie?" Zij zeiden: "Wij komen zomaar." Zij staken haar de grond in. Zij kroop in de grond weg. Zij staken met hun speren en zij staken raak. Zij viel door de steken in stukken uiteen. De Zon sprak: "Laat haar leven, dood haar niet, jullie hebt je plicht gedaan." De Zon wierp de echte speer naar beneden.

Yaëndé vertelt¹⁴:

Bakuï-in-wu (de moeder van Bakuï¹⁵) was vroeger niet gehuwd. Zij was een ongetrouwde vrouw. Zij had geen man. Zij sliep alleen. Op een nacht legde Aw zich op haar borst. Toen zij ontwaakte stond zij op en vroeg zich af: "Wie heeft omgang met mij gehad? De mat is vochtig van het zaad van een man." Zo ging het keer op keer. De Zon legde zijn warme hand op haar, maar zij keerde zich om, omdat zij van de Zon niets moest hebben. Deze had vroeger omgang met haar gehad, maar zijn lid was te heet. Zij deed alsof zij sliep, trok haar mat over zich heen en hield haar ogen gesloten. Zij zei bij zichzelf: ik zal wakker blijven en de wacht houden; ik ga niet slapen. Zij had het vuur opzij geschoven, maar het hoog opgestapeld, zodat het goed licht gaf. Zij legde haar armen in slaaphouding.

Uit de aarde kwam Aw. Voorzichtig, alsof hij bang was, dekte hij het vuur af door het hout uit elkaar te trekken. Aw maakte dat het donker werd. Zij opende haar benen wijduit. Aw legde zich behoedzaam op haar borst en had omgang met haar. Zij deed alsof zij vast sliep. Toen Aw zijn lid terugtrok, werd de mat nat van het mannelijk vocht. Zij omhelsde hem, juist toen hij wilde weggaan. Terwijl zij Aw vastgreep, brak hij in stukken. Zij greep haar bijl en hakte hem in stukken. Hij brak middendoor. Zij roosterde hem op het vuur. Zij sprak: "Waarom ben ik bang geweest voor de Zon; vast en zeker zullen mijn kinderen sterven." De Zon sprak: "Jullie moeten sterven inderdaad." De vrouw werd zwanger en ging naar het bos. Zij verhuisde naar een andere streek. Haar buik zette hoog op. Zij baarde een jongen en meisje, een tweeling. Met de vrouw, die tegelijk met hem was geboren, had de jongen later, man geworden, omgang. Aw verwekte een kind dat zij baarde, Gayndaogon geheten, het kind van Bakuï-in-wu. Uit het kind dat Aw verwekte, kwamen in korte tijd vele mensen voort. De Zon verhief zijn stem en zei: "Jullie zult sterven. Kinderen die ik zal verwekken, zullen niet sterven. Maar jullie zijn door Aw verwekt, daarom moeten jullie sterven; hij heeft jullie verwekt, omdat zij bang was voor mij; dat is de reden."



Mannen van de Awyu-stam.

IV Man en vrouw ontdekken elkaar

Te Katan aan de Nambéomönrivier, vertellen de oudsten het verhaal van de ontdekking van de ware vrouw¹:

Yagandi vertrok van Wown en zat in een boom. Hij schoot op vogels. Zijn jongere broer, Yogowm, stond op wacht onderaan de boom. Yagandi schoot heel ver, zijn pijl viel in een sago-bos. Hij volgde het gat in een blad waar hij doorheen had geschoten, en zag twee vrouwen die aan het sago kloppen waren. Yagandi zocht zijn pijl. De jongste van de beide vrouwen zag de pijl. Zij verborg hem in een sago-okselstuk. Yagandi vroeg: "Oudere zuster is hier mijn pijl?" Zij zei: "Hij is er." En de vrouwen riepen: "Yogowm, Yagandi.-oh." Yagandi sprak: "Hoe is het mogelijk dat zij onze namen kennen?" Zij beiden stelden zich verdekt op. Zij hoorden het breken van de sagobladeren en Yagandi zag de sagoboom die de vrouwen klopten. Hij stond aan het einde ervan. De vrouwen omhelsden hem. De oudste van de vrouwen sprak: "Ik eerst." De jongste zei: "Ik eerst." Yagandi nam de oudste het eerst, reinigde haar schaamdeel met water en had omgang met haar.² Daarop deed hij hetzelfde met de jongste. De vrouwen wrongen de sago uit, deden deze in een draagzak en brachten die naar huis. Zij maakten okselstukken schoon, en maakten er wanden van totdat zij een deel van het vrouwenverblijf tot een eigen kamer hadden afgeschot. Zij keerden terug en maakten voor Yagandi een omhulsel van okselstukken. Toen de zon was ondergegaan, gingen zij met z'n drieën naar het dorp.³ Onderweg hoorden zij lawaai in het dorp.⁴ Zij legden Yagandi neer en legden de okselstukken om hem heen, bonden die, en brachten hem zo in huis en legden hem tegen de wand. Zij haalden een vogel uit het bos en plukten die, opdat de andere vrouwen de reuk van het afbranden van de veren niet zouden opvangen. 's Nachts maakten zij Yagandi los en roosterden de vogel. Een oude vrouw die een geschonden neus had, rook de vogel en vroeg: "Wat roosteren jullie daar? Geef mij een stukje." Zij maakte het gaatje bij de rotan groter en zag de vogel. De twee vrouwen waren in opgewekte stemming en lachten maar. De oude vrouw liet de andere vrouwen weten dat zij Yagandi had gezien, een man met haarverlengsels.

's Morgens bij daglicht, openden de vrouwen de deur en Yagandi ging naar buiten. De andere vrouwen omhelsden hem. Er waren zoveel vrouwen, dat hij het er warm van kreeg. Zij vroegen: "Zijn er bij jouw mensen nog meer mannen?" Hij antwoordde: "Er zijn er veel." Yagandi gaf hen opdracht om van palmladeren armbanden te maken en van sagobladeren schaamschorten. De beide vrouwen bleken zwanger te zijn. Zij hadden de hele nacht omgang met hem gehad. De vrouwen maakten schorten en armbanden en haalden sago-engerlingen uit. Zij maakten er een hoge stapel van. Zij deden die in een draagzak. Yagandi vertrok. De andere vrouwen maakten een weg gereed van het dorp naar de rivier tot aan Arum, de prauwenplaats. De kinderen van Yagandi, die hij van de hondvrouwen had in zijn dorp van afkomst, kwamen hem aan de prauwenplaats tegemoet, maar hij beval hen terug te keren naar het dorp. De sagolarven liet hij in de prauw liggen. Hij ging naar het dorp met alleen zijn roeispaan over zijn schouder en betrad het mannenhuis.

Toen het donker was geworden, haalde hij de sagolarven op en beval zijn mensen: "Haal de armbanden, de sagolarven en de schortenversiersels." Onder de mannen verdeelde hij de sagolarven, overeenkomstig de bijdrage van de vrouwen, en hij liet de armbanden zien en paste die. Wanneer een armband paste, zei de man: "De vrouw die deze maakte, kies ik." Zo kwam de keuze tot stand. Sommige mannen zorgden ervoor dat hun hondvrouwen het niet zagen. De mannen haalden de kaketoe-veren, de schelpen die zij gebruikten voor opsiering, de bijlen en de bogen uit de vrouwenhuizen weg, en brachten deze naar het mannenhuis. Zij regelden de

prauwen, hakten de halfvergane prauwen in stukken, en lieten de grotere jongens naar het mannenhuis komen. De meisjes waren honden. Zij wachtten totdat de vrouwen sliepen en gingen toen in de prauwen. Zij zeiden: "Slaat niet tegen de prauwenwanden, opdat de kleine kinderen niet beginnen te huilen."

Zij hadden aan Yagandi gevraagd: "Heb jij voor mij een mooie vrouw uitgezocht?" Yagandi ging vooruit. Toen de mannen middenop de rivier waren, begonnen de kleine kinderen hun vader te zoeken. Zij riepen: "Vader . . ." Hij was er niet. Zij keerden terug naar hun moeder en zeiden: "Vader is er niet." De moeders gingen naar het mannenhuis en zagen dat het nog gesloten was. Zij riepen: "Wat slapen jullie lang." Toen zagen zij dat het leeg was. Zij begonnen te roepen, zochten prauwen. De stukgemaakte prauwen waren gezonken. De hondvrouwen wilden dat de rivier zou worden afgesloten. Zij deden de grond omhoog komen. Daarom zijn er thans bochten en eilanden in de rivier.

De mannen kwamen te Arum bij de prauwenplaats aan. Yagandi ging voorop naar het dorp Megidé. Zijn mannen stietten een yell uit. De vrouwen kwamen naar buiten. Ieder zocht haar man uit met de woorden: "Ik maakte deze armband." De honden verdronken in de rivier bij Wown en bleven voor altijd in de rivier. Eén man die een hond tot vrouw had genomen, was naar Togom gegaan aan de Poré. Yagandi gaf de vrouwen bevel naar de rivier te gaan om hun geslachtsdelen te zuiveren. Zij keerden terug en oefenden de bijslaap uit. Yogowm leidde de varkens waarmee de vrouwen vroeger hadden samengeleefd, naar het bos. De varkens roken de lijflucht van de mannen. Zij begonnen te schreeuwen en wilden omgang hebben met de vrouwen. De mannen verschenen allen in de deuren. Yagandi schoot de eerste pijl af. Allen volgden zijn voorbeeld. Zij die niet goed konden schieten, deden de varkens alleen maar vluchten; zij die goed konden schieten doodden de varkens. Yogowm vluchtte ook. Hij zei: "Roep mij aan bij de haag in het sagobos met de woorden: "Yogowm, sta jij voorop en ik achter je." De mannen kregen kinderen te Uruwé en kwamen tezamen te Tagamé. Daar verdeelde Yagandi de mensen over de vier windstreken, terwijl hij sprak: "Land, land van ijzerhout, de stroom is er op z'n sterkst." Van Tagamé kwamen zij samen op de heuvel Gaino.⁵

Te Muin vertelt Raramuy wat voor de vrouw de ware man is en hoe zij hem aan zich bindt.⁶ Dit verhaal begint op de Pasuwé rivier, waarvan bekend is dat de oppervlakte vaak zo zwaar is overdekt met waterplanten dat er met de prauw geen doorkomen aan is.

Ingewanden van varkens, kasuarissen en andere dieren, wierp hij weg en onder de waterplanten door dreven deze de rivier af. Zij kwamen telkens naar boven aan de benedenzijde van het veld van de waterplanten. Taémenu sprak: "Wat is dat voor een man, waar zou hij verblijven?" Zij wilde naar hem toegaan, maar de waterplanten beletten het haar. Ze wilde wel dwars door de begroeiing gaan op de rivier, maar de begroeiing stond zo dicht opeen, dat zij er niet door kon komen. Taémenu, de moeder, liep langs de oever, terwijl haar dochters de begroeiing in de rivier met hun slaghouten bewerkten. Zij braken de strook open, onophoudelijk werkten zij met de slaghouten. Hun moeder liep langs de oever en sprak: "De hoeveelheid ingewanden van varkens, kasuarissen en kangoeroes is uitermate groot; kijkt maar eens, kinderen." Zij verbaasden zich, zij kwamen niet uitgekeken. De bladeren van de planten hakten zij met de bijl af, en onder water braken zij de wortels af. Hun moeder zei: "Het is dit stuk van de rivier maar, verderop is er geen begroeiing." Zij sloegen toe met hun slaghouten. Het werd al minder. Water met koppen van varkens en ingewanden van kasuarissen stroomde naar beneden. Toen konden zij erdoor komen. Zij zeiden tot de begroeiing: "Je moogt je niet weer

aaneensluiten, laat dat." Zij voeren verder en zagen dat de begroeiing de rivier verderop niet meer afsloot. Maar ingewanden van varkens bleven zij zien.

Hij schoot pijlen af op allerlei soorten boskippen en op jaarvogels; een pijl spleet een boom in tweeën. De moeder sprak: "Kinderen, maakt geen leven, laat ons geruisloos varen." Zo voeren zij verder. Onderweg viel de duisternis in en zij overnachtten ter plaatse. Zij bakten sago en roosterden vlees. Morgen na morgen vertrokken zij in alle vroegte en voeren maar verder. De pijlen die hij had afgeschoten haalden zij op. De oudste dochter sprak: "Moeder, misschien zijn er wel meerdere mannen." Zij voeren verder. Taémenu bekeek de pijlen en zei: "Kinderen, de pijl en de schacht zijn steeds met eenzelfde type vlechtwerk door hem verbonden; zeker zou een ander het op een eigen wijze doen. Als het vlechtwerk van één type is, dan is er maar één man." Zij voeren de gehele dag door en toen het donker geworden was, sliepen zij onderweg. Zij richtten dan een hutje op aan de oever. De dag daarop vertrokken zij vroeg, voeren de gehele dag door en bemachtigden dieren en vissen met de pijlen, de vispijlen en de varkenspijlen. Dan sliepen zij weer onderweg, vertrokken 's morgens vroeg en voeren en voeren.

Zij voeren een bocht om en toen zij te Taperi gekomen waren, zagen zij rook en zeiden: "Daar zijn ze, moeder, zij zijn het die de ingewanden hebben weggeworpen, daar drijven er aan de overkant." Zij overnachtten te Taperi toen het donker was geworden. Daar lag ook een prauw. 's Nachts gingen zij de Gagaérvier op en legden aan. Er was een vleesgeur te ruiken; zij hoorden een stem die sprak. Toen het middernacht was geworden, hield het spreken op. Zij deed een slaapmiddel aan een stuk hout. Hij ging slapen, nadat hij had gerookt. Zijn tweede vrouw lag aan het einde van het huis. Zijn eerste vrouw lag bij hem. Hij had twee kinderen. Zij kwam naar hem toe gevaren, opdat er niet het geringste woord zou worden gesproken. Zij zagen twee vrouwen, een van de tweede vrouw en de andere van hem en zijn eerste vrouw. Zij zei: "Laat ik eerst uitstappen, maakt geen leven."

Zij ging aan land en ging naar de nederzetting. Zij zag een overvloed van vlees op de roosterplaat. Zij betoverde de vrouwen met het slaapmiddel en betoverde ook hem. Zij ging het huis binnen en stiet hem tegen de voet om te zien of hij vast sliep. Daarop ging zij naar haar dochters en zei: "Hij slaapt vast." Hij lag met zijn hoofd bij de middendeur. Een dochter stak haar hand onder hem, de moeder deed evenzo en zij droegen hem naar de prauw. Zij legden hem in de prauw "Gomu". Zijn losse tabaksbladeren, zijn opgerolde tabak, zijn boog en zijn pijp nam zij weg en legde die bij hem in de prauw. Zij legden vuur voorop de prauwpunt en vertrokken.

De moeder zat in de prauw en achterin stond de oudste dochter en voorin de jongste. Zij voeren in de nacht en keerden terug naar van waar zij waren gekomen. Te Uwa laadden zij brandhout in. Hij sliep maar door alsof hij thuis was. Zij zei: "Vooruit, vooruit . . ." Zij bereikten Apegamapé en lieten het achter zich. Zij kwamen te Wayröpbuag, maar zij sprak: "Vooruit." Zij roeiden hard uit angst dat hij wakker zou worden. Ze kwamen te Gairemogon, te Tagaomogon, te Genggé, te Kabé, te Ndatpéra, te Toméamön, te Kuti, te Ngaotamangk. Te Tikómgagaé keerde hij zich om en strekte zijn arm uit. Hij sloeg met zijn arm tegen de binnenwand van de prauw aan en hij dacht dat hij tegen de wand van zijn hut sloeg. Hij zei: "Rothuis." Hij opende zijn ogen. Er stonden sterren. Zijn hand verschoof en hij opende de mat waarin hij lag en vroeg aan Taémenu: "Wie ben jij?" Zij zei: "Ik ben Taémenu, ik heb jou met een prauw geschaakt."

Hij bekeek de vrouw: knap; en de dochter: knap. Hij keek achterom naar de oudste: knap. Zij lachten naar hem. Hij sprak: "Mijn vrouwen zijn er niet en mijn kinderen zijn er niet." Zij zeiden: "Die zijn ginds gebleven." Hij zweeg. "Is mijn pijp er niet?" Zij zei: "Die is er en je boog ook." Toen het goed dag was geworden, gingen zij aan land te Kérág. Zij sprak: "Ik ben op de ingewanden van de varkens afgegaan en daarom met de prauw naar je toe gevaren." Hij ging met honden op jacht. Zij doodden snel een varken. Tezamen met de oudste dochter kwam hij eraan en schoot het varken snel dood.

Hij ging opnieuw op stap. De honden blaften een varken aan; hij doodde het. Zij roosterden het. Hij ging weer en vlug blaften de honden een varken aan. De oudste dochter ging haar jongere zuster roepen en zei: "Kom, laten wij het varken ophalen." Zij bonden de honden een poot op, haalden het varken op, legden het in de prauw, gaven sago aan de honden. De man had heimwee en sprak: "Mijn vrouwen en eerstgeboren zoon hebben jullie niet meegenomen." Zij zeiden: "Hij sliep apart bij zijn moeder, daarom bleef hij achter." De volgende dag doodden de honden eerst een varken. De dag erna weer een.

Toen sprak Taéménu: "Jij moet je vrouwen maar uit je gedachten zetten. Denk er maar niet meer aan." Toen het licht werd ging hij weer op jacht. Hij, Togomor, bracht de buit mee naar huis. De moeder sprak: "Komt, laat ons weggaan, anders gaat Togomor nog van ons weg." Zij vertrokken en voeren naar Kogo, waar zij overnachtten. Het vlees legden zij te roosteren. De volgende morgen vroeg vertrokken zij en zij overnachtten aan de monding van de Oba. Hij zag de grote rivier en bedacht dat die snel stroomde. Hij voelde zich bedroefd omdat hij naar zijn vrouwen verlangde. Zij vertrokken naar de Oba-monding en overnachtten te Ménéamör, te Gotur, te Tamao. Daar bleven zij drie dagen. Zij gingen van daar naar Yodom. Daar werd overnacht. Toen gingen zij verder over land naar haar streek. Daarop had hij onderweg omgang met de moeder en eveneens met de dochters.

Toen zij van daar weggingen, kregen de dochters hondenhaar. Zij sprak: "Kinderen, blijft in huis. Ik en Togomor gaan vooruit naar het dorp." Zij gingen en onderweg stapelden zij vlees op van varkens en kasuarissen. Zij bereikten het dorp. De mensen keken op en zeiden: "Taéménu, waar heb je die man gehaald? En zijn je kinderen weg?" Zij sprak: "Deze man heet Togomor." De familieleden van de vrouw zaten bij hem en zeiden "zwager" tegen hem. Zij gaven kangoeroevlees en allerlei andere soorten vlees aan Togomor. Zij sprak: "Het is zo wel goed, niet teveel, we hebben vlees onderweg klaarliggen en gaan spoedig weer weg." Zij zeiden: "Noem de naam eens van je land." Hij zei: "Ik kom van Gaboga." Zij vroegen: "Kom je nog terug?" Zij zei: "Ik kom terug." Zij namen eerst goed rust. Daarna gingen zij op weg. Zij met haar jongere broërs. De familieleden droegen de varkens, kasuarissen en kangoeroes. Zij droeg het vlees dat zij wilde geven als tegenprestatie. Zij kwamen te Yodom en stonden bij het huis. De mannen zeiden: "Dat is pas wat je noemt 'Op een man uit gaan'. Zij gingen naar binnen. Hun oudere zuster zei: "Jongere broërs, ik laat de beslissing aan jullie over, maar hij heeft reeds omgang met mij gehad." De jongere broërs zeiden: "Goed, laat hij haar behouden, wij zijn al gehuwd." Zij bleven er overnachten en roosterden het vlees. De volgende dag ging hij op jacht met zijn honden. Zij doodden een varken. Daarop kwamen zij met het varken uit het bos naar het dorp en slachtten het. Het vlees legden zij te roosteren. Hun vrouwen kwamen hun mannen achterop. Tezamen haalden zij het vlees op. Taéménu en Togomor bleven te Yodom. De familie van Taéménu ging met het vlees naar huis. Hij zei: "Ik zal niet spoedig met mijn honden op jacht gaan: ik wil rust hebben. Wanneer jullie komen, zal ik op jacht gaan." Hij ging op jacht, zijn aanverwanten kwamen, zij doodden varkens en kasuarissen, met buit keerden zij terug naar hun dorp en verdeelden het vlees in het dorp.

Intermezzo I Het milieu voor de mens

Het natuurverschijnsel aan de monding van de Digul, de vloedgolf uit zee, wordt het beeld voor de oerkracht die het land vorm geeft en tevens het beeld voor de ideale man, de 'geweldenaar', die zelf werkt maar tegelijk hulpkrachten bevelen mag geven. Hij is als man degene die het milieu schept. Hij wordt aangeduid met zijn naam Tomöninggagaé en zijn bijnaam Tomöngambo. Dit geven van een bijnaam geschiedt bij iedere belangrijke persoon of elke belangrijke zaak. Het is de naam waaronder men 'bezongen' wordt.

Hem komt de aardbeving, Mato, achterna, het beeld van zijn vrouw. Zij zoekt hem, genietend van zijn ereteken; zij beoordeelt het milieu dat hij wrochtte om de voedingsgewassen uit te zaaien, bezorgd om haar kind dat zij toespreekt: 'geduld', en waarvoor zij uit liefde danst, om hulp roept, hulp van een andere man (uit het schimmenrijk, Menegub) aanvaardt en uitbuit om hem aan zich te binden. Hij helpt haar het kind te begraven, wil terug naar zijn vrouwen, maar op haar aandringen volgt hij haar en van hen samen komen vele mensen voort.

De beide figuren, de vloedgolf en de aardbeving, worden 'Babaé' genoemd, zij komen van de zee en gaan erin terug. Een voorbeeld van het cyclisch denken.

In de droge tijd steekt de Yahray de moerassen in brand. Het vuur geeft nieuwe vormen. De grondgeesten (*Yagar*) komen voor de dag. Andere *Babaé*, mannen en vrouwen, zijn er om het verschil in de situaties te verklaren en de eigen taak van dieren en planten vast te stellen die de verzorging van het milieu naar hun aard krijgen opgedragen, belonend of straffend (zij planten, roven en bijten). Ieder is waardevol voorzover de functie vervuld wordt en voorzover dat erkend wordt. Het gebeurt allemaal als vanzelfsprekend in een symbiose van hemel en aarde, met hun zichtbare en onzichtbare krachten.

Bovendien, is er wellicht ook in te zien dat wat er ontstaat wel is toe te schrijven aan de scheppende kracht van verschillende figuren die verschillende namen hebben, maar eigenlijk één 'almachtig' willen aanduiden, die door zijn uitzonderlijke kracht alles tot stand bracht. Dat wordt verteld in verschillende uitbeeldingen van een cyclisch gebeuren (opgang - hoogtepunt - ondergang - herleven, zoals van zee uit naar zee terug, de vervelling van de slang, de loop van zon en maan, de menstruatie van de vrouw, leven-sterven-voortleven als schim).

In dat milieu komen mensen vanuit het brongebied van de Digul aan de voet van het bergland, via de Kawa- (Kao-)rivier. Zij zijn de Yahray.

Het verhaal van Tambim vermeldt de namen van de plaatsen zoals zij door de Yahray worden genoemd en laat de daar wonende mensen zeggen dat elders geen mensen wonen. Het kan ook een uitbeelding zijn van een nieuwe ontwikkelingsfase van de Yahray stam, in de weergave van het proces dat de jonge mens doet uitgroeien tot de volwassen huisvader. De jongeman gaat op zoek naar een vrouw. Te Yodom begint hij actief te worden. Hij 'schept' de stenen bijl. Daarmee verbetert hij de levensomstandigheden ter plaatse (het omhakken van de sagoboom, de bouw van betere huizen, prauwen, enzovoorts). Wanneer hij zo laat zien dat hij voor zichzelf kan zorgen, wordt hem een vrouw aangeboden. Erkend als volwassen, zelfs als een leider, geeft hij een model om het leven veilig te stellen (het snellen) en hoe zij die daarbij uitmunten (de strijd-

kreet bij het doden, de aankondiging van het welslagen bij de thuiskomst) bij hun dood moeten worden opgebaard op een stellige die is versierd met de koppen van de gesnelde vijanden. Dit zijn zij die het voorbeeld van de vormende krachten (uit hoofdstuk I) hebben nagevolgd. Zij worden op de stellige aan de Zon getoond; de anderen worden gewoon begraven.

Het verhaal kan ook in verband worden gebracht met de gegevens van pater Drabbe over de drie talen Yahray, Boazi, Marind, die onderling verwant zijn, maar zich van alle andere talen van Zuid-Nieuw-Guinea onderscheiden.¹

Prof. A. Riesenfeld², geeft op zijn kaart met een stippellijn aan dat er een migratie moet hebben plaatsgehad vanuit het Sépikgebied in het noorden, over de bergrug heen naar het brongebied van de Flyrivier in het zuiden. Bij de d'Albertis Junction komt de Kawarivier (Kao) dichtbij de Fly en deze Kawa mondt uit in de Digul. Het zijn deze drie stammen die van daar gekomen zouden zijn. De Marind ging naar de kust, de Boazi bleef aan de Fly en de Yahray voer de Digul af tot aan de zee en drong daar het reeds door de Awyu stam bewoonde gebied binnen.

De Yahray mens beschouwt zich als een Ayré. Vermeld is reeds dat zij de boten overvielen van de paradijsvogeljagers, zelfs naar de kust gingen om kinderen te ruilen tegen bijlen, hun actiegebied uitbreidden (de Digul op), en gewapend stonden te wachten bij de komst van de eerste bezoekers.

De leider wordt uitgebeeld als een 'weldoener', die zo zijn doel (een vrouw) bereikt en een nieuw levenspatroon aanbiedt via de 'stenen bijl' in het reeds bewoonde gebied, waar mensen zijn die hem afwijzen of ontvangen. Voorop staat dat wie welwillend zijn, het goed zullen hebben (*tambi-èr/vrede-om*). Van Ayré leren zij deze goede situatie te verdedigen (door het snellen) en daarvoor geëerd te worden. Als degene die een nieuw land openlegt en als de stichter van een nieuw levenspatroon wordt ook Ayré een *Babaé* genoemd.

Feitelijk bleek de Awyu bevolking niet welwillend en bestreden vluchtten deze mensen naar het noorden en het oosten. Zij werden als vijanden gezien en naar hen ging de Yahray op sneltocht.

Het milieu bestaat uit hemel en aarde. Aan de hemel zeggen Zon en Maan elkaar waarvoor zij staan, uitgebeeld als ruilzwagers of als oudere en jongere broers, elkanders complement. De zwakkere probeert te zijn als de sterkere, verliest dat wel, maar door te laten blijken het geheim van de sterkere door te hebben, relativiseert de zwakkere in het gewone dagelijkse leven het superioriteitsgevoel van de sterkere.

De Zon is er, de Maan wordt gemaakt (Mopön) en hij moet zelf geholpen worden door Yogui (naam voor roofvogel of groot sneller) wanneer zijn bezit hem te groot wordt. Hij laat zich bevrijden en zo komt dat geheime bezit aan anderen en aan hemzelf ten goede. De gedachte van de Yahray lijkt te zijn: je moet als individu vasthoudend een oplossing zoeken in je moeilijkheden, maar je moet wat je méér kunt aan anderen ter beschikking stellen, ook al kost je dat veel; je hebt dan recht op erkenning en gezag.

Beide hemellichamen kennen: opgang, hoogtepunt, ondergang en weer opkomen (cyclisch gedacht) en bij de Maan wordt het tijdelijk verdwijnen vergeleken met de menstruatietijd van de vrouw. De Maan is in de literatuur ook bekend als de godheid van planten, geïdentificeerd met het '*soma*' (een plant met hallucinogene werking) en zo kan het verhaal uit de Nambéomön, waar men de *wati* kende, als een verwekt visioen gezien worden.

Licht en duisternis zijn bovendien de beelden voor 'leven' en 'dood', zowel voor het lichamelijke als voor het geestelijke. Bij het lichamelijke (de Zon en het slangmens Rupé op Gaino) verliest de mens het 'blijvende leven' (de huid van de Zon) en moet zich redden met de wapens, die echter niet gebruikt mogen worden (verboden op doodstraf - Gaymé) binnen de eigen clan. Het kwaad moet wel bestreden, maar niet vernietigd (Yogoi).

Er wordt niet gesproken over een 'boos worden' van de Zon wanneer de mens zijn bevel Rupé te verjagen niet opvolgt; het niet te pakken krijgen van de huid is zelf de straf; de Zon blijft de mens helpen in de nieuwe situatie om zelf op te komen voor zijn sterfelijk leven en daartoe werpt de Zon de wapens af.

De onsterfelijkheid, het herleven in een nieuwe vorm (huid) ontglipt de mens individueel en gaat over op de aarde, de jaargetijden en de opeenvolgende generaties.

Bij het geestelijke (de Zon en Aw met Bakuï-in-wu) gaat het om het al of niet opbrengen van de 'levensmoed' en het afwijzen van de incest (de tweeling had omgang), gezien de inteelt de dood is voor de bredere ontwikkeling. Yaëndé die dit verhaal met opvallende ernst vertelde, onthult hier wat voor hem het geheim is van het leven voor een Yahray: de volledige inzet ten aanzien van de hogere waarden van de Zon, met de aanvaarding van de pijn die dat kost. De hogere waarden zijn en blijven de basis voor hun levenspatroon.

Zon en Maan, dag en nacht, goed en kwaad behoren beide tot de werkelijkheid van het bestaan. Deze opvatting wordt vastgelegd in twee termen. Al wat echt is en daardoor het leven in stand houdt heet: 'het blijvende' (*magati*) en al wat bedrieglijk de schijn heeft goed te zijn, maar het leven bedreigt heet: 'het onechte' (*vagati*). De twee aspecten zijn steeds te onderscheiden. Zij zijn niet gelijkwaardig, maar feitelijk complementair.

De Zon werpt zijn huid af als teken om steeds met een nieuw uiterlijk door te blijven bestaan. De aarde (Rupé) bemachtigt (als een slang) deze gave en de mens wordt sterfelijk. Rupé mag niet worden vernietigd, anders zou de steeds nieuwe lente ophouden op te komen en de aarde zou het leven niet kunnen voortzetten. De Zon (Tapag) met zijn hoge eisen is 'abstract', blijft zonder lichamen contact, maar de aarde (Aw) komt in concrete daden in lichamen contact met alle consequenties van sterfelijkheid en het niet kunnen leven wanneer men alleen volgens de hooggestemde ideële eisen van de Zon moet handelen.

In dit milieu, bij dit volk ontdekken man en vrouw elkaar en daarbij blijkt dat hun verhouding niet mag steunen op hun dierlijke instincten (varkens en honden), maar moet voortkomen uit een individuele keuze (de passende armband). Ieder geslacht heeft een bijdrage aan te bieden; de mannen: de opsiering, de bijlen, de bogen, de regelingen . . . en de vrouwen: de schorten, de armbanden, de sago-engerlingen, zij maken de weg gereed. Dit zijn de beelden van hun taken. De nieuwe keuze roept de tegenstand op van de verlaten vrouwen (zij laten de grond omhoog komen).

Na aankomst wordt de keuze bevestigd, worden de vrouwen gezuiverd. De varkensmannen in hun dorp worden wild van de lijflucht van de ware mannen; zij worden door de broer verdreven. De huwelijken zijn vruchtbaar, het nageslacht verdeelt zich over het land. Dan gaat men naar Gaino, de heuvel waar de Zon zijn huid eerst en de wapens daarna afwerpt.

De ontdekking van de ware man geschiedt door Taémenu aan zijn bekwaamheid te jagen. De vrouw heeft er veel voor over hem te bemachtigen. Zij schaakt hem zoals eens Mato de man Menegub losmaakte van zijn vrouwen. De dochters, ofschoon zij omgang hadden met de 'ware man', worden niet de echtgenotes en worden weer 'honden'.

De ontdekking dat de ware vrouw geen 'hond' is en de ware man geen 'varken' - de ontdekking dat de echte mens geen dier is - sprak reeds uit het verhaal van Ayré, die waarschuwt de stenen bijl niet te gebruiken na de jacht, maar te wachten totdat 'de reuk van het varkensvlees' eerst is verdwenen. Hij zegt: 'Ook wanneer je een krokodil hebt gedood, neem je de bijl niet mee.' Als men met dieren in contact is geweest, d.i. zich in het dierenrijk heeft begeven, moet je daar afstand van nemen vóórdat je als mens gaat handelen. Bij de omgang met de ware vrouw moet eerst haar schaamdeel worden gezuiverd, want haar man was voordien een varken.

De helpende broer eist erkenning (aan te roepen). De vrouwen halen de mannen binnen, kiezen (Yagandi) en de vrouw gaat op de man af (Taémenu) en maakt hem los van zijn eigen vrouwen, maar de mannen beslissen of de keuze wordt erkend, ook na een fait accompli.

In deze situatie ontdekten man en vrouw elkaar als partners van een hoger gehalte dan honden en varkens. Zij werden de echte mensen (*Yahray-re*) voor elkaar: de man gekozen als de jager, de vrouw gekozen als de verzorgende. Hun intiem verband echter, zocht een aanvullende verbondenheid in de partnerruil van twee mannen die hun zuster aan elkaar tot vrouw gaven.³ Dit verband vereiste exogamie en zag incest als het grootste kwaad.⁴

Tot dusver vertelden de Yahray enerzijds hoe zij hun levensmilieu zagen: de eenheid van het uitspannel met de aarde, en anderzijds hoe zij op een bepaald moment dat milieu binnenkwamen. Ofschoon afkomstig van dezelfde informanten, zijn er toch twee soorten verhalen.

De oude verhalen (*magaé-kèri*) over hemel en aarde staan 'buiten de tijd'. Dat wat er was werd geordend, bestaat zo nog en zal zo blijven (de vloedgolf, de aardbeving, de Zon en de Maan, het vuur, de sago, de vis, de slang en de kikker). Zo is het nu eenmaal. Het is het 'blijvende', *magati*. Die gang van zaken heeft de Yahray ervaren en in beelden vastgelegd en doorgegeven. Er is opkomst, hoogtepunt, verdwijnen en weer verschijnen bij hemellichamen, bij planten, bij dieren en evenzo bij mensen, en dat per etmaal, per jaar, en per generatie. Er zijn waarden en normen, waarnaar dient te worden geleefd.

De nieuwe verhalen over hun komst echter (*kèri*) staan 'in de tijd'. Een heel bepaalde figuur verschijnt met een uitgesproken doel, hij vaart rond in een geografisch bepaald land en dankzij een betere uitrusting aan kennis en techniek krijgt het leven van elke dag nieuwe mogelijkheden, nieuwe vormen van bestaan. De bijl is er, de sagoboom wordt 'gekapt', het huis krijgt een beter dak en betere wanden, de vissen komen naar de fuiken, de man verdient zijn vrouw. Hij regelt het patroon voor het zelfbehoud van de gemeenschap, hij staat aan het begin van een eigen tijd. De geschiedenis vangt aan (lineair).

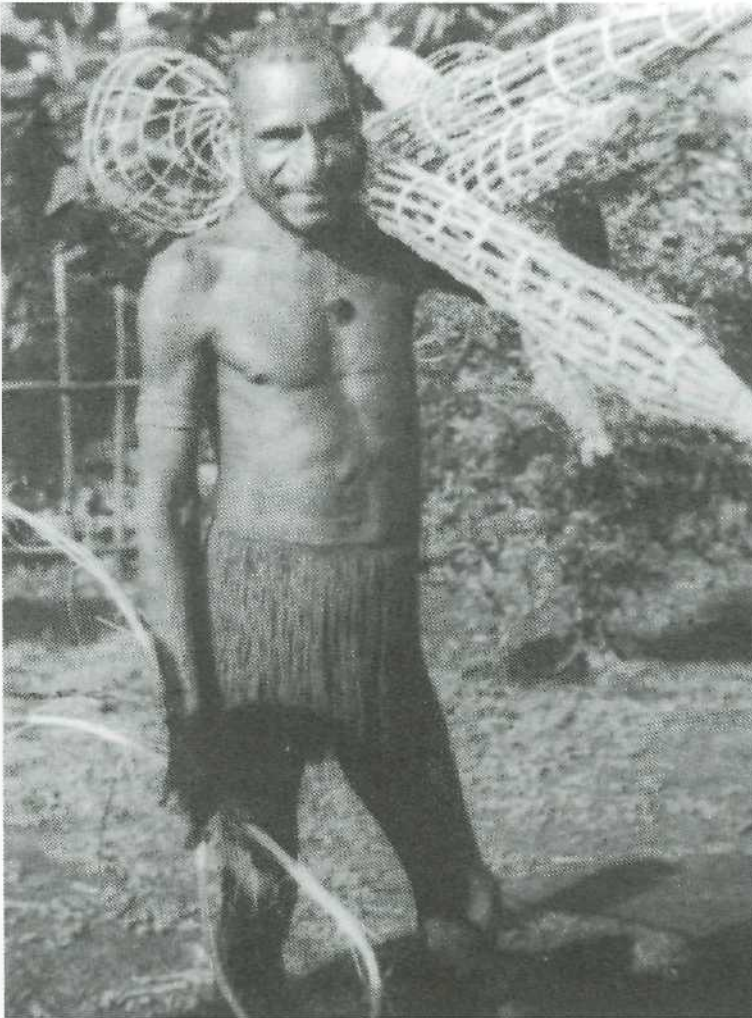
Beide typen verhalen steunen op dezelfde grondprincipen: wat van jou komt, is van jou; wie er gebruik van maakt, heeft dat te erkennen. De sterkste (de Zon aan de hemel en de sterkste mens als zijn plaatsvervanger op aarde) bewaakt het bestel, een bestel dat goed en kwaad omvat, licht om te benutten, donkerte om te overwinnen, moed om zo te zijn, tezamen en individueel.

De vormgeving van hun ervaring benut 'beelden' en zij komen tot het onderscheid tussen wat

werkelijk is (*magati*) en wat schijn is (*yagati*). Zij kennen graden van reflectie en graden van zelfbesef, zij bezitten een terugblik op het verleden en een kijk op de toekomst. Men laat zich leiden door wat er al is en men wil maken wat er ook kan zijn. Er is een beleving van het tijdloze en een van de eigen tijd, de waarden intuïtief ervarend en intelligent verwerkend.

Uit de wijze waarop Raramuy, Yabagaé en Yaëndé dit vertellen, blijkt dat deze verhalen ook in hun tijd nog levend waren en dat zij nog steeds een uitbeelding zijn van hún opvatting over het ontstaan en de vormgeving van de wereld.⁵

Deze eerste vier hoofdstukken vormen een eenheid. Zij spreken over het ontstaan en de ordening van de wereld, de aanleg en de verbreiding van het voedsel en de overgang van het regeneratieproces van het milieu en dat van de mens.



*Man met
visfuiken.*

V Gemeenschap en Individu I

Verbanden tot groepen

De verbondenheid van de Yahray, de dualiteitsbeleving (hemel/aarde, zon/maan, dag/nacht, land/zee, droge/natte tijd, bos/moeras, vlees/vis, sago/klapper, banaan/aardvrucht, lichaam/ziel, buitenste/binnenste)¹, wordt door hen ervaren zowel voor zichzelf als voor het lidmaatschap van een groepering om het leven te behouden en door te geven in wederkerig gedrag van delen en vergelden.

De leden beschouwen zich primair als de afstammelingen van eenzelfde voorvader of oermoeder. De namen van de groepen eindigen op *-imu* of *-èmu* dat grootouder betekent. Feitelijk zijn in deze groepen de restanten van uitgemoorde groeperingen opgenomen. De naam van de eigen groep wordt op het moment dat de vijand wordt neergestoken, uitgeschreeuwd (Araoèmu-ah).²

Bepaalde groepen vormen in een tweedeling een nederzetting, een dorp (*buwag*), terwijl de groepen bovendien eigen vestigingen onderhouden bij hun sagobezittingen, waar zij ook steeds in mannen- en vrouwen-huizen bijeen wonen. De dorpen zijn omringd met hagen van struikgewas, de groepsnederzettingen bestaan alleen uit een verzameling bivakken.³

Elke groep is opgedeeld in units van bloedverwantschap via de vader (*é-gari*) of via de moeder (*wu-gari*). Het zijn de grondbezittingen van de vader en die van de moeder, die in principe aan de kinderen toekomen. Maar bij zijn huwelijk kiest de zoon voor welke gronden hij zal gaan opkomen, dit is: zijn vader of zijn moeder, of de familie van zijn vrouw volgen. Een vrouw volgt haar man, maar behoudt ook rechten op de gronden van haar eigen vader of moeder. In geval van nood kan een man kiezen voor de bezittingen van een vriend.

Deze rechten op gronden⁴ betreffen delen van bosgebied, sagomoerassen en viswaters. Een 'Babaé' legde eens een nieuw stuk land open en is daar nog aanwezig. Zijn nakomelingen - een bepaalde *imu* en de *gari's* daarvan - beschouwen zich overeenkomstig de stamboom als de rechtmatige bezitters.⁵ Zij bepalen de bezitsrechten, de gebruiksrechten en, eventueel, een vruchtgebruik van een buitenstaander. Het erfrecht geldt gelijkelijk voor echte en aangenomen kinderen, voor meisjes zowel als voor jongens. Het bezitsrecht is een bijvend recht, maar het gebruiksrecht is afhankelijk van de keuze van de man. Deze rechtsgronden kunnen verschillen ten aanzien van sago-arealen, jachtgebieden en viswaters, met het gevolg dat op een bepaalde plaats de één aanwezig is om dit recht en een ander om reden van een ander recht. Dat kan een gecompliceerde situatie opleveren als de basis voor een eenheid van belangen of een basis voor onderlinge strijd. Ieder - althans de leiders - weet of de ander terecht ergens rechten heeft en op welke titel. Zo ligt het in theorie.

Maar in de praktijk liggen de zaken anders. De reden is dat bij de Yahray de rechten feitelijk werden bepaald door de machtsituatie van de *imu's* en de *gari's* onderling. Dat betekende een andere rechtsorde, een orde op titel van 'in staat te zijn het feitelijk bezit te handhaven'. De rechten waren dan niet alleen in handen van de sterkste mannen volgens het aloude patroon, maar zo dat de sterksten ook hun recht maakten. Het kon zijn dat zij hun macht bewust

verplaatsten om met anderen een sterkere groep te vormen die een zwakkere groep uitmoordde om dat gebied onder zich te verdelen.

Intensiteit bij de onderlinge verbondenheid bereikt de Yahray door het ruilhuwelijkstelsel (*mendag*). Twee mannen schenken elkaar hun zuster, twee vrouwen staan hun broers toe zo te huwen. Of wellicht juist: twee vaders regelen voor hun zoon of dochter de verbintenis.

De verhouding tussen bloedverwanten en aanverwanten wordt onder woorden gebracht in de gebruikte terminologie.

In de *imu* en de *gari* worden de leden, de verwanten en de aanverwanten, met eigen termen aangesproken en besproken en dezelfde termen worden gebruikt bij de bloedverwanten via de vader of via de moeder. Zo zijn er grootvaders, grootmoeders, vaders, moeders, oudere broers, oudere zussen, jongere broers, jongere zussen, kinderen en kleinkinderen. De broers van vader of moeder heten 'vaders', de zussen van vader of moeder heten 'moeder'. Het woord voor broer of zus wordt toegepast op alle neven en nichten. Kinderen wordt gezegd bij alle kinderen. Het woord voor kleinkind evenzo. Hun persoonlijke naam kan worden gebruikt. Alle aanverwanten heten 'aanverwant' (*aröm*), en hun persoonlijke naam mag niet worden uitgesproken. De gehuwde vrouw echter gebruikt voor de ouders en broers van haar man de verwantschapstermen, maar voor de zusters van haar man heeft zij een aparte term (*nokon*) en dezen noemen haar ook zo. Zij noemt de kinderen van de broers of zusters van haar man 'kind', maar de man noemt de kinderen van zijn aanverwanten ook aanverwanten, geen 'kinderen' voor wie hij de verdediging op zich neemt. Alle termen kunnen een bredere betekenis krijgen (bij adoptie) en bepaalde andere relaties brengen eigen termen mee.

Verbanden tot instituties

Er is behalve de binding op basis van verwantschap en grondbezit, een verbondenheid vanuit het feit dat de mannen bijeen wonen in het mannenhuis (*wir-bor*) en de vrouwen in de vrouwenverblijven (*tay-bor*). Wie bij wie verblijft, wordt bij de mannen bepaald door het verloop van de historie met betrekking tot het samengaan of het uiteengaan van de groepen, terwijl dit voor de vrouwen wordt bepaald door de huwelijksregelingen. De vrouw komt in de familie van haar man wel als aanverwant, maar toch als dagelijkse gezel in de samenwerking met zijn moeders en zusters (*nokon*). De man ziet in de kinderen van de familie van zijn vrouw eerder de erfgenamen van de gronden waarmee zijn eigen kinderen te maken zullen krijgen (*aröm*). Bovendien zijn er de individuele verbanden: de vriendschap tussen twee mannen (*naröm*) en de samenwerking van degene die het slachtoffer doet vallen en degene die het snelt (*menagaé/nakaèri*).

Gezag

De Yahray kent nog een andere factor die de individuen bijeenhoudt, namelijk de factor van het gezag in de gemeenschappen, een gezag in drie vormen. Ten eerste het gezag dat steunt op 'kracht' van bepaalde personen die het bewijs daarvan hebben geleverd en dat wordt uitgeoefend via verwantschap, aanverwantschap en grondenrechten. Dit gezag is echter niet erfelijk; ieder moet zijn gezag opnieuw opbouwen. Binnen de *gari* hebben de ouders het gezag over de kinderen zolang dezen nog klein zijn en zolang zij een zeker respect behouden als zij volwassen zijn.

Binnen de *imu* heeft dat *gari*hoofd gezag, dat in de gevechten de meeste slachtoffers heeft gemaakt. Zo was dat in Képi voor de Araoèmu: Yaro (tien koppen), voor de Igimu: Yaëndé (negen koppen), terwijl bij de Kamahraimu Yabagaé als familiehoofd wel enige erkenning vond, maar niet het gezag van Yaro of Yaëndé bezat, want hij was wel op sneltocht geweest, maar was zonder succes teruggekeerd. De komst van het Binnenlands Bestuur had hem de kans ontnomen naam te maken. De Marapèmu had op het moment geen leider, en sloot zich bij de Kamahraimu aan.

Deze sterke mannen - *wir pogoy* genoemd - hebben de leiding bij de verdediging van de gronden en het laatste woord bij beslissingen. Zij bepalen het sluiten van vrede en de voorwaarden, namelijk het uitruilen van vrouwen of kinderen, de vrouwen voor huwelijken, de kinderen desgewenst om op te eten. Zij waken over het goed gebruik van de gronden en zij regelen het gebruik van die gronden ten dienste van de te vieren feesten.

Ten tweede kent de Yahray in het dorp ook gezag toe aan bepaalde mannen die om hun wijsheid werden benaderd wanneer de traditionele regels in het gedrang kwamen in de feitelijke situaties. Zij heten de '*akiag wir*', wijze mannen. *Akiag* is een uitspraak van een daartoe bevoegde als een in herinnering brengen van wat behoort of van een verbod (bijvoorbeeld: niet stelen), en het geven van de goede raad, dit als het bewaken van de erkende gebruiken (huwelijk, grondenrecht, snelfeesten)⁶. *Akiag* zijn evenzo: de beslissingen omtrent een verhuizing, een gezamenlijke jacht of visvangst, de aanleg van een koppensnelweg. Deze raadgeversfunctie wordt in bepaalde figuren een eigen ambt, maar kan ook door de *wir pogoy* zelf worden uitgeoefend.

Het leiderschap van de sterke man, *radé pogoy*, ging geleidelijk over op een jongere opvolger, die zich dat waardig toonde, maar het leiderschap van de wijze man, *akiag radé*, kwam bij een opvolger doordat de raadgever in zijn kring een opvolger koos, niet noodzakelijk de oudste, maar de beste 'zoon'. Deze werd door hem opgeleid en daarna publiek aangesteld.⁷

Ten derde raakt de uitoefening van macht en gezag aan het zichtbare en het onzichtbare bestaan van alle levenden, dit is aan mensen, aan schimmen en geesten. Er zijn in de dorpen personen die het contact verzorgen tussen de bewoners en hun zielen en ook het contact tussen de snellers en hun toekomstige slachtoffers, zij zijn de contactpersonen in kritische omstandigheden (*yobera-wir*zieners). Bij ziekten wordt verondersteld dat iemands levensgeest naar het bos is verdwenen en teruggevraagd of -gehaald kan worden. Vóór de sneltocht worden de levensgeesten van de krijgers en de te doden mensen bijeengebracht in een zakje dat de contactpersoon daarvoor bij zich heeft.⁸ Hij laat zich voor zijn diensten betalen. De *akiag* is 'betaald' doordat men doet wat hij zegt; de *radé pogoy* wordt 'betaald' door de ereteken die hij ontvangt.

Ook van sommige vrouwen wordt gezegd dat zij in vormen van gezag kunnen functioneren, maar er zijn daarvan in de teksten geen voorbeelden voorhanden.⁹ Al houden de '*wir pogoy*' rekening met elkaar, er is geen gezamenlijk 'beraadsorgaan'.

Bij de Yahray zijn voor de eenheid van de gemeenschap de bloedverwantschap, de rechten op bepaalde gronden en het gezag van leidende figuren van vitaal belang. Het hele bestel wordt gesanctioneerd vanuit de onderlinge waardering en de blijvende aanwezigheid van de *Babaé*,

de *Yagar*, de *Aburi*, de schimmen en de geheime krachten (*waw*) en dit alles onder het toezien-
oog van de Zon.

Door deze eenheid bevorderende krachten lijkt de verbondenheid enerzijds wel sterk te zijn, maar toch blijkt zij ook broos. Het land is dun bevolkt. Er zijn groepen die bijeen wonen van telkens 200 - 300 mensen, maar binnen die dorpen is er al de tweedeling van de *imu's* die zich zowel in vrede als in vijandschap kunnen opstellen en binnen de *imu's* geldt dit voor de *gari's*. Binnen de *gari's* wordt de leden de keuze gelaten tussen de vaderlijke of moederlijke bezittingen. Er is een krachtige wederkerigheid bij goed en bij kwaad, maar de verscheidenheid - de eigengereidheid - van het individuele gedrag laat enkel een informele discipline toe. Iedereen heeft alternatieve mogelijkheden, alternatieve rechtsgronden en iedereen wordt beoordeeld naar zijn persoonlijk gedrag en vindt in de eigen belangengroep de benodigde steun. Op zich moet elke daad wel verantwoord zijn, maar macht is sterker dan recht. Er leeft steeds de spanning tussen wie men vertrouwt en wie men op een afstand houdt. De verhoudingen zijn 'face to face relations' tegen de achtergrond van erkende algemene opvattingen.

De arbeidsverdeling

De werkverdeling in het dagelijkse leven toont de samenwerking aan die van iedere sekse een bijdrage vraagt.¹⁰

De mannen bouwen de behuizing, maken de werktuigen voor de sagowinning, hakken de prauwen, jagen en vissen, planten tabak en wati, en zij vervaardigen de waterkokers, speren, schilden, snelhoorns en trommen. Zij nemen de jongens op in hun huis, zij vechten, snellen, roosteren de koppen, en zij maken de eretekenen, hun opsieringen, de rouwtekens, de lijk-schraag. De leiders bevrijden de rouwdragenden, initiëren de kinderen en de jongelui, bevestigen de huwelijken, kennen de eretekenen toe, leggen de band tussen de kopeigenaren en de kaakbezitters en worden als de 'oude Zon' gehuldigd.

De vrouwen zorgen voor de slaapmatten, de draagzakken, de bereiding en verdeling van het voedsel, kloppen sago, vangen vis, verzamelen planten en fokken de varkens. Zij verzorgen de kleine kinderen en de meisjes, maken hun schaamband, hun rok, hun opsieringen, hun rouwtekens en nemen deel aan de feestvieringen en aan de gevechten in het eigen dorp, en vergezellen de mannen op de verre sneltochten. Mannen gaan gezamenlijk op varkensjacht, mannen en vrouwen vangen samen vis met visvergif. Samen verzamelen zij de sago-engerlingen. Mannen en vrouwen benutten geneesmiddelen of geheime machten; vrouwen komen bij het Grote Feest in het mannenhuis, mannen komen bij hun vrouw in het vrouwenverblijf bij ziekte en sterven.

Opvallend is dat men wel samen voedsel verzamelt, verdeelt en ieder bedenkt, maar dat men het niet gezellig samen opeet. Ieder nuttigt zijn portie ergens apart. De werkelijkheid van iemands lidmaatschap wordt bepaald door zijn of haar persoonlijke prestatie. De keuze en zelfs de verandering van keuze, wordt iedereen kritisch gegund. Men kijkt of men het waarmaakt.

De leden

Het sterke zelfbewustzijn van het individu komt tot uitdrukking in het zinnenetje: '*Anok kéame*' (ik ben er), waarin taalkundig onderwerp en gezegde niet accorderen. De juiste vorm zou zijn:

'Anok ogorame' (ik ben er). *Kéame* zou betekenen: 'hij is er'. De uitdrukking kan daarom worden vertaald: ik - hij is er. Wanneer iemand wordt gezocht na een gevecht, laat de gezochte horen: 'Anok kéame'. Een aanvoerder zegt op het strijdtoneel: 'Anok kéame, ragap mateba' (ik ben aanwezig, wees niet bang). In die omstandigheden distantieert hij zich van zijn persoon en verwijst naar zijn positie.

Deze persoonlijke inzet komt tot uiting bij de Yahray niet alleen in zijn keuze van de groep, maar daarbinnen in zijn keuze van een bepaalde groep vrienden. Twee jongemannen kunnen elkaar van een staaf sago doen eten en de eigen naam ter beschikking stellen van het kind van de ander (naamgenoot: *ndayin*). Later spreken zij elkaar aan met '*naröm*'. Na de sneltocht¹¹ kan de eerste steker die de kop bezit, de kaak van die kop afgeven aan een medesteker die erom vraagt. Deze erkenning van de samenwerking maakt de twee mannen tot de kopbezitter (*ménagaté*) en de kaakbezitter (*nakaèri*) en dit verband is zo sterk dat hun kinderen niet met elkaar mogen huwen. Telkens is er die 'dualiteit', die bij de Yahray zo sterk leeft.

Het is goed zich te realiseren dat het gemeenschappelijke en het individuele leven bij de Yahray voortdurend sterk aan verandering onderhevig zijn. Men leeft kort (\pm 35 jaar), de kindersterfte is hoog. In de onderlinge gevechten vallen telkens dorpsgenoten. Bij de veranderde omstandigheden is de keuze voor de bepaalde groep soms niet te handhaven. Kort gezegd: het eigen spel van de individuen en de gevolgen van de omstandigheden, beheersen het dagelijks bestaan.

Het zal in het vervolg duidelijk worden dat èn de gemeenschap èn het individu strijdvaardig leven en dat de beleving in denken, voelen en willen fel tot uiting wordt gebracht, wanneer dit levendig bewuste beelden en sterke herinneringen betreft aan gebeurtenissen die voor hen relevant zijn, zodat de vitaliteit daarvan behouden blijft. Naast hun levensmotivatie '*magati-èr*' (om te blijven) vermelden zij: '*yamé-èr*' (om te vieren) en dat laatste is afhankelijk van ieders persoonlijke inzet.

In het milieu

De intensiteit waarmee de Yahray leeft, klinkt door in hun beschrijving van het milieu, die steunt op levendige herinneringsbeelden.

Ziet men in een dorp de dagelijkse gang van zaken aan, dan geeft dit de indruk dat verzamelers en jagers volop bezig zijn hun levensonderhoud te verzorgen, hetzij vissend in de naaste omgeving, hetzij jagend in de bossen van de buurt. Vrouwen doen het werk graag samen met naaste verwanten, mannen gaan er liever alleen op uit. Tegen de avond heeft in het dorp de verdeling van de opbrengst plaats.

Maar er is meer. Men weet dat de sago werd gezaaid door de Zon, door Mato, door Météogom, dat kikkers de vruchtjes verspreiden en gifslangen misbruik straffen. Vóór het losbranden van de boom (nu vóór het hakken) wordt de aarde eerst toegesproken: 'Rode aarde geef mij'.¹² Sago is het hoofdvoedsel: het bindt de echtgenoten, ouders en kinderen, verwanten en aanverwanten. De aanbidding van een staaf sago door een meisje aan een jongen en door de jongen hand over hand aangenomen, is de totstandkoming van een huwelijk 'terwijl de Zon erop toeziet'.

De boom kan ook worden benut als kweekplaats voor de engerlingen van de sagoboktor, het feesteten, dat met zang en dans wordt omringd.

Merkwaardig is dat de Yahray geen sago aanplanten.¹³ Is een streek leeggegeten, dan verhuizen zij naar een onbewoond gebied of naar een gebied waarvan zij de bevolking hebben uitgeroeid.

Zo weet men dat de vissen in de watervlakten er niet zomaar zijn, maar gegeven worden door de *Babaé*: Uinagi, Météogom en Bagarôm. Yaanda, dorpshoofd van Dagimon, sprak bij het nakijken van zijn fuiken de Zon aan en maakte zijn misnoegen bekend, toen de opbrengst gering was.¹⁴ Na een gezamenlijke visvangst met visvergif, sprak Yaëndé eerst de Zon aan: 'Zon, maak het in orde' en daarna de verdoofde vissen: 'Ligt niet met de buik naar boven, gaat voorover liggen slapen.' De betekenis van vis kwam ook naar voren in een hartstochtelijke zucht van de leider Yabagaé nadat hij eens achter elkaar zeventwintig namen van vissoorten had opgenoemd en zei: 'Moge er toch altijd vis blijven.'¹⁵

Het 'heelal' heeft de zorg voor de gemeenschap van de leden.

De jacht is vanzelfsprekend afhankelijk van de boog en de pijl. Neyagaé van Mandaw zei dat men bamboe- of palmhout neemt.

Na ruw bekapt te zijn wordt de boog eerst met gras omwonden en enige tijd in het mannenhuis onder het bladerendak bewaard. De boog mag niet in het daglicht komen. De afval, die bij het eerste bekappen vrijkomt, mag niet in het bos achterblijven, maar moet worden meegenomen naar huis en verbrand. Op zekere dag wordt de boog voor de dag gehaald en ingewreven, gewreven met een blad dat de mens zelf heeft gekweekt en dat ook bij ziekte wordt gerookt. Daarbij spreekt men de volgende formule uit: "Dit is het rori-blad, schiet niet mis. Ga recht op het wild af, jij moet het goed raken."

De man zit op een boomstronk en heeft de boog tussen de knieën overeind staan. Vervolgens wordt de boog ingewreven met *ramagadip*-blad, onder het uitspreken van de woorden: "De boog moge zwaar zijn, bij het schieten moge hij echt goed zijn, ik zal niet misschieten." Daarna wordt hij nog eens met *monombak*-blad afgewreven, waarbij dezelfde formule wordt gebruikt. Tenslotte wordt de punt in de bloedende wonde van een geschoten varken gedoopt en op de punt wordt een stukje vlees gestoken, waarbij men zegt: "Jij moogt niet missen, integendeel, jij moet het wild raken."

Op de vraag hoe die bladeren invloed konden uitoefenen op de boog, kwam het antwoord: 'Het gaat niet om de bladeren, maar de boog krijgt kracht over de varkens die deze bladeren graag eten, daar worden zij dik van.'

Yabaimu voegt hieraan toe:

De jager zelf kan zijn voorhoofd insmeren met *dogowk-rara* en zal deze streep voelen jeuken en dan een boombeertje opmerken. Of: hij smeert de boog of de pijl in met boskip-medicijn en zal een boskip schieten.

Neyagaé liet horen dat een man zijn boog als een geest (*Bana-apinden*) of als een mens beschouwt. Hij zei:

In huis is een boog alleen maar een boog. Brengt men hem naar het bos, dan zegt de boog: "Waarom, vader, gooi je mij zomaar op de grond? Jij zult niets vangen." Wanneer de man een varken ziet, zegt hij tot zijn boog: "Jij moet goed mikken, wees niet bang, kijk naar binnen, kijk niet naar rechts of links."

Bovenaan de boog hangt de nagel van de teen van een kasuaris die bij het lopen door de bossen tegen de boog aantikt om de schimmen op afstand te houden. Aan iemand die op jacht is, mag men niets vragen. Hij antwoordt ook niets. Een man van Toba voegde hier nog aantoe dat degene die op jacht is terwijl in de nederzetting iemand is gestorven, wel een beest kan schieten, maar dit sterft niet en loopt gewoon weg. Wie een varken schiet, maakt op zijn borst rond de tepel een kringetje met leem en komt zo naar het dorp. Iedereen ziet dit en zij weten dat hij de mensen komt waarschuwen om het varken op te halen.

Yabaimu vertelt het volgende verhaaltje om de oorsprong van de goede boog aan te geven, waarvan de kwaliteit gepersonifieerd wordt in de *Uwaé*-figuur.

Een man, die maar geen boskippen en varkens geschoten kon krijgen, sprak: "Laat ik eerst sagolarven ophalen. Ik heb gezien dat de kinderen van Uwaé (palmboom) aan het dansen waren." De volgende dag haalde hij de sagolarven op. Hij mocht deze zelf niet in het sago-moeras opeten, want zij waren voor Uwaé. Toen hij voor Uwaé stond, daalde 's nachts Uwaé uit de krakende boom en sprak tot de hopeloze man: "Wat ben jij voor een man, waar kom je



De in het zand uitgetekende landkaart. (Zie noot 4 van dit hoofdstuk)

voor?" Hij antwoordde: "Ik heb een boog nodig, geef mij een boog." Uwaé zei, om van hem af te zijn: "Ik heb geen boog." Maar de man zei: "Ik heb je gezien, met een draagzak vol vlees op je rug ben je de boom in geklommen. Ik heb het zelf gezien." Uwaé wilde de boog niet aanstonds geven, omdat het een goede boog was. Maar de man bleef maar staan, zeggend: "Grootvader, je moet hem mij geven, ik krijg maar geen boskippen, kasuarissen, of varkens geschoten, mijn boog is niets waard." Uwaé klom in de boom, haalde een boog, liet de man hem van alle kanten bekijken en sprak: "Wil je deze soms meenemen?" Hij antwoordde: "Grootvader, deze niet, die jij daar vast hebt, dat is een uitstekende boog." Uwaé schonk hem die, en gaf hem een hulpmiddeltje voor kasuarissen en varkens. Hij zei: "Dit is een middeltje voor boskippen, je moet het onder de pijl in de schacht doen; dit is een middeltje voor varkens en dit voor boombeertjes, je moet het op je voorhoofd smeren. Laten anderen zich maar houden aan het vis-vleesverbod, ga jij maar naar de landstreek die je verkiest, of evengoed, vaar waarheen je wilt, je zult allerlei gedierte schieten, boskippen, kasuarissen, varkens, boombeertjes en wat al niet."¹⁶

Tambim vertelde in zijn Maanverhaal reeds dat hij varkens schoot van achter een schutting. Men bezit ook de varkensval. In de varkensval wordt bij de daarin klaargelegde sago, soms de houtsoort *bagaé* gelegd; ofwel men mengt de sago met het blad *kit*. Ook werd vermeld dat bij een varkensval of bij een borstwering bepaalde *Babaé*-figuren als *Tépakud* en *Goyöm* werden aangeroepen. Een formule luidde: 'Udia, jij hebt voor mij de val gemaakt, jij hebt de borstwering opgericht, Yoati, jij hebt de honden afgericht.' Verteld werd dat de Yahray menen dat bepaalde vogels hen 's morgens vroeg komen vertellen dat er iets in de val gevangen zit. Al deze voorzorgen sluiten niet uit dat iemand door een wild varken wordt aangevallen. Toen een man in *Képi* daardoor stierf, gaf de oude Tambim aan het graf luidop de raad: 'Gooi altijd eerst een hout naar het varken; wil het aanvallen, vlucht dan. Probeer het niet te doden. Zulk een varken heeft *waw*.' Om de jachthonden heet te maken, blaast men as van het *rori*-blad in hun neusgaten, met behulp van een schelpje. Ook stopt men de honden tabak in de bek, terwijl iedere man nog zijn hondenmedicijn bezit.¹⁷

Het lijkt zo voor de hand te liggen dat in het water bij het dorp grotere en kleinere prauwen te vinden zijn, de uitgeholde boomstammen. Ayré deed reeds voor hoe zij met de stenen bijl prauwen konden hakken en de mensen zeiden: 'Vroeger gebruikten wij vlotten, wij gebruikten vaartuigen gemaakt van schors van de sagoboom; nu heeft hij ons iets nieuws geleerd.'

Maar voor de Yahray zelf is een prauw een kostbaar bezit. Het maken alleen al - eerst in het bos, later bij het dorp - is vakwerk. Bovendien komt er '*rara*' aan te pas. Bezitsrechten geven de geheime macht (*waw*) om onrechtmatig gebruik te voorkomen. Men kan op de plecht een gespleten stokje plaatsen met wat kasuarishaar daarin. Vrouwen zouden vrezes te horen te krijgen: 'Je schaamhaar is als dat van een kasuaris.' Iedereen kan worden afgeschrikt door bij of op de prauw een verbodsteken te plaatsen: een strowis, waarover de eigenaar de formule sprak: 'Als iemand steelsgewijze wegvaart, zonder je later terug te leggen, dan is het een dief, sla goed toe; als ik zelf kom, is er mijn lijflucht, ikzelf ben er dan.' Bekent de schuldige zijn foutief gebruik, dan kan de eigenaar hem van de '*waw*' bevrijden, door hem af te slaan met een geneeskrachtige plant. Hij zegt: 'Eruit, ik heb je bevrijd.'¹⁸

Natuurlijk zijn er wapens: speren, schilden voor de strijd, snelhoorns bij dreigend gevaar, maar er zijn geen mededelingen dat het welslagen in de strijd of de efficiëntie van de bewapening

worden versterkt door *rara* of *waw*. Men spreekt deze toe alsof men de eigen bezieling aan het wapen wil opdringen. Man en wapen vormen een dualiteit. Alleen de plaatselijke *Babaé* kan zich vertonen en hulp bieden.

Die sfeer van het gebruik van de hulpmiddelen wordt getekend in het verhaal over de zin van het trommen dat alle feestelijk gebeuren begeleidt.

Gaymé stierf en was in de prauw op de stellage gelegd. Agamé, zijn oudere broer, sloeg op de trom. Gaymé zei: "Voor wie huil je?" Gaymé keerde terug naar de nederzetting en zei: "Ik leef, voor wie huilen jullie?" Hij gaf aardappelen, knolgewassen en bananen. Hij laadde voedsel in de prauw, allerlei soorten voedsel. Hij bracht *oara-banggé* (komkommers).¹⁹ Daarop stapte hij in de prauw. Op de trom slaande, begeleidde hij de overledenen. Hij verliet Wown. Almaar sloeg hij op de trom. Hij liet de hond-vrouwen achter. Hij ging Yapegaro, Hammangair, Goiya, Remé, Gogoyamön en Ima voorbij. Hij roeide over de zee en kwam toen terug. De mensen die hij begeleidde, keerden terug naar Wown. De dodenstellage was afgebroken.²⁰

Die sfeer wordt nog versterkt door het feit dat de hulpmiddelen kunnen worden versierd met simpel houtsnijwerk. Maar het gelukte niet hen de betekenis van de figuren te laten uitleggen. Men kon er bijvoorbeeld de 'jaarvogel' in zien, gebogen lijnen werden vergeleken met het vrouwelijke schaamdeel of met bepaalde planten. De patronen op de schilden lijken op de motieven die men op Asmat schilden aantreft. Eenmaal hoorde ik van Yabaimu dat men de betekenis van de figuur kende als de bidsprinkhaan: na de geslachtelijke omgang vreet het vrouwtje het mannetje leeg en dat betekende (mijns inziens) dat de ouders zich moeten opofferen voor hun kinderen.

Zij die deze versieringen weten te maken, zijn in elk dorp met name bekend, maar hun bekwaamheid geeft hen verder geen invloed op het dagelijkse leven. De één kan dit beter, de ander dat. Hetzelfde geldt voor de zang en de dans. Er worden dames genoemd die teksten maakten; er zijn voorzangers bij de mannen en bij de vrouwen. Men waardeert hun speciale begaafdheid.

Zang en dans

Zang en dans zijn tezamen wel de duidelijkste expressie van de onderlinge verbondenheid, omdat zij het feestkarakter oproepen waarin deze verbondenheid in een viering tot uitdrukking komt. In de teksten spreekt enerzijds het gemeenschapsbesef en anderzijds de aandacht voor het eigene van personen en zaken. Personen worden aangesproken met de bijnaam die de gemeenschap hen geeft, de zogenaamde '*pidog*' en hun daden of eigenschappen worden met een scherpe opmerkingsgave naar voren gehaald, soms om geprezen, soms om bespot te worden.

Yapomené, voorzanger te Képi, zingt o.a.²¹:

Igi, jullie vader, Yapinéamu, werpt het roeispaanwater op.

Hij werpt het omhoog naar de steltwortelvezels.

Naar hen die vrucht dragers zijn, werpt hij het roeispaanwater op.

Temegair, jullie vader, Gaingaymu, werpt wat van de roeiriem vloeit, op.

Hij werpt het omhoog naar de luchtwortelvezels.

Naar hen die vrucht dragen, werpt hij wat van de roeiriem vloeit, omhoog.

Igi/Temegair zijn de zangnamen (*pidog*) voor een leider van de Igitu clan en gezegd wordt dat deze zich speels gedraagt. De tekst kan ook een erotische zin bezitten, wanneer de roeispaan een symbool is voor het mannelijk lid en 'hen die vrucht dragen' een aanduiding is van vrouwen.

Op de hoge oever laat ons blijven, op de heuvelwaterkant laat ons blijven.
Igi, jullie oudere broer lacht verbaasd, Maper lacht verbaasd.
Temegair, jullie oudere broer lacht verbaasd, Naékiröp lacht verbaasd.
Van de bron komt het water naar beneden; van de oorsprong komt het water naar beneden.
De schim brengt er beweging in, hij heeft zijn roeispaan genomen, de schim brengt er beweging in.
Jongere broer, de ware boog wijst er met zijn hand naar;
Momi, de ware boog wijst er met de hand naar.
Nakomer, de echte boog wijst er met zijn hand naar;
Kumait, de echte boog wijst er met de hand naar.

Maper met Igi-Temegair als zangnaam verbaast zich over de stroming in het water. Hij ziet daarin een schim aan het werk.²²

Op de oever Mokuy laat ons blijven, op de oever Gopoti laat ons blijven.
De biezenmat van Gayagimu slaat keer op keer tegen de grond.
Op de oever Waya laat ons blijven, op de oever Gapebi laat ons blijven.
De vezelmat van Kamoimu klapt keer op keer tegen de grond.
De mensen zeiden: Wij met die van het water, zijn er op uit op deze mooie ochtend en lachen elkander toe.
De aanwezigen zeiden: Wij met die van de vis, gaan er in om op deze mooie morgen elkander toe te lachen.
Wij zullen bij elkander kruipen als de kreeftjes aan de wortels van de bamboe, aan de wortels van de bamboe.
Wij zullen bij elkander kruipen als de gamalen aan de wortels van de *timbog*, aan de wortels van de *timbog*.

Deze gezangen worden uitgevoerd terwijl de voorzangers deze aanheffen met de trom in de hand en de deelnemers aan de dans met de speer in de hand rondom hem heen cirkelen en aan het slot van een zang deze speren in de grond doen neerkomen, klapperend met de knieën.

De zangen worden door twee verschillende partijen gezongen, waarvan er een uitsluitend om en om lang aangehouden tonen zingt, waartegen een andere partij een beweeglijker melodie laat horen, die alle tonen van de schaal gebruikt en gewoonlijk na enig op en neer gaan van de melodie ten slotte op de laagste toon unisono met die van de eerst genoemde partij uitkomt. Bovendien wordt de zang begeleid door tromslagen op streng regelmatige afstanden. De zang conformeert zich gewoonlijk pas langzamerhand, soms zelfs in het geheel niet aan dit ritme. De meerstemmigheid vertoont een twee-eenheid en ook de melodie en het tromritme doen dit. In beide gevallen is er enerzijds een vaste lijn en anderzijds een beweeglijk tegenspel. Uiteindelijk komt de meerstemmige melodie tot een unisono slot en worden zang en trommelslag besloten met een gezamenlijke yell.

Na alles wat is gezegd over de vele vormen van twee-eenheid bij de Yahray is het verrassend dit terug te vinden in de zang en het ritme.²³

VI Gemeenschap en Individu II

Verbondenheid geldt voor de Yahray niet enkel ten aanzien van de gewone, maar evenzeer ten aanzien van de bijzondere en de geheime krachten.

Bij de omgang met de 'dingen' spreekt de Yahray van de buitenkant en de binnenkant. Aan dat binnenste wordt de kracht toegekend waardoor iets leeft en leven betekent: opkomst - hoogtepunt - dalen - ondergang - en weer opkomen. Dat doen Zon en Maan, dat geschiedt in de jaargetijden, in de generaties van planten, dieren, mensen. Sterven is voor hen voortleven in een andere gedaante. Planten behouden hun '*rara*' (hun genezende of dodende kracht), dieren behouden de gestalte waarin de '*bana*' (de bos- en watergeesten) zich kunnen vertonen, bij de mens heet de recent gestorvene '*idöm*' (schim) en bij de gesnelde '*togoya*'. Al deze figuren worden gedacht in hun geheimzinnigheid hun '*waw*' te bezitten.

De overgang van schijnbaar dood naar blijkbaar mogelijk plotseling actief worden, komt tot uitdrukking in een mededeling van Yabaimu':

Wanneer kinderen naar het bos gaan, zeggen wij tegen hen: "Jullie mogen niet op een '*bogonomodöm*' slaan², anders gaan jullie dood. Eens, lang geleden, sloeg Okaat, de zoon van Inemom, op een *bogonomodöm* toen hij nog een kleine jongen was. En hij stierf. Als jullie een *bogonomodöm* zien, loop dan langs de kant, niet vlak erlangs. Deze *bogonomodöm* komt 's nachts overeind, als mens. En als het licht wordt, wordt hij weer een stuk hout. Als iemand je beveelt: "Sla de *bogonomodöm*" zeg dan: "Nee, mijn vader en mijn moeder hebben mij er alles van verteld, jij zou niet sterven, maar ik wel."

Evenzo staan bij elk dorp telkens drie staken in een driehoek bijeen en daartussen liggen bladeren, beenderen en veren opgestapeld als een verzameling jachttrofeeën, iets van de plaats, iets van de buit. Dit noemt men de '*gogo*', die iemand straffen die van het sago - of klapperbezit steelt, waarop tijdelijk, na de dood van de eigenaar, een plukverbod ligt.

De Yahray staan niet afstandelijk tegenover hun wereld. Zij zijn erin opgenomen en hebben telkens hun positie te bepalen ten aanzien van alle medebewoners van diezelfde gronden. Met name komen in hun verhalen de als *Babaé*, *Yagar*, *Idöm* en *Aburi* optredende wezens naar voren.

De *Babaé*

De *Babaé* werden besproken bij de totstandkoming van het levensmilieu.

Zij brachten of maakten iets nieuws. Ook de dorpsstichters heten *Babaé*. De *Babaé* kunnen in de gestalte van mens of dier de bewoners bijstaan of misdadigers straffen.

Yabagaé van Képi toonde mij bij het dorp Enem een vijvertje, waarin stokjes geplant stonden, de één met witte, de andere met rode klei besmeerd. Met deze stokjes liet de *Babaé* weten wanneer hij succesvol op sneltocht was geweest.

Yaanda van Dagimon vertelde dat hij eens een *Babaé* had ontmoet in de gestalte van een klein mannetje. Deze had hem aangesproken en hem gevraagd of hij iets eetbaars bij zich had. Yaanda bood hem een stuk vlees aan, maar met de bovenarm tegen de onderarm aangedrukt.

Zo kon men voelen dat de *Babaé* de arm naar zich toe trok. Deze vroeg of Yaanda niet iets rook. Yaanda zei: 'Ik ruik mensenbloed'. De *Babaé* verklaarde dat Yaanda weldra zou horen wat hij gedaan had. Een man bleek door een krokodil te zijn gedood en die man had op het feest een kasuaris-ei gestolen. Zo'n 'krokodil' werd bij een ander dorp verzorgd door een vrouw. Een *Babaé* kan zich ook aan een vrouw voordoen als haar echtgenoot. Als zij, ondanks beter te weten, omgang heeft, zal zij spoedig daarna sterven. De *Babaé*-figuren worden aangeduid met de titel '*pogura*' (de oude).

'Een *Babaé* ontmoet schimmen', verteld door een jongeman uit het dorp Wairu³:

Een *Babaé* van Emeté, Nadi geheten, vertrok van Gatiamön naar het dorp Hamanggan aan de Bapayrivier. Hij bleef er drie maanden. Er werd een koppenfeest gevierd. Na het feest keerde Nadi naar Emeté terug. Hij bracht vlees mee, zijn deel van het feest, dat hij in een draagzak aan zijn schouder droeg. Onderweg hield hij stil om sagolarven te halen. Hij hing de draagzak op en ook een mensendij die hij als zijn deel van het feest meedroeg. Terwijl hij de sagolarven losmaakte, hoorde hij dat de mensendij viel, omdat het touwtje was gesprongen. Hij herstelde het en hing de dij weer op. Hij ging door met sagolarven los te maken. De dij viel wederom. Hij nam nu touw van bamboeschors, bond dat aan de dij en hing die opnieuw op. Maar de dij viel wederom. Hij nam nu sterke rotan. Hij hing de dij op en zocht vlug sagolarven. Hij nam daarop de draagzak en de dij en bracht hen naar het dorp. Onderweg knapte de rotan nogmaals. Hij verving de rotan, hing de dij weer aan zijn schouder. Dit gebeuren herhaalde zich, totdat hij bij zijn dorp Gatiamön aankwam. Toen hij aankwam, bemerkte hij dat de mensen van Emeté reeds naar Kunda waren verhuisd. Er was nog een oude vrouw achtergebleven in een hoog huis. Nadi merkte haar niet op. Hij stak op elke vuurplaats een vuurtje aan en legde de dij op het mannenhuis. Na het invallen van de duisternis kwamen de zielen van de overledenen naderbij. Nadi verdeelde zelf het varkensvlees. Daarop antwoordde hij aan zichzelf: ik heb mijn deel reeds ontvangen. De schimmen waren buiten en luisterden. Het was nog niet lang donker, of de schimmen kwamen naderbij. Zij vroegen aan Nadi een deel van het vlees, terwijl hij ervan zat te eten. Nadi nam een stuk brandhout en sloeg er rechts en links mee in het rond. De schimmen vluchtten weg, schreeuwend als vliegende honden. Nadi ging het huis binnen en zij kwamen wederom naderbij en vroegen om vlees. Terwijl hij hen wederom wegjoeg, werd de mensendij een vallende ster, *kando*, Uyogot geheten. Hij joeg hen gedurende de nacht zo vaak weg, dat het brandhout in huis opraakte. Daarop verborg hij zich in een grote draagzak. De schimmen begonnen Nadi te zoeken. Zij roken hem. Hij verjoeg hen nog een keer met het laatste stuk brandhout. Deze keer joeg hij hen heel ver weg. Teruggekomen zag hij dat de dij al naar de top van de bamboestruiken was gesprongen en glinsterde als een vuurvonk. Nadi kroop in een klapperboom, die veel vruchten droeg. Hij verborg zich daar. Hij had ook de zak vlees naar boven meegenomen. Vanuit de klapper zag hij een schijnsel in de bamboe als van een lamp. De schimmen zochten overal. Zij roken zijn geur aan de klapperstam. De ene schim vroeg aan de anderen: "Wie durft erin te klimmen?" Een zei: "Ik durf het." Hij klom omhoog met zijn achterste naar boven. Nadi zat boven klaar met een noot. Toen de schim dichtbij gekomen was, gooide hij hem en de schim viel naar beneden. Zijn kameraden dachten dat het Nadi was die naar beneden viel. Zij sloegen hem tot hij dood was. Toen keken zij toe en zeiden: "Het is Nadi niet, het is onze vriend." Zij wierpen hem weg en hij werd een steen. Keer op keer klom er een naar boven om Nadi te vangen, maar iedere keer wierp Nadi met een vrucht, totdat er nog maar een enkele klapper over was. Toen de schim reeds vlakbij hem was, vond Nadi de oplossing. Hij smeerde zijn zaad op de bast van de klapper en sprak: "Klapper, jij moet mij helpen en in mijn plaats naar de rivier springen." Toen de klapper beneden kwam, sprong hij naar de rivier.

Toen het water zich liet horen, rende de schim naar de rivier, maar de klapper veranderde zich in een *Babaé* en ging het water binnen. Intussen kwam Nadi snel naar beneden en holde naar de rivier. Daar vond hij een prauw. Er lagen veel fuiken in de prauw en ook een roeispaan. Hij roeide tot aan de splitsing van de kali Emeté. De dij vloog weg als een vallende ster en kwam dichtbij hem neer. Nadi haalde een fuik op en Uyogot kroop in de fuik. Toen liet Nadi de fuik los. De vallende ster, *kando*, bleef in de fuik. Nadi roeide verder. Niet ver van daar vloog de vallende ster weer weg. Nadi lichtte een fuik op en de vallende ster ging erin . . . enzovoorts . . . enzovoorts.

Twee motieven spelen in dit verhaal door elkaar heen. Er wordt eerst een zekere verklaring gegeven van het verschijnsel van vallende sterren. Men doet voorkomen alsof er niet veel sterren zijn die vallen, maar dat het telkens een en dezelfde ster is die valt en weer wordt opgehangen, of die valt en in een fuik even uit het gezicht verdwijnt en dan weer opvliegt en valt.

Daarnaast staat het verhaal van de eenzame man, die vecht met zijn doodsangst. Uiteindelijk komt hij deze te boven, omdat hij denkt aan de kracht van zijn zaad. Niet alleen door moed te tonen, maar ook door nakomelingschap te verwekken, houdt men zichzelf (en de soort) in stand.

De Yagar

De *Yagar* kwamen toen het vuur diepe beddingen deed ontstaan en die beddingen binnenging, en zij staan algemeen bekend als de bosgeesten, die in de bronnen het water uit de grond duwen en ter plaatse mensen straffen die op hun grondbezit geslachtelijk verkeer hebben.

Tambim vertelt:

Oagai zag een *Yagar*, toen hij uit de grond tevoorschijn kwam. De *Yagar* had rode ogen, zijn hand was rood, zijn lippen rood en zijn huidharen waren lang.

De *Yagar* sprak tot Oagai: "Hier is sago, eet maar." Oagai antwoordde: "Nee, liever niet." De *Yagar* gaf aan Oagai een knolvrucht, *ra-togomi*, en ook een stronk van een bananenboom, een soort dat heel lang wordt. Wanneer deze vrucht draagt, geeft zij trossen en elke tros heeft vele vruchten, die bijzonder groot zijn omdat het *Yagar*-bananen zijn. Oagai zei tot Awenöm: "Ruilwager, plant jij die bananenstronk." De stronk werd groot en toen hij groot geworden was, begon hij vrucht te dragen, de trossen bogen door onder hun gewicht, werden groot en rijpten geel. Toen zij rijp waren geworden, sneed Awenöm ze af. De enorme bananentrossen vielen Awenöm op het lijf en hij stierf.

Oagai was een 'ziener' (*yerobera-radé*) in Képi en hij begaat niet de fout het aangeboden voedsel zelf te nuttigen, maar zoals blijkt is al wat uit de *Yagar* wereld voortkomt levensgevaarlijk.

Neyagaé van Mandaw (Nambéomön) vertelt:

Op zekere dag stond de man Gadag uit Képi achter de palissade om een varken te schieten. Het varken zei echter tegen hem: "Schiet niet", en opeens zag Gadag dat het een *Yagar* was. De *Yagar* was omgeven door een helder licht en hij bedreigde Gadag. Toen Gadag naar Képi terugrende, voelde hij hoe hij door een scherp stuk hout in zijn bovenbeen werd geraakt. Toen zei de *Yagar*: "Laat Yaro de wond openen. Jij zult mager worden, jij moet dan op deze plaats bij mij verblijven. In de nederzetting zou je sterven. Na twee maanden zul je hersteld zijn.

Ik zal je een medicijn geven, maar jij mag, zelfs als het donker is, geen vuur aansteken. In het donker moet je dan op jacht gaan en je zult in één nacht vijf varkens schieten.”

Er zijn meerdere *Yagar* verhalen. Mens en *Yagar* zijn als twee partijen, beiden grondbezitters die in concurrentie tegenover elkaar staan. Wanneer de *Yagar* misdadig optreedt kan er worden geprobeerd te onderhandelen, maar heeft dit niet het gewenste resultaat dan kan de mens de *Yagar* bestrijden en soms wint de mens en soms wint de *Yagar* (*yaganda*).

Oude mannen van Monana vertellen⁶:

Toen het kind van Yagikin vroeger al alleen ging vissen te Wendunapé, spraken de mensen af om, voordat het licht werd, te vertrekken om te gaan vissen, tezamen met nog twee andere dorpen aan de Waman. Zij vertrouwden het kind toe aan een oude vrouw. Het kind liep echter weg op zoek naar zijn vader en moeder. De oude vrouw had nog vele andere kinderen te bewaken. Toen het licht was geworden, kwam er een *yaganda* (grondgeest), Rakao genaamd, met zijn honden aan. Het kind dat op zoek was naar zijn vader, kwam de *yaganda* tegen die van gezicht op zijn vader leek. De *yaganda* zei: "Ik ben je vader." Hij ging op een hoger gelegen stuk grond een gat binnen. De oude moeder dacht dat het kind mee was gegaan met zijn vader en moeder. Het kind was tevreden bij de *yaganda*, die Rakao heette. Toen de zon begon te dalen, kwamen de mensen met veel vis terug. De vader en de moeder waren er gerust op, omdat zij meenden dat het kind bij de oude vrouw was. Zij gaven een draagzak vol vis aan de oude moeder, omdat zij op het kind had gepast. De mensen van de drie dorpen keerden terug. De oude vrouw verdeelde de vis. Zij zei: "Jullie kind is toch met jullie meegegaan; hier is het niet." De mensen van de drie dorpen begonnen te zoeken, lieten de vis bederven, maakten zich boos op de oude vrouw. Zij zochten totdat het donker was. De vader keerde naar de Waman terug om daar zijn zienersgave te gebruiken. Toen het donker was geworden, joeg Rakao de honden weg, zeggend: "Eet het voedsel van het kind niet op." De vader hoorde Rakao de naam van het kind noemen. Hij dacht: hij is bij hem. Hij zag de plaats, ging naar huis en vertelde dit aan zijn vrouw. De volgende morgen waren de drie dorpen het erover eens om naar de plaats van de *yaganda* te gaan. De vrouwen bleven thuis. De mannen hadden hun speren klaar. Zij groeven zingend een gat in de grond. Zij zagen het kind. Het week achteruit. Zij groeven verder en kregen het kind bij het vel te pakken. De vader vroeg aan de *yaganda* de hand van het kind te laten zien. Het werd teruggetrokken. Het werd donker. De drie dorpen gingen naar huis. De volgende dag ging de vader alleen op weg om het kind terug te vragen. Hij doodde twee varkens en sprak: "Ik behoor tot jouw mensen, dit is mijn land, geef het kind terug." Hij keerde onverrichterzake naar huis terug. De *yaganda* haalde met zijn honden de varkens op. Hij bracht het kind in een draagzak tot vlakbij het dorp. Tegen de avond trad het kind het huis binnen en riep: "Vader, moeder, hier ben ik." Zij wilden het kind tot zich trekken, maar het was dood. De draagzak werd tot zand. Zij beweenden het kind en richtten een dodenstellage op.

Yamedom, een volwassen man van Monana vertelt⁷:

Awag verbleef gewoonlijk te Muyag. Hij ging op sneltocht en kwam via Mogondagaw te Kabéröp, liet daar zijn prauw achter, stak te voet de vlakte over, waadde door het moeras, ging het bos in en ging naar zijn haag om te kijken of de varkens van zijn sago hadden gegeten. Hij liet zijn vrouw achter onder het afdak te Ebagamund. Toen hij de eerste keer ging kijken, hadden de varkens nog niet van de sago gegeten. Een *yaganda* werd een varken. Hij at van de sago. Awag kwam erop af en hield zijn pijl en boog gereed. De *yaganda* had de zijne ook gespannen. Toen Awag zijn boog trok, gaf hij zich bloot. De *yaganda* schoot op Awag, die ter

plaatse dood neerviel. Zijn vrouw zat te wachten. Zij vroeg zich af: "Waarom komt mijn man niet terug. Zou hem iets overkomen zijn?" Het hoofd van Awag was weggekropen; de *yaganda* zocht er zich een ongeluk naar, maar vond het niet. De *yaganda* bracht de zak met vlees naar de vrouw van Awag. Zij zag hem voor Awag aan, die met het geslachte varken aankwam. De *yaganda* ging weer weg om het hoofd van Awag te zoeken. De vrouw maakte een vuurtje en bekeek bij fakkellicht de zak met het varken. Zij opende het omhulsel een weinig. Ze wekte haar drie kinderen en zei: "Kinderen, dit is geen varken - ze had de armband herkend -, dit is jullie vader." De vrouw vertrok met haar drie kinderen naar de prauw. De *yaganda* zocht en vond het hoofd van Awag. Hij wierp het hoofd naar het afdakje en zei: "Waarom zijn jullie ook gekomen." Awag had omgang gehad met zijn vrouw op het gebied van de *yaganda*. Deze nam het hoofd onder het afdakje vandaan en bracht het aan de vrouw. Hij wierp het hoofd in het moeras. Daarom is het daar modder. Hij nam het weer op en wierp het naar de prauwenplaats. Hij nam het weer op en keerde naar zijn eigen grond terug en blies op de snelhoorn. De vrouw van Awag vertelde het gebeurde aan haar broer. Hij zei: "Wij gaan kijken, wie je man heeft gedood." De *yaganda* had Awag opgegeten. Zijn buik was gezwollen, hij had ook de beenderen en de vingers opgegeten. Hij kon bijna geen adem meer halen. Hij hoorde de vruchten vallen, ging naar buiten kijken, schrok, stond rechtop, ging weer naar binnen om te eten. Zo ging het keer op keer. Hij nam zijn dansspeer en zong: "Kopio heeft omgang gehad onder het afdak, Awag heeft omgang gehad in het hutje." Hij keek om. Zij kwamen dichterbij. De vruchten vielen af. De broer van de vrouw voelde zich week worden, terwijl hij de vrouw van Awag prees. De broer gaf het bevel: "Laat ons de speren gereed houden." De *yaganda* had toen nog niet op de snelhoorn geblazen. Toen de vrouw en haar broer dit hoorden, zeiden zij: "Daar zijn de mannen die Awag hebben gedood." Zij kwamen bij de plaats waar de *yaganda* verbleef. Ze dachten dat er vele mannen waren, omdat zij het kraken van de botten hoorden. Ze zochten de omgeving af en bemerkten dat de *yaganda* alleen was. De vrouw en haar broer staken kruiden in hun armbanden, ten teken dat zij de vijand gezien hadden. De broers gaven het bevel aan de andere mensen: "Gaat hout halen om speren te snijden." Zij werkten aan hun speren en aan de versierselen voor de grote speer, *gogom*. De broer die de *gogom* maakte ging, toen de buitenkant nog schors was, eerst de vogels schieten voor de opsiering. Men zei: "Wacht niet langer, anders is hij verhuisd." Zij sierden zich op. De broer ging voorop. Op de prauwenplaats hoorden zij de snelhoorn. Zij zetten een dans in en draaiden hun achterste in de richting van de *yaganda*. Zij namen vuur mee en okselstukken van klapperbomen om zijn huis mee af te stoken. De vrouw vroeg: "Onderzoekt goed of hij met velen is of alleen." De broer bekeek de situatie nogmaals. Hij zag de *yaganda* met zijn dikke buik. Hij zei: "Het is geen mens." De *yaganda* sprak: "Toen de vruchten vielen, heb ik jullie al gezien." 's Morgens verborgen zich allen, opdat hij niet in de grond zou verdwijnen. De *yaganda* blies op de snelhoorn. De broer stond bij de deur. De *yaganda* stond op en nam zijn dansspeer. De mensen zeiden: "Verberg je goed, hij begint rond te kijken." De broer wachtte en stak de *yaganda* toen neer als een kasuaris. Alle mannen staken hem. "Breng vuur, stook het huis af." De *yaganda* verbrandde in zijn huis, zijn buik gaf geluid. De mannen vluchtten weg uit angst voor de reuk van de *yaganda*. De ziel van de *yaganda* volgde de rook, die door de wind naar de Gaborivier werd gedreven. Zij werd een krokodil die mensen ving. De vrouw van Awag had intussen de rouwdracht gedragen. De mannen die terugkeerden, sneden haar die af.

De Idöm

De *Babaé* zijn achtergrondfiguren, de *Yagar* komen op in uitzonderlijke omstandigheden, maar de *Idöm*⁸, de schimmen, kunnen elke nacht terug zijn in het dorp en overdag in bos en moeras

op iemand afkomen. Het stoffelijk overschot wordt opgebaard of begraven, maar de overledene gaat (aanstonds of na omzwerving - men wist het niet -) naar het dodenverblijf 'yamaé-mogon'¹¹ en van daar kan men terugkomen, meestal om zich een metgezel te bemachtigen. Men zegt de schimmen komen 's avonds terug. Zij 'fluiten'. Men moet de deur goed afsluiten, anders komen de schimmen binnen en doden door koppen af te snijden. 's Nachts zoeken zij voedsel op hun oude bezittingen en gaan op sneltocht onder de levenden. Een gestorven man neemt de ziel van zijn echtgenote mee, maar deze kan terugkomen; heeft hij echter gesneld, dan neemt hij haar mee naar het bos, voorgoed. Sterft een weduwe, dan gaat haar ziel naar haar overleden man. Een schim kan een vrouw doen sterven om met haar te trouwen, of een kind doen sterven om het te verzorgen.¹²

Er zijn ook andere verhalen over de schimmen die eerder wijzen op de strijd van de Yahray met de doodsangst.

Gambu uit Dagimon vertelt¹³:

Er was een man, die vanuit een hutje op het water vogeltjes schoot, die daar kwamen drinken. Hij schoot er vele. Hij hoorde de vogeltjes praten, maar het waren geen vogeltjes, het waren schimmen van overledenen. Toen de man sliep, kwamen er twee schimmen. De jongste zei: "Laat ons hem doden." De oudste sprak: "Neen, wij werpen hem in het water en drukken hem onder met een stuk hout." Zo deden zij. Daarop gingen de schimmen heen en maakten een vishaag. Toen drong er water binnen in de ogen, oren en neus van de man. Hij dacht: wie heeft mij hier gebracht? Hij sprong uit het water en vluchtte weg. Hij sprak: "Vrienden, gaat niet op vogeljacht op het water." Hij bleef in huis, deed er zijn behoeften, totdat hij oud werd en stierf.

Gambu vertelt ook¹⁴:

Eens gingen de mensen vissen met visvergif. Zij vingden veel vis. 's Avonds keerden alle mensen naar huis terug, behalve een man die doorging met vis zoeken. Toen het bijna donker was geworden, kwam er een schim van een overledene. De man wierp een stuk hout. De eerste keer was het raak. Hij wierp twee keer, drie keer. Toen stak hij de vis in zijn draagzak en liep ermee weg. Hij plukte allerlei bladeren en kroop in het gat van een boom. Hij sloot het gat met de bladeren af en stak een vuur aan. Toen nam de schim een hard stuk hout om de bladeren stuk te slaan, maar het lukte niet. Toen veranderde de schim in een vogel en floot als een vogel. De schim dacht: dan komt de man wel uit het gat. Maar de man zei: "Blijf maar tot morgenvroeg, dan zullen wij vechten." Toen het licht was geworden kwam de man naar buiten met een bundel pijlen en sprak: "Loop jij maar voorop, ik loop achterop." Terstond begon de man te schieten. Hij schoot maar door tot vlakbij het dorp, totdat zijn pijlen op waren. Toen raakte hij de schim aan het hoofd. Zij stierf. Zij sprak: "Jij gaat voorlopig je huis binnen, binnenkort zul je sterven." De man stierf.

Oude mannen van Monana vertellen¹⁵:

Een man had vijf jongens. Hij vertrok van Gayr en liet zijn vrouw thuis. Hij ging naar de monding van de Ranömrivier en klopte daar sago. Hij maakte een haag om varkens te schieten. De varkens aten van de sago daarachter. Keer op keer stond hij op wacht te Budapé. Zijn vijf jongens bleven in het hutje wachten toen de vader tegen zonsondergang vertrok. Toen het donker begon te worden, kwamen schimmen van overledenen naar hen toe. De jongens bonden de deur stevig met rotan dicht. De schimmen pasten toverij, *waw*, toe zodat de jongens in een diepe slaap geraakten. De oudste jongen lag onderop, de tweede op hem, de derde op de tweede

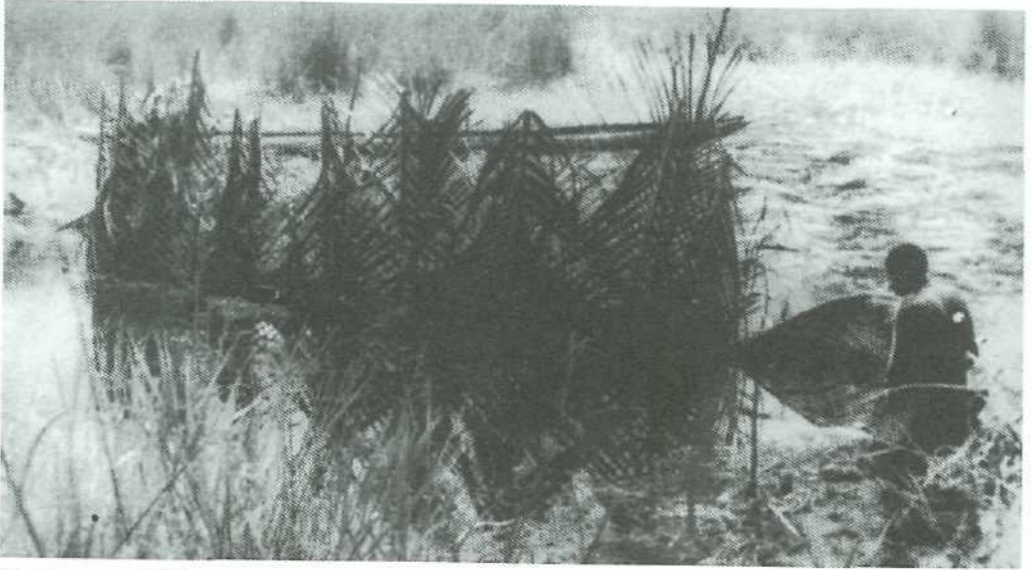
enzovoorts. Een vrouwelijke schim opende de deur en kwam binnen. Zij legde de vier jongsten op een andere plaats en nam de oudste in een mat mee naar buiten. Zij probeerde of hij vast sliep, bracht hem toen naar Oabob en liet hem daar achter. Zij wierp een stuk hout in het water en zag dat het water 's nachts opkwam. Terwijl de jongen te Oabob bleef, voer zij op en neer, stroomafwaarts met afgaand water en stroomopwaarts met opkomend water. De jongen werd wakker. Zijn hand raakte de modder. De schim danste hevig in de buurt. Hij opende zijn ogen, ging op de mat zitten en zei: "Wie heeft mij hierheen gebracht?" Hij dacht: een schim. Hij sneed een *nipah*-blad af, verborg dit in de mat en rende naar de hut terug. Toen de jongen de helft van de weg had afgelegd, kwam de schim te Oabob. Zij danste en bond de mat dicht en liet die te water. Het scherpe *nipah*-blad had haar bijna de hals afgesneden. Zij dacht: waar is de jongen heengevlucht? In de mat bevindt zich slechts een *nipah*-blad. Zij liet de mat achter en zette de jongen achterna. Zij gebruikte een tovermiddel en alle stokken werden scherp. De jongen was reeds dichtbij het huis gekomen. Door haar toverij zakte het huis naar beneden, de deuropening kwam lager te liggen. Toen de jongen het huis in wilde gaan, raakte een stuk hout hem aan het oog; het ging er doorheen. Daarop rees het huis omhoog en de jongen hing eraan. De schim was tevreden toen zij het zag. Zij zei: "Hij heeft het verloren." Zij danste. De andere jongens sliepen. De jongen die aan het huis hing, werd er door de schim afgehaald en ze begon hem op te eten; eerst het ene oor, daarna danste zij, dan het andere, weer danste zij, dan zijn mannelijk lid, weer danste zij, en zo at zij zijn armen, zijn benen en zijn lever tussen het dansen door op. De vader was op de terugweg, tegen dat het licht werd. Hij nam een kort slaghout, omdat hij dacht dat zijn honden van de beenderen hadden gegeten. Maar het was de schim geweest. Het was nog heldere maan. De vader verborg zich in de schaduw van een grote boom. De schim kwam. De vader hield zijn slaghout gereed. Toen zij wilde gaan eten, stak de vader de schim in de zij. Hij meende een menselijk geluid te horen, maar het was het geluid van een kasuaris. De vader wekte de vier jongens en zocht de vijfde, maar hij vond hem niet. Hij keerde terug naar Gayr. Alle mensen wilden helpen de kasuaris te slachten. Toen zij op de plaats gekomen waren, was de schim reeds gladde sago geworden. De schim liet overal bloed uit haar lijf vloeien met de woorden: "Alle mensen krijgen gladde sago." De schim leerde toverij, waw, aan de mensen, voordat die vader haar stak.

De Aburi

Bijzonder gevreesd zijn de schimmen van vrouwen die bij de bevalling zijn gestorven, de zogenaamde *Aburi*. Zij wreken met name het ten onrechte afslaan van de eigen vrouw. Yaëndé vertelde dat zijn vader Kamborö daaraan stierf.¹⁴

Raramuy van Muin vertelt¹⁵:

Toen Miogop op het punt stond het bos in te gaan, vroeg hij zijn vrouw mee te gaan. Zij weigerde. Daarop nam hij zijn boog en ging. Toen hij middenop de vlakte was aangekomen, kwam een *Aburi* achter hem aan en zei: "Miogop, ik ben toch nog gekomen, ik ben Ganék." Zij kwamen samen bij een boom die dwars over de weg lag. Zij liep om de omgevallen boom heen en stapte er geenszins overheen. Miogop sprak bij zichzelf: zij is een *Aburi*. Hij liet haar voorgaan en schoot op de *Aburi*, die voorover viel. Hij liep haastig naar huis terug, kwam bij het huis van zijn vrouw, keek erin: zij was er. Hij stak toen Ganék met zijn grote lans in de dij. Wanneer mensen een *Aburi* hebben gezien die zich als vrouw gedroeg, kiezen zij voortaan een andere weg en laten de oude weg liggen. Men gebruikt de weg niet meer, wegens de stank van het lijk dat aan het vergaan is.



Haag voor visfuiken.

VII Het recente verleden

Yabaimu, geboren in ongeveer 1934, groeide op ná de komst van de Missie (1936) en het Bestuur (1947). Yaëndé, geboren omstreeks 1910, vertelt over de tijd van zijn jeugd¹:

Emeté/Képi

Wanneer een man om tabak vraagt, moet men hem die geven. Moet hij er lang om vragen, telkens weer, dan zal hij wegvaren naar een ander dorp en daar kan hij wel eens gedood worden. Zo kwam Ganöm eens terug van Noimogon, waar hij sago had geklopt. Hij ging naar het mannenhuis en vroeg Apay om tabak. Hij zei: "Jongere broer, ik zou willen roken." Apay weigerde. Omdat hij geen tabak kreeg, nam Ganöm zijn roeispaan, vertrok en voer weg. Hij had een prauw waar de voorsteven van af was en die met klei was dichtgestopt. Hij zat maar, hij voer maar verder. De mannen van Emeté kregen hem in de gaten. Zij waren te Tubagandi. Hij stond eens op en ging weer zitten. De mannen van Emeté volgden hem met de ogen. Hij wendde de prauw naar Ebéababa. De mannen van Emeté gingen op wacht staan op Wamon. Hij ging op het bivak aan. De mannen van Emeté spraken af: "Laat hem eerst maar vastraken met de prauw." Toen hij het riviertje was binnengevaren, gingen zij met twee prauwen snel op hem af. Hij zag de mannen naderbij komen, hij begon luidkeels te brullen. Hij wilde terugkeren, maar de slechte prauw raakte vast in het riviertje. De mannen kwamen snel dichterbij. Gayami schoot een pijl af. Ganöm viel voorover in het water. Zij staken hem dood met hun speren.

De Képiërs spitsten hun oren. Zij zeiden: "Op de Oba brult een man . . . Ganöm is daar, hij is om tabak uitgevaren." De mannen van Emeté hieven een gehuil aan. De Képiërs vertrokken daarheen. Zij zagen dat de prauw leeg was. Zij trokken Ganöm uit het water en legden hem in de prauw. Zij voeren terug naar het dorp en begroeven hem. De vrouwen en de mannen huilden. Ook de vrouwen van Tamugoy² huilden en stortten zich in het water. Tamugoy zei: "Ga niet te water, blijf op de kant, die krokodillenzonen van Emeté kunnen niet almaar onder water blijven. Die krokodillen, ik haal ze uit het water."

Képi/Emeté

De mannen van Képi hadden voor Kaoway een prauw gehakt te Tino, een grote prauw. Zij voeren ermee naar Képi. De mannen van Képi en Muin gingen in de prauw. De mannen van Képi en Muin verborgen zich in die prauw; het was maar één prauw, maar er zaten veel mensen in. Zij voeren weg. Tamugoy stond voorop. Achterop stond Garabogo. Zij kwamen in de buurt. Het was al dichtbij. Een man van Emeté was gestorven, Tinya geheten. De mensen van Emeté begaven zich naar Odé om te huilen en de dodendans uit te voeren. Een man kwam achterop van Gopumogon, hij met zijn vrouw. Zijn vrouw sprak: "Laat ons toch samen met de andere mensen afvaren." De man maakte zich kwaad op zijn vrouw. Tamugoy vroeg aan de man: "Waarom wordt er getromd?" Hij antwoordde: "Tinya is gestorven." Tamugoy vroeg de man om wat sago. Hij zei: "Wij hebben honger, wij zijn vanmorgen vroeg weggeevaren, op het geluid van jullie trommen af." Zij kwamen dichtbij. Tamugoy riep: "Overeind". Toen vlogen de mannen van Képi overeind. Kaoway schoot een pijl af. Tamugoy stak met de speer. Zij stietten een gebrul uit, zij staken de man en de vrouw. Tamugoy echter sprak: "Deze vrouw is familie van mij, doodt haar niet." Hijzelf schoot een stompe pijl op haar af. Hij riep haar toe: "Jij moet

aan de mensen in het dorp zeggen: 'Ik ben in het water gesprongen toen de Képiërs onze prauw omkeerden; ik ben daarop aan land gekropen'. Dat moet je hen wijsmaken."

De Képiërs roeiden krachtig weg. De vrouwen van Emeté zeiden: "Die ene prauw met mannen, waar komt die vandaan?" Men zei: "Er was een man die achterop kwam. Hij was daarginds, misschien is hij dat. Zij hebben hem gedood, de Képiërs." De mensen van Emeté stonden op de prauwenplaats. De mannen van Képi gingen er snel vandoor. Tamugoy stond middenin de prauw. Hij stond bovenop de randen van de prauw. Hij riep: "Toen ik te Képi verbleef, toen hebben jullie daar een moord bedreven. Daarom is nu dit gebeurd. Omdat men mijn aanverwanten heeft gedood, daarom heb ik nu op mijn beurt de Képiërs gegidst naar jullie toe. Omdat mijn vrouwen zich in het water hebben gestort, daarom ben ik kwaad geworden op jullie. Jullie hebt onder mijn aanverwanten gesneld. Als ik later terugkeer naar Emeté en nog eens ruzie krijg met een van jullie mannen, dan zouden jullie wel eens kunnen zeggen: 'Toen jij te Képi was, hebben zij ook geen plezier aan je beleefd. Dat wil ik voorkomen.'" De mannen van Képi zeiden toen: "Het moet nu uit zijn, de wraak is genomen." De Képiërs keerden naar het mannenhuis in het dorp terug.

Vrede Emeté/Képi

Een maand verliep. De Marapèmu verhuisden naar Apao. Enkele mannen van de Bapaymu van Emeté kwamen op bezoek. Dat waren Gaikaan, Konag en Béagaré. Zij maakten hun opwachting bij Gobönambu. Zij stonden bij de aangeplante sago. Zij zeiden: "Het zij nu afgelopen, we staan nu gelijk. Laat Képi en Emeté niet meer kwaad zijn op elkaar. Dat zou goed zijn; het is goed dat er wraak genomen is en de mannen van Képi gesneld hebben onder die van Emeté, en Emeté onder die van Képi. Nu kan het afgelopen zijn."

Képi/Emeté

De Képiërs waren op sneltocht naar Masin.¹ Te Emeté sloeg de man Mobai zijn vrouw, en deze vluchtte naar het bivak van Gobönambu te Kupegaé. Zij verbleef daar bij de vrouwen van Gobönambu en enkele anderen. Mobai kwam haar achterna en joeg alle vrouwen uit hun bivak. Zijn vrouw echter bleef weigeren om met hem naar huis te gaan. Mobai keerde naar Emeté terug. Toen Gobönambu van de koppenjacht terugkwam, vernam hij wat Mobai had gedaan. Deze Mobai kwam enige tijd later op bezoek in Képi en zette zich neer in het mannenhuis bij Kamborö. Gobönambu vroeg in het geheim aan Kamborö verlof om Mobai te doden. Hij kreeg dit verlof en ging zich prachtig opsieren. Toen ging hij op Mobai af en vroeg: "Waarom heb jij mijn vrouwen uit het bivak gejaagd?" Mobai stond op. Daarop stak Gobönambu hem met een speer. Ook anderen brachten hem steken toe. Mobai wist uit het mannenhuis te ontkomen en ging het vrouwenhuis van Epétu binnen. De mannen eisten van de vrouw van Epétu dat zij Mobai zou uitleveren. Zij antwoordde: "Wie Mobai uit mijn huis probeert te halen, steek ik met een *pangé*."

Zijzelf nam Mobai mee het huis uit, en bracht hem, terwijl alle mannen toezagen, door het dorp heen naar de prauwenplaats en voer met hem naar Emeté. Daar echter overleed Mobai aan zijn verwondingen.⁵

Emeté/Képi

Gobönambu verhuisde in die tijd naar Kabé aan de benedenloop van de Obarivier. Een

gedeelte van Képi bleef te Képi achter. Een van de achterblijvende mannen, Pario, sloeg eens zijn vrouw en trok haar de rok van het lijf. De oorlogsleider També, die familie was van de vrouw, ging daarop naar het dorp Emeté, ging op de man Gaman af, stootte hem met de vinger tegen zijn anus en sprak met hem af dat Emeté Pario van Képi zou doden. Emeté zou bij die overval de prauwen van Képi van het strand trekken, het moeras in, zodat Képi de mannen van Emeté niet snel zou kunnen achtervolgen.⁶

També had met het meisje Wagay als onderpand een nieuw ruilhuwelijk willen aangaan. Haar vader stond dit echter niet toe. Daarop had També tegen de mannen van Emeté gezegd dat zij Wagay konden doden.

's Nachts kwamen de Emetéërs om te snellen. També en Tépaui verbleven tezamen in een hoog huis. De vrouwen verbleven in een kniehoog huis. De vrouw, Wagay, werd door Emeté gedood. De lui van Emeté vertrokken. Op de heuvel Gaima stietten zij een gebrul uit. De Képiërs hoorden het, en daalden snel af met speren en roeispansen naar de prauwenplaats. De prauwen lagen er niet. De mannen van Emeté hadden deze ver in het moeras getrokken.⁷

Vrede Emeté/Képi

Pario echter ontsprong de dans. Wagay werd door Képi gewroken, door te Gayomogon de man Abagaé van Emeté te doden. Daarop sloten Képi en Emeté vrede.

Képi/Emeté

Gobönambu keerde terug van Kabé. De man Kaoway van Képi doodde in het mannenhuis een zekere Yogat van Yermogoïn. Deze werd gesneld en opgegeten. Daarbij spatte de slaapmat van Yamag vol bloed. Deze ging daarop naar Gobönambu, stak hem de met speeksel vermengde sagovezel uit een pijp in de anus en gaf hem opdracht Bonéag van Emeté te vermoorden. Toen Emeté in Képi kwam om te zingen, stak Gobönambu Bonéag met een dolk. De mensen van Emeté vluchtten weg. Bonéag wist nog naar een vrouwenhuis te ontkomen.

Emeté/Képi

Toen namen de Kamahraimu en Marapèmu van Képi het op voor hun verwant Bonéag uit Emeté en begonnen te vechten tegen de Araoèmu (Gobönambu) en Igimu. Zij begeleidden Bonéag naar Emeté, waar deze echter stierf. Gobönambu ging met Kaoway naar Kabé. Van daaruit ging men op sneltocht naar de Awyu. Daarna keerden zij terug naar Képi.

Vrede Képi/Emeté

Képi en Emeté sloten vrede.⁸

Gobönambu

De vader van Gobönambu, Métar, had als pleegkind het meisje Atuin, de dochter van Bogown, een man van Emeté. Deze bezat sagogronden die grensden aan die van Métar. Gobönambu, de zoon mocht deze pleegzuster Atuin als ruilzuster benutten. Hij sprak: 'Ik houd van Oatay.' Dit

meisje was de dochter van Motegai, een man van Képi, de vader van de jongeman Kamborö.

Yaëndé vertelt⁹:

Métar klopte sago te Garay; zijn honden doodden een varken; hij plukte klappers. Daarop geleidde hij Atuaïn naar de landtong Yaïya, waar Kamborö verbleef. Van zijn kant deed Motegai hetzelfde. Hij schoot een varken van achter een haag in het moeras en met klappers en sago-larven geleidde hij Oatay naar Gobönambu. Atuaïn bleef samen met Gaborö.¹⁰ Zij bakte sago voor hem, zij roosterde vis voor hem, zij hadden omgang. Zij werd zwanger, haar buik zette op. Die werd werkelijk groot. Toen baarde zij te Akim, zij baarde mij. Zij onderhield de vasten, zij onthield zich van vis. Te Képi gaven zij haar weer vis te eten.

Emeté nam het Métar kwalijk dat hij dat pleegkind Atuaïn niet betaald had en dat zijn zoon Gobönambu zijn eigen dochters niet toestond in Emeté te huwen.

Yaëndé vertelt¹¹:

Gobönambu ging daarop naar Kupegaé.¹² Hij zei dit tegen Matagamogon, een man van Képi, die nochtans afkomstig was van Emeté: "Laat aan de mensen van Emeté weten dat te Kupegaé, waar zij dat *atapdak* zien staan, de man Gaidag te vinden is. Dood hem maar." Intussen ging hij zelf naar Kupegaé. De mensen van Emeté zagen te Kupegaé een *atapdak* (een ander dan dat van Gaidag) en kregen in de gaten dat dat van Gobönambu was. Zij riepen de mannen van Yermogoïn. De vrouwen waarschuwdten nog en zeiden: "Dat bivak is van Gobönambu." Maar de mannen zeiden: "Dat bivak is van Gaidag."

Toen kwamen de mannen van Emeté met die van Yermogoïn om te doden. Zij joegen Gobönambu weg van Kupegaé; zijn vrouw, Oatay, doodden zij; hemzelf staken zij met de speer in de dij. Zij troffen ook Oagama, zijn dochter, en Goiremugu, zijn andere dochter, doodden zij. Yagapun staken zij, Uyogon trok de vrouw Oèdé naar zich toe en greep haar vast. Daarop stak Awënöm Uyogon met een speer. Toen liet Uyogon Oèdé los. Gobönambu greep op zijn beurt Apör van Yermogoïn vast, hij had hem bijna de kin fijngeknepen, maar Apör beet hem in de hand. Gobönambu schreeuwde het uit van de pijn, liet Apör los en wierp hem van zich af. Deze ontkwam. De jongere broer van Atuaïn, Ndanggé, stak een man van Yermogoïn, Kayöm, met de speer in de bil. Bijna had hij hem aan de aars geraakt, dan had Gobönambu hem zeker afgemaakt.

Benaö had de kop van Goiremugu weggeworpen. De mensen van Emeté legden deze kop in de prauw. In het donker voeren zij naar Emeté. Zij droegen Kayöm op de rug. Te Tupaimogon kwamen zij; te Bawrogoy sneden zij hem de dij open en haalden er de speerpunt uit. Zij verbonden hem met boomschors van de rapaboom. Daarop droegen zij hem naar Hagaam. Zonder zelf verlies te lijden, hadden zij gedood.

Muin-Rayamön/Képi-Emeté

Vier maanden verlieten. Toen gingen de mannen van Waké¹³, Rayamön en Képi op Emeté af. De mensen van Emeté waren uit om sago te kloppen. De vrouwen, Yanggomui en Gamogorai waren naar Yokomogon gegaan om brandhout te kappen; andere vrouwen waren er niet bij. Zij velden een boom; deze bleek ongeschikt voor brandhout. Yanggomui sprak: "Ginds is goed brandhout" (*umbéhout*). Zij velden de boom, de boom raakte in zijn val nog net even

de rug van Kamborö (in het kreupelhout verborgen). Hij rende op Yanggomui af. Kamborö stak het eerst Yanggomui. Gamogorai werd neergestoken door Tapagaimu. De mensen van Emeté kwamen hun huizen uit op het schreeuwen van de vrouwen; zij riepen naar hen. De vijanden antwoordden in hun plaats: "Een *biawak* heeft ons gebeten." De snellers, de mensen van Waké, Rayamön en Képi brulden en trokken zich snel terug. Gataèmu en de mensen van Emeté vlogen, toen zij dit gebrul van de snellers hoorden, op hen af. Twee mannen kwamen dichtbij hen. De snellers riepen hen toe: "Twee kasuarissen liggen dichtbij jullie dorp; wij hebben wraak genomen, laten we nu weer vrede sluiten; daarom hebben wij op onze beurt gedood." De mannen van Emeté zetten de vervolging voort. De leiders kwamen tot een akkoord. Zij zeiden: "Jullie, mannen van Emeté, gaat naar huis, opdat er geen weerwraak wordt genomen. Laat ons elkander de hand drukken." Goiremugu is gewroken, Oatay is gewroken. Dit is het slot. Gaat nu naar huis, mensen van Emeté." De mannen van Képi, Waké en Rayamön aten in het riet van het moeras. Zij plantten hun schilden, het ene naast het andere in de grond. Toen zij met eten klaar waren, trokken zij snel weg. Een man van Emeté werd nog door Una met zijn speer gestoken. Daarop had hij hem bijna afgemaakt. Robaab en Yamagamogon werden kwaad op Una, daarop liet Una de man los. Zij zeiden: "Laat hem in leven." Témeimogon stak hem, Maragrao stak hem met de speer. Daarop maakte de Waké mensen hem volledig af. Met hun speren doodden zij hem. Robaab riep de mannen van Waké toe: "Snijd hem het hoofd niet af, laat dat." Niet gesneld, droegen de mannen van Emeté hem de heuvel Gopumogon op. Zij renden. Te Gopumogon kwamen zij tot stilstand. Képi, Waké en Rayamön keerden naar huis terug. Ook Gataèmu ging naar zijn dorp Emeté. De mannen van Emeté zeiden: "Emeté, ga het lijk halen."

De Képiërs gingen zingend door het moeras naar huis terug. Het moeras stond droog. Zij zongen: "Wij hebben wraak genomen." Zij sloten vrede, Emeté en Képi.

Gezamenlijke sneltocht naar de Awyu“:

Drie maanden later gingen Képi, Waman, Dagimon, Emeté, Rêp, Toba en Enem tezamen op koppenjacht. Er waren Awyuërs op visvangst te Gamemogon (bij Tageimogon). De Mappiërs keken vanuit de prauw een klein riviertje in. Vuil, dat boven was komen drijven, verwittigde hen dat hoger aan het riviertje Awyuërs aan het vissen waren. Zij staken hen met hun speren. Kamborö doodde een kleine jongen, van wie de moeder ontsnapte.

Oba/Miwamön

Képi verhuisde naar Payogap. Het was in de droge tijd. Toen zij er een dag waren, zeiden de mensen van Toba: "De mensen van Rêp, Enem, Kogo en Muin hebben ons de oorlog verklaard. Komen jullie morgen met de mannen van Apio?" De volgende morgen begaven zich Képi, Emeté en Apio naar Toba; het was druk in het dorp. De mensen van de overkant (de Miwamön) kwamen in de vroege morgen de Miwamön uit en voeren het riviertje Toba binnen. Daar bleven zij. Zij hadden zich goed opgesteld. De mannen van Toba bonden het eerst de strijd met hen aan. De pijlen vlogen over en weer. Ook Képi en Emeté kwamen naar de prauwenplaats. Zij zongen. De mensen van de overkant en de mannen van Toba, Emeté, Képi en Apio slingerden hun speren naar elkander. Daarop deden de mensen van de overkant een aanval. Van Emeté vluchtten er enkelen bevreesd, van Apio eveneens. De mensen van de overkant stonden op het strand en maakten front tegenover die van Toba. De Képiërs hielden stand, zij gingen niet angstig op de vlucht. De mannen van de overkant en die van Képi, bestookten elkander met

hun speren. De aanvoerders hielden stand tegenover elkander. Zij bestreden elkander met hun speren. Op hun beurt rukten Toba, Képi, Emeté, Apio naar voren en dreven de mannen van de overkant achteruit. Gayatu trof de aanvoerder Oagay van Enem met een pijl. De mannen van Képi en die van de overzijde zater elkander achterna. De mannen van de overkant werden beschoten door Yapegon en Kiao van Toba en door Atapuk en Gaino van Képi. De mannen van de overzijde sprongen te water van angst en kropen midden op de rivier met spoed in hun prauwen.

De Oba onderling

Tagapi van Dagimon was kwaad op de mensen van Yermogoin (Apio) vanwege een dolk. Hij wilde zijn speer naar een man van Yermogoin werpen, maar hij trof Atapuk van Képi in de kuit. Hij raakte nog een andere Képiër, Gaino, met een pijl. De mannen van de overkant keerden naar huis terug. De Képiërs en de mannen van Emeté, Apio en Toba aten sago op de prauwenplaats. Toen de mensen van Toba hen lieten wachten, zeiden de Képiërs: "Wij hebben zin in jonge klappers, plukt er voor ons." De mannen van Dagimon kwamen door het moeras aanlopen, tezamen met die van Waman. De mannen van Toba, Képi en Emeté zeiden: "Die mannen daar in het moeras, waar zijn die vandaan?" Men antwoordde: "Het is Tagapi met zijn mannen."

Yamagamogon rende het eerst weg op Tagapi af. Daarop deden de mannen die op de prauwenplaats aanwezig waren een aanval; zij stormden op de mannen van Dagimon en Waman af. Ik en de mijnen brachten de mannen van Dagimon, die bij ons waren, naar de prauw, opdat zij niet zouden worden gedood. De mannen van Képi zeiden tot elkander: "Staat vlug op, de vijand komt eraan, hij komt snel op ons aan, het zijn Yawi en Tagapi. Laten we wraak nemen over Atapuk en Gaino. De Képiërs kwamen achterop. Ik schoot het eerst voortuit en zei tot Yaro: "Ga terug, anders zullen zij nog Gaikaan doden; de mannen hebben Gaikaan omsingeld, zij zullen hem doodsteken." Natay stak het eerst toe, vervolgens stak hem Kabay en de mannen van de Igitu. Takéo stak terug. Gaikaan vluchtte naar mij. Ik zei: "Wat is er aan de hand?" Hij zei: "Zoon, ze hebben me gestoken." Hij ging achter mijn rug staan. Ik sprak: "Genoeg, hij is al gewond. Anders zal ik wie hem nog aanraakt doden. Laat zijn bloed niet op mijn huid spatten."

De mannen drongen op Gaikaan aan; zij zeiden: "Yaëndé, jongere broer, laat ons hem doden, wij hebben hem al gewond; geef hem over aan ons, geeft hij jou misschien betaling?" Gapura opende mijn hand en zei: "Laat hem los; laten ze hem maar doden." Ik zei: "Nee, ik wil het niet hebben; ik houd van hem, hij is mijn vader." Gabogoyogon raakte hem met de speer, vlakbij mijn lichaam. Ik schoot een pijl af op Gabogoyogon, maar miste. Ik joeg Gabogoyogon weg. Daarop vluchtte Gaikaan. Vervolgens staken hem de Képiërs. Hij riep: "Yaëndé, mijn kind, ze maken me af." Hij stierf. Ik joeg de Képiërs en de mannen van Emeté voor mij uit; zij vluchtten uit angst voor mij en Yabéag. Wij joegen hen achterna. Bagamön stond op het punt om Gaikaan het hoofd af te snijden, toen Yabéag op hem afvloog. Hij zei: "Oudere broer, snijd hem het hoofd niet af, je zou ons vlees ook opeten; jij bent een zwager van Gaikaan; deze Gaikaan is je ruilzwager; je hebt hem gedood. Hij is familie van ons." Daarop wierp Bagamön zijn bamboemes weg. Ik en Yabéag huilden van smart. Ik brak de speren af. Daarop stierf Gaikaan.

Terwijl Yabéag bij Gaikaan bleef, kwam Gaun snel aangelopen. Hij vroeg: "Yaëndé, hebben zij

Gaikaan gedood?" Ik zei: "Ja dat is zo." Gaun kwam tot vlakbij Yabéag en wilde hem neersteken. Snel sprong ik tussenbeide en zei: "Gaun, hij heeft hem niet gedood; wij staan hier bij hem om te voorkomen dat hem het hoofd wordt afgesneden."

Toen renden de mannen van Emeté het moeras in op Bagapé af, een man van Dagimon. Omdat Képi Gaikaan gedood had, wilden zij uit wraak Bagapé neersteken. De Képiërs zeiden: "Doodt deze Bagapé niet. Heeft hem soms een vrouw van Dagimon gebaard, zij die hem baarde was een vrouw van Képi, hij is familie van Képi." Zij keerden naar het dorp terug. Bij donker keerden zij, onder gebrul, naar Payogap terug; sommigen gingen naar Abagainamön. Ik ging voorop. Atuain en de vrouwen die bij haar waren, beweenden Gaikaan; de Araoëmu vrouwen weenden om Gaikaan. Zij scholden op de mannen. Zij raakten geen sago aan. De volgende dag gingen zij naar Képi, zij kwamen bij elkander te Kabombapé en te Gaima. Amain had nog geen omgang in die tijd met mij.

Conclusie

Uit de verhalen is duidelijk dat de reden tot doden is terug te voeren op inbreuken op het levenspatroon (delen en vergelden), zoals het weigeren van tabak waardoor men iemand uit de gemeenschap stoot, of het mishandelen van familie waardoor men iemand beledigt of zijn macht aantast, of tegenwerking bij een huwelijksregeling. Het op jacht gaan naar koppen staat in verband met het beschermen en doorgeven van het leven en dit wordt getolereerd.

Het doden is wreken van bepaalde gevallen en geschiedt meestal tussen de dorpen in. Daarna gaan de groepen weer uiteen naar hun bezittingen. De bevriende dorpen vieren samen feest. Yahray vrouwen komen ook zelf voor hun rechten op, gewapend en al. Dat doden gebeurt pas nadat de moordenaar zich van de steun van een machtig man heeft verzekerd door diens anus aan te raken. Zo'n grote figuur is echter zelf ook niet onschendbaar. Krijgen zij die door hem tekort zijn gedaan hun kans, dan slaan zij toe. Wanneer de wraak is genomen, sluit men weer vrede (tambi-ër), telkens opnieuw. Morgen heeft men elkaar weer nodig. Het gaat erom 'te blijven'.

Intermezzo II Gemeenschap en Individu

Het land is gevormd, de Yahray zijn er gekomen. De dualiteitsbeleving tussen hemel en aarde wordt als een symbiose ervaren.¹ Op de aarde hebben man en vrouw elkander ontdekt. De verbondenheid berust bij de verwantschap op gezamenlijke afstamming (*imu/gari*), bij de aanverwantschap op het ruilhuwelijk (*mendag*), bij de plaatselijke eenheid (dorp: *buwag*), op het grondbezit en het gezag (*wir-pogoy - akiag - yerobera*). Het dient om het 'blijvende' in stand te houden (*magati-èr*), door te delen (*ero*) en te vergelden (*amör*) en dit te vieren (*yamé-èr*).²

Dit bestel steunt in theorie op het erfrecht, maar in de praktijk op bewezen bekwaamheid van de leden in het benutten van alternatieve mogelijkheden. Dit is een rechtsorde die feitelijk wordt bepaald door de machtsituatie van de leden onderling . . . , maar ook van de machtigsten wordt machtsmisbruik niet genomen. De sanctie ligt in de formele en informele erkenning van de gedragingen en in het geloof aan de geheime wezens en krachten (*Babaé, Yagar, Aburi, rara, waw*) die het gedrag belonen of straffen door het bevestigen, respectievelijk ontkrachten van de capaciteiten die alle wezens eigen zijn. Zodoende wordt dan van een bezielde levenswijze de continuïteit gewaarborgd.

Binnen dit bestel handhaaft zich het individu. De dualiteitsbeleving van het menszijn bij ziel en lichaam en bij dood en leven blijkt uit de mededeling van Yabaimu over de Bogonomodöm, de gevallen woudreus die nog leeft. Wanneer een Yahray zich 'aanwezig' meldt, zegt hij niet: 'Ik ben er', maar: 'Ik, hij is er'.

Wanneer hij als persoon optreedt - dus niet in groepsactiviteiten - kan hij dit duidelijk aangeven, omdat hij dan gebruik maakt van het woord 'zelf'; de man zegt: '*anggaép-agamere*', ikzelf; de vrouw zegt: '*anggawp-agamere*', ikzelf. Dit zelfbewustzijn lag reeds vermeld in de woorden van Météogom: 'Aan mij heb je het te danken, daarom is het er.'³

Dit zelfbewustzijn spreekt ook uit het beroep op ieders eigen individuele verantwoordelijkheid ten aanzien van de congruentie van zijn woorden en zijn daden als gevolg van de eigen keuzes met betrekking tot de algemene regels en de persoonlijke banden.

Die persoonlijke keuze komt tot uiting in de verwantschaps-terminologie. De vrouw noemt de familie van de man 'verwant', maar de man noemt de kinderen van de vrouw 'aanverwant'. Hij geeft daarmee aan voor wie hij opkomt.

De Yahray plant zijn hoofdvoedsel, de sago, niet aan. Als die op is in zijn streek, verhuist hij of verovert hij een nieuw woongebied. Mannen eten gezamenlijk met mannen, vrouwen met vrouwen, twee jongemannen kunnen hun persoonlijke verbondenheid uiten door van eenzelfde sagostaaf te eten, het huwelijk wordt gesloten door het aanbieden van sago onder het oog van de Zon (die ook de sago zaaide). Heel het gedrag geschiedt in samenspraak met het zichtbare en geheime, met alles wat leeft. Ieders bijdrage wordt beoordeeld op het waardevolle of bedreigende voor het gemeenschappelijk welzijn. Zo wordt ieder en alles benaderd òf als 'sympathiek' (*bor*) òf als te argwanen (*tok*), naargelang het zelf in de dualiteit reageert vanuit de eigen mogelijkheden. Dit geldt binnen het dorp en tussen de dorpen.

Zou men de grondhouding van de Yahray ten aanzien van zijn milieu onder woorden willen brengen, dan zou men kunnen stellen: de Yahray kent aan al wat hij in zijn milieu ontmoet,

graden van vitaliteit toe. De wereld is er om zover mogelijk te bemachtigen en zover mogelijk uit te proberen. Deze wereld houdt zichzelf in stand met haar goede en kwade krachten. Het goede is te delen, het kwade te wreken.

Diezelfde grondhouding heeft de Yahray ook ten aanzien van de 'geheime' machten, wanneer deze in het openbare leven optreden. Met name wordt van de *Babaé*, de *Yagar*, de *Aburi* gezegd dat zij onder de gedaante van de huwelijkspartner om omgang kunnen vragen, waarna de 'overspelige' sterft. Maar dit optreden in de schijn gedaanten kan worden doorzien.

Miogop voelt zich (mogelijk) gekwetst door de weigering van zijn vrouw met hem mee te gaan. Hij vermoedt dat zij thuis wil blijven om tijdens zijn afwezigheid overspel te plegen. Bovendien wordt hijzelf bekoord overspel te plegen met een *Aburi*. Maar hij straft de *Aburi* en zijn vrouw om de situatie meester te blijven. Ook in de relatie met de geheime machten dringt de dualiteitsgedachte door. De 'dualiteit' kan wederzijdse hulp, maar evenzeer wederzijdse bestrijding oproepen. Nu eens wint de één, dan weer wint de ander. Beide partijen vertonen dezelfde hebbelijkheden. Waar de structuur bij de Yahray gebaseerd is op macht en gezag, geldt dit ook voor deze figuren, maar schijnbaar is hun macht groter en dat maakt de rivaliteit met de mens scherper.

Dit hele gebeuren, dit eigen patroon van handelen, staat wel onder controle van voorouders en geesten, vooral onder het geloof aan de Zon bij dag en de Maan bij nacht, de meest 'blijvenden' in het kosmisch bestel. De mens staat echter voorop om zijn persoonlijk prestige. Dit persoonlijk prestige komt voort uit en is gebaseerd op zijn functioneren als lid van de groep waarin hij leeft volgens de voorschriften van de Zon, met de opdracht het leven door te geven. Daarvan krijgt hij van de groep achting en eer, mogelijk als *radé-pogoy*, *akiag* of *yerobera*. Hij heeft ook in zijn beperking de gemeenschap nodig waarop hij in nood kan terugvallen voor het behoud binnen het geheel, een geheel dat men in de spanningen beleeft, liefst als een feest.

De Yahray leeft naar het model dat het verleden aanreikt, maar wenst dit zelf in de eigen tijd te realiseren en te verbeteren voor de toekomst. De kracht ligt in de eigen vitaliteit. Het 'beleven' is sterk individueel lichamelijk bepaald, het gezamenlijk 'ervaren' accentueert die gemeenschappelijk beleving. Het is duidelijk dat de Yahray de prikkels van de buiten- of de eigen binnenwereld niet alleen kan ondergaan, maar ook via de taal weet uit te drukken. Tezamen met de 'herbeleving' betekent dat, dat de Yahray zijn relatie met zichzelf evenals die met zijn omgeving goed kan ervaren, waarnemen en inschatten en dat hij zich hiervan kan distantieren en het kan benoemen.

Uit de verhalen over de strijd in het recente verleden blijkt dat de Yahray niet zomaar doden uit moordlust, maar dat er altijd een overtreding van de adat of een aantasting van gezag aan ten grondslag ligt. Er is geen enkele gerichtheid op het pijn doen of verminken van de ander. Het doden en snellen geschiedt onder het gezag van de aanvoerders en wordt bepaald door hun 'relaties'.

Al worden in de verhalen over het recente verleden de namen van meerdere dorpen vermeld, toch blijken de gevechten op het slagveld die van man tot man te zijn en bij ieder geval is het de verwantschap of de aanverwantschap - verdeeld over de dorpen - die het doden en het al of niet snellen van de gedode bepalen. Dit wordt weer doorkruist door persoonlijke wraakacties en zelfs door tegenstellingen in het eigen dorp. Het verhaal geeft een levendig beeld van wat er ter plaatse op dat moment gebeurt.

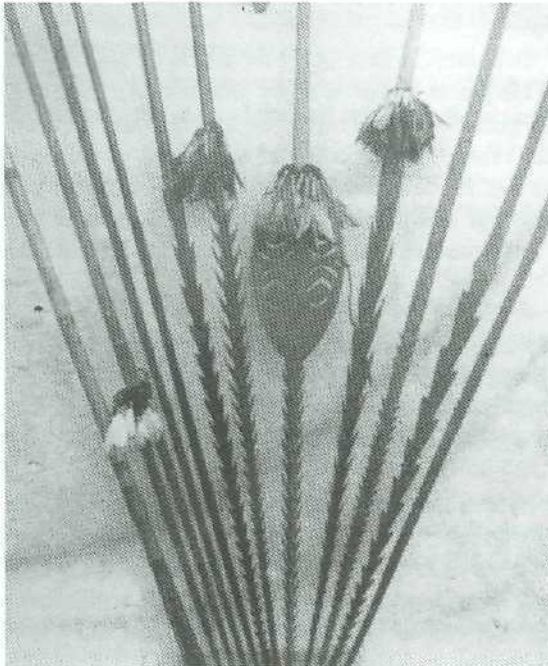
Toen Yaëndé deze verhalen vertelde was hij ongeveer veertig jaar oud en de gevechten hebben in de loop van dertig tot veertig jaar plaatsgevonden. Het misleidende hiervan is, dat de suggestie wordt gewekt als zouden deze gevechten in zeer korte tijd gevoerd zijn. De wijze waarop hij deze vertelt - waarbij zijn visuele geheugen zorgt voor de preciese beschrijving van de locatie en de namen van de deelnemers en de slachtoffers - geven de indruk alsof hij ze opnieuw beleeft.

Zij brengen hun kijk op zaken verbaal en non-verbaal in de taal en in gedragsvormen tot uiting.

- De taal bezit woorden, de namen van wezens, de aanduiding van hun eigenschappen, de weergave van hun handelen (habitueel of actueel). De zelfstandige naamwoorden benoemen niet alleen de concrete voorwerpen, maar vaste verbindingen geven ook de verbanden aan, de twee-eenheden die belangrijk zijn voor het leven. De bijvoeglijke naamwoorden drukken de sterkere of de zwakkere aanwezigheid van de eigenschappen uit en laten de vergelijking toe. De persoonlijke voornaamwoorden kennen de simpele vorm, de klemtoon op het zelf, de wederkerigheid tot elkaar. De werkwoorden bezitten tijden en wijzen, kunnen aangeven of de handeling naar zichzelf of naar buiten gericht, al of niet wederkerig wordt gedacht.
- De gedragingen zijn expressief; de expressie ervan is bovendien onder woorden te brengen.

Dit alles berust op 'abstractie', op het denken, maar dit denken bedient zich vaak - meer dan bij ons - van het gebruik van beelden, in vergelijkingen waarin wordt aangevoeld wat wel bedoeld, maar niet rechtstreeks onder woorden wordt gebracht. Het is abstract denken onder concrete beelden.

De 'berichtgeving' over het ontstaan van het milieu en de komst van de Yahray en ook de mededelingen over de verhouding van individu en gemeenschap vertonen een karakteristieke stijl. Kenmerkend bijvoorbeeld is het gebruik van de tegenwoordige tijd. Men beschrijft de voorvallen van het ontstaan of van de tocht van Ayré en schildert hoe deze gebeurtenissen zich verder ontwikkelen. Wij vragen ons af of ook bij de Yahray de berichtgeving niet enkel steunt op een scherpe waarneming en een sterk geheugen, maar of bij sommige vertellers niet sprake is van een 'visual memory', een 'eidetic image memory'.⁴



Speersoorten.

VIII De baby

Yaëndé en Tambim bespraken in hun *Raadgevingen*¹ het ontstaan van het nieuwe leven.

Menstruatie

- Vrouw, als jij verse sago bakt, maak dan je menstruatie bekend. Als je hem je menstruatie niet meedeelt, zal hij je slaan. Je man zal vis eten en roken. Als je het hem zegt, kan je man geen vis eten en tabak roken. Sagovezels kan hij wel roken.²
- Mannen, als jullie vis verdeelt terwijl je vrouw de menstruatie heeft, zullen je benen opzetten. Bij het werk zal je oog niet vast zijn, je zult slap worden en mager rondlopen. Vis die een kind je brengt wel, maar vis die je door je vrouw wordt toebedeeld, moet je niet eten. Laat dat. Kom de kleine onthouding na. Is de menstruatie van je vrouw over, eet dan vis.³
Als de menstruatie voorbij is, zegt zij: "Schoonmoeder, zeg tegen Uw zoon dat mijn menstruatie over is en dat ik vandaag ga vissen." De moeder zegt tegen hem: "De menstruatie van je vrouw is voorbij, eten jullie nu maar vis."

Zwangerschap

- Jullie die pas komt kijken, hebt geen omgang met je vrouw in het bos, dat is slecht; slaapt met je vrouw samen in huis. Een schim zou je ziel meevoeren. De man die zijn vrouw zomaar in het bos zou gebruiken, zal sterven. Op het varkenspad, op het kasuarispad, op het kangoeroepad, doet het niet, het zijn de paden van de schimmen. Op het rattenpad, op het muizenpad, op het slangenpad omgang hebben, doet het niet. In huis wel, de ziel zal zich er wel bij bevinden, de schim kan er niet toeslaan. Vraagt een vrouw je twee nachten over te blijven bij het moeras, dan is dat verkeerd; die vrouw zal spoedig sterven omdat ze met je de nacht is overgebleven.
- De moeder zegt: dochter, ik heb het nieuws over jou vandaag rondverteld dat je zwanger bent. De dochter zegt: moeder, jij hebt het hen gezegd, de vrouwen hebben het gehoord, de mannen hebben het allen gehoord.⁴
- Vrouw, jij moogt iets wat vastzit, niet losrukken, anders zou je bloed samentrekken. Dat is slecht; je zou mager worden. Als je buik hoog is opgezet, mag je niet veel sago eten, anders zou je vallen en een miskraam krijgen. Er zijn vrouwen die daarom op hun buik gevallen zijn en een dood kind hebben gebaard. Dit prent ik je in, draag geen zware last brandhout, trek een vastzittende rotan niet los, laat die maar zitten. Iets dat erg vastzit, trek daar niet aan anders zou je een miskraam baren en een bloedvloeing krijgen.
- De moeder zegt: vrouw jij loopt met zware benen, zeker is het een jongen, was het een meisje, dan zou je je benen gemakkelijk optillen bij het zoeken naar voedsel of het gaan door het dorp.
- De eerste maan treedt de menstruatie niet op. De tweede maan komt de navel omhoog en worden de borsten donker, het kind heeft een staart. De derde maan worden de borsten heel donker. De vierde maan beweegt het kind een beetje, de handjes bewegen zich een weinig, de staart is dan weg. De vijfde maan wordt het kind groter, de handen bewegen. De zesde maan bewegen de handen echt. De zevende maan bewegen de handen en de voeten echt. De achtste maan zet de buik hoog op, het kind is stil, het is er niet; de vrouw zegt: de volgende maan zal ik bevallen.⁵
- Als je buik hoog is opgezet, eet dan geen grote vissen, laat dat; het is je eerste kind, overtreedt

de onthouding (*akumōr*) niet, het kind zou anders overtijd komen. Geen grote . . . , wel kleine . . . , dan zul je het kind vlot baren. Eet je grote vissoorten, dan zal de dood tezamen met die van het kind bij de bevalling je deel zijn. Eet geen . . . , het kind zou een achterblijver worden; eet . . . niet, het kind zou kortademig worden. De . . . niet, het kindje zou wondjes krijgen op het hoofd. Geen . . . , het kind zou aldoor huilen. Die zouden het huilen doen overgaan op het kind; de . . . niet, het kind zou een bleekneus worden; de . . . niet, zij zouden in de toekomst je een miskraam kunnen bezorgen. Kom je een slang tegen, laat het niet zijn dat je de levensgeest van het kind hebt ontmoet. De . . . zou de levensgeest meenemen, het kind zou sterven. De . . . niet, het kind zou daar hoofdpijn van krijgen. Eet deze alle niet, houd je goed aan de onthouding, zorg goed voor het kind, het zal er heel goed aantoe zijn. Als het kind groot geworden is, eet dan al wat groot is, de . . . wel, de . . . niet; de . . . wel, moet het kleine kind eten als het ziek is.*

- Een varken dat in de val tot ontbinding is overgegaan, eet dat niet, het kind zou ziek worden. Kijk niet omhoog naar een boom die bovenaan gespleten is, het kind zou gek worden. Als je zwanger bent, kijk niet naar boven. Je zou een tweeling baren. Heb je iets groots gegeten, dan zwelt in je buik de nageboorte op en dan zul je daaraan sterven.

Bij de navraag waarom het een wel en het ander niet mocht worden gegeten, bleek men gewoonlijk het waarom zelf niet te weten. Men zei wel dat bepaalde vissoorten lange graten hadden. Van sommige vogels werd gezegd dat zij vaak door het water liepen. Van een kip op hoge poten werd gezegd dat deze langzaam loopt en traag overeind komt. Bij een bepaalde vissoort zag men overeenkomst tussen de schubben en de korstjes op de wondjes op het hoofd van een kind. Een lichte huidskleur brengt men in verband met een witte, en een donkere huidskleur met een groene kaketoe.

De schim (*idōm*) van een vrouw die tijdens de zwangerschap is gestorven, wordt bijzonder gevreesd. Men denkt dan aan de *Aburi*-figuur.

De overkomst van de levensgeest⁷

Volgens de Yahray bevindt het semen zich in een buisje dat van de knieholte naar het scrotum en het mannelijk schaamdeel loopt. De testes moeten de erectie bewerkstelligen, maar volgens hen produceert dit orgaan geen vocht. Zij onderscheiden in het semen twee bestanddelen, Datgene wat het eerst wordt afgescheiden en het diepst in de vrouwelijke organen binnendringt heet '*boōt-dépi*', wat daarna afvloeit wordt kortweg '*dépi*' genoemd. Men is van mening dat alleen het '*boōt-dépi*' tot de bevruchting bijdraagt, het '*dépi*' is hierbij van minder belang.

Het semen was een symbool van kracht en werd gevreesd. Bij het verdelen van het vlees van een vijand, werd de huid bovenaan de binnenzijde van de dijbenen zorgvuldig gereinigd. Ook de vrouw draagt voor de bevruchting een vocht bij (*kabagai*). Men meende dat dit eveneens in de bovenbenen te vinden is. Zij zijn ervan overtuigd dat het kind wordt verwekt door het aan kleven van het '*boōt-dépi*', hetgeen door veelvuldige bijslaap tot stand moet komen. Of het kind meer aan het mannelijk dan aan het vrouwelijk vocht wordt toegeschreven, wordt aan het kind zelf bepaald. Lijkt het meer op de vader, dan heeft het vaderlijk vocht de overhand gehad, lijkt het meer op de moeder, dan heeft het vrouwelijk vocht de grootste uitwerking gehad. Lijkt het kind op geen van beide ouders, dan is het duidelijk dat het kind uit overspel is geboren.

De Yahray onderscheiden duidelijk een buitenkant en een binnenkant bij alle levende wezens. Bij de mens spreken zij bij de buitenkant van huid en spieren⁸ en bij de binnenkant spreken zij van 'bana' en 'moke'⁹. Daarnaast staan de termen schim (*idöm*), en geest van het slachtoffer (*togoya*).¹⁰

- Als een man die 's morgens vroeg sterft en een vrouw die midden op de dag sterft, samen in dezelfde prauw wegvaren naar de zee, en op de heuvel Oap garnalen eten, en de man zit te huilen over zijn kinderen en de vrouw zit te huilen over haar man, neemt hij die vrouw tot zijn echtgenote.¹¹ Of de levensgeest uit een huwelijk van overledenen voortkomt, weet men niet. Zij geven alleen aan dat het binnenste van sagobomen bij het afbranden overspringt op een andere boom; ook dat het binnenste van een goede jachthond op een andere kan overgaan. Over de overledenen wordt gezegd naar het "yamaé-mogon"¹² te gaan. Of zij nog invloed hebben op het bestaan van de levenden, bekijkt men als dit optreedt. Alleen de *Babaé*, grote voorouders, zijn zeker nog aanwezig.
- Een zwangere vrouw vraagt: voorouder, beziel mij met de levensgeest door middel van de witte of de groene kaketoë. De ziel van een jongen roept als de witte (*ayo*) fluit, evenzo roept de ziel van een meisje als de groene (*uyog*) fluit.
- Dit kind is gauw ziek, waarschijnlijk is het zomaar komen aanlopen. Dit kind zal sterven, het verlangt terug naar het schimmenrijk. Dit kind hebben zij echt overgedragen, anders zou het wel doodgaan.

De bedreiging van de kant van schimmen en geesten

- Ga je naar het bos, ga niet alleen, ga samen met vrouwen van je familie, ga je alleen, dan zou een schim zijn scrotum naar je toe kunnen werpen.
- Evenzo, als je sago gaat kloppen, ga niet alleen een sagobladschede halen, ga samen met vrouwen van je familie.
- Ga je je grote behoefte doen, laat je schaamschort boven je anus afhangen, opdat een schim zijn scrotum niet naar je zou werpen, daarvan zou je sterven.
- Onderweg op zoek naar vruchtjes, kijk niet om, een schim zou zijn scrotum naar je kunnen werpen.
- Dochter, ga 's nachts niet ver weg om je grote behoefte te doen, doe het maar in het dorp, doe het maar op een blad. 's Morgens gooi je dat dan weg aan de rand van het dorp. Een geest zou je navelstreng kunnen vastgrijpen. Evenzo, doe je behoefte niet bij de bron van de rivier, de *Yagar* zou zijn scrotum naar je werpen, daarvan zou je sterven en je kind niet kunnen baren.

Contact met het kind in de moederschoot

- Kind, ik vaar nu het moeras in, geef mij vis, opdat ik die samen met jou zou kunnen opeten.
- Kind, houd het varken stevig vast, opdat ik het samen met jou zou kunnen opeten.
- Liefeling, houd het varken stevig vast, opdat ik het van achter de borstwering zou kunnen schieten.
- Jou heb ik daarom opgetild, opdat je vis zou vangen in de fuik.
- Yabaimu, hef je kind op, vannacht ga ik op varkensjacht, opdat het kind het varken zou vasthouden. Laat je vrouw het kind opheffen als zij met de vrouwen op visvangst gaat, laat je vrouw zeggen: werp vis voor je moedertje in haar vismand.

De ouders trachten te achterhalen of het kind een jongen of een meisje zal zijn. De vrouw wordt gevraagd hoe zij zich voelt, en haar ontlasting wordt onderzocht. De man onthoudt zich van omgang zodra de vrouw het kind voelt bewegen.

- De vrouw krijgt te horen: als het kind in de buik beweegt, kun je nog niet spoedig bevallen, als het stilgevallen is, sta je op het punt om te baren. Zeg het dan tegen mij. Als het onder-einde van je rug warm wordt, zul je de weeën krijgen, zeg het dan tegen mij. Als je nog niet spoedig de weeën krijgt, dan is het kind nog klein, dan zijn de nagels nog niet volgroeid, dan zijn de hersenen misschien nog niet volgroeid. Als de hersenen volgroeid zijn en de nagels volgroeid, dan zul je bevallen.
- De vrouw zegt: moeder, het been wordt me uit de kom getrokken, ik zal geen sago gaan kloppen, ik zal niet gaan vissen, om het kind niet in het moeras te baren. De moeder zegt: kind, blijf jij maar thuis, ik zal wel gaan vissen, ik zal wel gaan sago kloppen.
- Als je de weeën hebt, zeggen de vrouwen die je de buik masseren: "Ben jij een visnet of ben jij een boog?: kom snel voor de dag; de mannen zijn op sneltocht naar de benedenloop van de rivier; kom jij snel voor de dag. De mensen zijn aan het verhuizen, zij zullen ons achterlaten, vlug, ik, je grootmoedertje, krijg zere handen; kom vlug voor de dag. Waarom verberg je jezelf? Ben je een schild? Draag je een schild met je mee?"
- Vaar je uit om te vissen als je hoogzwanger bent, roei dan hard terug naar het dorp, opdat je het kind vlot in het dorp zou baren, anders zou je, als het vlug afkomt, het in de prauw baren, kom vlug naar huis. Als het kind heeft opgehouden te dansen in de moederschoot, zul je weldra bevallen. Kom snel uit het moeras terug. Als je 's morgens opstaat zwaar van lijf en leden, zul je bevallen. Ben je ver weg gevaren en wordt het onderaan je rug warm, ga op je roeispaan zitten en kom spoedig naar huis. Blijf niet in het moeras. Ga niet uit de prauw een heuvel op.

Bevalling

In huis staan haar moeder, haar schoonmoeder en vrouwen 'met een vaste hand' haar ter zijde. Mannen komen niet in de kraamkamer, maar het huis is vol nieuwsgierige verwanten. Vóór de bevalling slaat de kraamvrouw een mat om haar middel. Zij gaat zitten, zodat het kind onder de mat ter wereld komt.

- De moeder zegt: Als het kind in beweging komt, haal dan diep adem. Denk aan jezelf. Als je het kind gebaard hebt, zul je je prettig voelen. Als je niet goed ademhaalt, zul je sterven en wie zal er dan voor je kind zorgen?¹³
- De moeder zegt: Baar niet met geweld, het kind zelf moet zich in beweging zetten, dan baar je goed. Heb je een slechte bevalling, dan zul je misschien sterven, als je niet los kunt komen van het kind.
- De moeder zegt: Van het hoofd komt bloed los, je staat op het punt te bevallen.
- De vrouw zegt: Moeder, het kind heeft zijn hoofd buitengestoken. De moeder zegt: Ga op je knieën zitten, je zult het kind baren.
- Als het kind eruit is, zegt de vrouw: Moeder, ik wil even rusten. Als zij even gerust heeft, zegt de moeder: Laat de weeën opzetten, juist als bij het kind, dan zul je de nageboorte baren. Als de weeën doorzetten en de nageboorte is afgekomen, zegt de moeder: nu de band, doe de band om je buik. Dan zegt de moeder tot de andere vrouwen: Steekt het vuur aan voor het kind; verwarm het ondereinde van de rug van de moeder, reinigt met water het kind van het bloed.

- Als het kind gereinigd is met water, wordt de navelstreng verbroken. Als de navelstreng van het kind met de hand is dichtgedrukt, opdat het bloed niet zou weglopen, worden het hoofd en de neus degelijk in de goede vorm gedrukt.

Nageboorte

- Enkele vrouwen moeten de nageboorte begraven en bedekken met een versleten mat. Op de gesloten kuil wordt een vismand en een schild gelegd en daaromheen pijlen in de grond gestoken. Aan de pijlen moet men kruiden hangen en men moet varkenspijlen planten tegen de geesten opdat zij de zwarte nageboorte niet zouden opeten. Komt er een geest, dan zal deze hard voorbijlopen vanwege de kruiden, en vanwege het schild zal deze niet dichtbij kunnen komen. Evenzo zal de geest in zijn domheid¹⁴ denken dat er misschien wel een man onder de vismand verborgen zit en van schrik er vandoor gaan. Als de pijlen met de kruiden niet worden geplant, zal de geest naderbij komen.

Zorg voor moeder en kind

- Als de vrouw 's morgens heeft gebaard, moeten de andere vrouwen als de zon in het zenit staat op moerasplanten uitgaan. Zij moeten met de prauw gaan en de vrouwen die met het bloed in aanraking zijn geweest, moeten in de prauw gaan zitten en mogen de roeispaan niet vasthouden; de vrouwen die niet met het bloed in aanraking zijn geweest, moeten roeien. De mannen zeggen: vrouwen, jullie mogen niet in het moeras afdalen, de grond zou slecht worden, een moddermoeras. De sago zou er niet gedijen, zij zou als water wegvloeien als de proef genomen wordt. Zij die zitten mogen niet roeien, want de geesten zouden hen pijlen en het zou hen slecht vergaan.
Als zij tegen de avond bevalt, kan er niet meer op moerasplanten worden uitgegaan. De volgende morgen moet men gaan.
- Tot de vrouw wordt gezegd: jij mag geen grote vissoorten eten, varkensvlees wel, kleine vissoorten wel, die moet je eten opdat je kind niet zal sterven.¹⁵

Borstvoeding

Yaëndé:

- Als een moeder geen melk heeft, laat dan de vrouwen van haar familie het kind tijdelijk opnemen. Als het groot geworden is, kan zij het weer terugnemen. De een of ander vraagt: Geef mij het kind, ik zal er een tijdlang voor zorgen; later zal ik het weer aan jou teruggeven, ik neem het niet als pleegkind, het blijft van jou, het is maar opdat het niet zou doodgaan. Als het meisje groot geworden is, neem je het terug en je betaalt mij (*amör*).
- Iemand zegt wel: "Ik zal dat kind maar opnemen", al zeggen andere vrouwen ook: "Neem dat of dat kind niet op." De vrouw die zich over dat kind wil ontfermen zegt: "Het kind heeft melk nodig, het zou nog onkomen."¹⁶
- Kauwen jullie sago voor, kauwen jullie vlees en vis voor. Van mij eet het kind geen sago. Als jullie het voorkauwen, eet het wel. Doe ook zo met de sagolarven en de houtwormen, anders zou mijn kind tevergeefs honger lijden. Het verlangt naar sago, vis, larven, houtwormen en eieren van de boskip. Kauwt het dit voor.¹⁷

Zorg voor de baby

Een van de oudere vrouwen van Képi, Ndaman, vertelde wat gezegd wordt tegen de baby die veel huilt.

- Doe je huilen over aan de witte kaketoë. Laat die dat maar doen; huil jij, witte kaketoë, maar door. Doe je huilen over aan de groene kaketoë, aan de rode, aan het jong van de boskip, aan de kruisduif, aan de bosduif, aan de . . . etc. Doe je huilen over aan het ijzerhout, aan de boom van ijzerhout, aan de . . . etc. Aan de *varaan*, die er tot boven inklimt . . . Ga weg, huilen, van de lippen van de mond, laten de kaketoë, de bosduif . . . etc. het huilen maar meenemen. Aan de vogels die zitten op de tak van de boom, laten zij het maar aanheffen, aan de sagovruchtjes op de sagostengels, laten zij maar huilen.
- *Mandogoy*-kind, kom tot rust. *Mandogoy*-kind kom tot rust bij de wortels van de *ronagam*, lig bij de *waringin* wortels onder water, bij de Oba, bij de *waringin*, praat jij maar als de . . . ; ga zitten bij de boom in het water; *garöm*-kind, huil niet meer. Denk maar aan kruipen, laat je huilen varen, stil nu. Geef je huilen maar aan Ndaman, aan Kayreku, laten zij het maar doen. Aan Tomai, aan Panöm, laat je grootmoeder het maar doen, geef het over, houd op.¹⁸
- Als de moeder 's morgens uitgaat om te gaan vissen of sago te gaan kloppen, huilt het kind niet. Terwijl de zon zijn baan volgt, huilt het niet. Als de moeder op terugtocht is, begint het kind te huilen. De grootmoeder zegt: "Misschien is zijn moeder aan het terugkeren, het kind schreeuwt om de borst, de geur van haar borsten doet het, daarom huilt het kind, zijn moeder is wellicht al dichtbij, het ruikt de geur van haar borsten." De moeder zegt: "Mijn kind huilt misschien, mijn borsten beginnen te vloeien, misschien omdat mijn kind huilt, beginnen mijn borsten te vloeien."

De vader zal, na zelf gedronken te hebben, niet onmiddellijk de nap aan de gast geven. Het ziertje dat bij de vader verblijft, zou anders wel eens over kunnen gaan op een gast, met het gevolg dat het kind ziek zou worden. Een gast zal zich er wel voor hoeden dat hij dichtbij het matje komt waarop de sago wordt fijngewreven. Er zou eens vuil van zijn voeten kunnen raken tussen het voedsel van de baby. Ook zal hij ervoor waken dat hij niet op de stengels van moerasplanten die op de vloer liggen trapt, want 'hij zou trappen op de hals van het kindje.'¹⁹

Naar aanleiding van het gedrag van de vader wordt de raad gegeven:

- Toen het kind nog niet groot geworden was, toen het kind nog niet kroop, heeft hij haar opnieuw zwanger gemaakt, de weg van het kind heeft hij stuk gemaakt, laat zijn kind niet daardoor kreupel zijn. Wie zo doet, handelt verkeerd, het zou kunnen zijn dat je vrouw na zo korte tijd alweer zwanger geworden, sterft. Jullie jongelui, doet dat zo niet.
- Als vele kinderen van een vrouw sterven, doet de moeder hars op haar hoofd. Sterft naderhand nog een kind, dan siert de vrouw zich op en houdt een danslans vast. Kinderen moeten zich verbergen. De vrouw komt naar de prauwenplaats gevaren, van daar danst zij naar het dorp, terwijl zij met de lans doet alsof zij de kinderen wil steken. De kinderen van hun kant bestoken haar met vuil. Omdat haar kinderen sterven, daarom danst zij zo, opdat daar een einde aan zou komen. "Jullie moet kinderen aan mij teruggeven en als ik later weer baar, laat het kind niet doodgaan." Als haar kinderen sterk zijn, zal de vrouw met haar versiering thuisblijven.
- Kom jij maar niet opnieuw de onthouding na, ga maar vissen, al veel kinderen zijn je door de dood ontvallen. Eet jij nu eens niet de gebruikelijk moerasplanten, eet nu eens de andere. Misschien stierf het kind omdat je de gebruikelijke gegeten had.²⁰

Een vrouw die een kind heeft gebaard, mag enige tijd bepaalde spijsen niet eten. In casu was vis de verboden spijs, en daarom mocht de vrouw er in die periode ook niet met haar visnet oopuit gaan. Van deze situatie maakt de *Aburi* gebruik om de vrouw in moeilijkheden te brengen.

Yavagaèm, hoofd van het dorp Yatan vertelt het volgende verhaal²⁴:

Er was een vrouw die pas een kind gebaard had en de vasten onderhield. Zij at geen vlees en geen vis. Zij at bamboespruiten en palmspruiten. Toen haar lichaam op krachten begon te komen, gingen haar familie en die van haar man vis vangen en een *Aburi* mengde zich onder hen. Zij bracht vlug vis naar de herstellende moeder. De andere vrouwen verbaasden zich dat zij haar vóór de anderen vis bracht. De moeder was nog niet geheel aangesterkt; de *Aburi* zag dat de moeder minder van de vissen at. De *Aburi* gaf een visnet aan de moeder. Deze nam het aan, maar dacht: "Die vrouw is geen mens, zij laat vissen langs haar net in het water vallen." Zij viste met de andere vrouwen totdat het donker werd. De vrouwen keerden terug naar Yatan. De moeder wilde haar behoefte doen en zei tot de anderen die vooruit gingen: "Wacht op mij." De *Aburi* zei: "Ik zal wel wachten." De moeder deed haar behoefte. De *Aburi* opende het visnet. Toen de moeder aankwam, nam de *Aburi* een splinter van een kasuarisbot en stak die door haar lippen, zodat zij niet meer kon roepen. De *Aburi* legde de moeder in het visnet en bond haar vast, hing het net aan haar schouder en bracht haar met een prauw naar Ngaorom en van daar naar Uwé. Daar verbleef een grote hagedis, Ipöp. Deze klopte sago, roosterde die, ontdeed de sago van het bladerenomhulsel, masseerde de borsten van de moeder, mengde de sago met de moedermelk en at een deel op; het andere deel at de *Aburi* op. Ipöp hield zich ziek. De *Aburi* ging de volgende morgen sago kloppen en deed dit elke dag, totdat er genoeg sago in huis was. De *Aburi* wilde andere *Aburivrouwen* uitnodigen. Zij zei tegen Ipöp: "Morgen vertrek ik om andere *Aburivrouwen* uit te nodigen. Jij moet op de vrouw passen." 's Morgens vroeg vertrok zij. Ipöp richtte zich op en ondervroeg de vrouw, die ongekleeft was en niet kon praten vanwege de splinter van een kasuarisbot. Ipöp maakte het touw los waaraan de vrouw hing, opende het visnet, trok de splinter uit haar lippen en vroeg: "Waar kom jij vandaan?" De moeder antwoordde: "Ik kom van Gaymea en Yaganum", dit waren de namen van de sagobossen van haar vader. Ipöp sprak: "Ik zal je naar huis brengen." Aböb, de kleine schildpad, gaf haar een schaamschoort en zij vertrokken. Ipöp zag een grote boom van *baghout*, waarbij zich vissen (*kidu*) in mensengedaante ophielden. Ipöp zei: "Jullie moeten afdalen in het kleine riviertje en vissen worden. Kijkt naar mij, ik klim in de boom en ik word een hagedis." Terwijl zij omhoog klom, veranderde zij in een leguaan. Haar lange staart hing naar beneden. De menselijke gestalten van de *kidu* en van Ipöp verdwenen. Zij sprak: "Moeder, vlucht jij, en keer terug naar Yatan." De moeder kwam terug in het dorp. De *Aburi* kwam met haar gezellinnen aan, zingend en dansend onder tromslag. De *Aburi* zag dat Ipöp, Aböb en de *kidu* waren verdwenen en dat de moeder weg was. Zij zette de achtervolging van de moeder in tot bij Ngaorom. Maar daar lag geen prauw. De mensen van het dorp zagen dat het water uiteen ging. De *Aburi* begon te zwemmen. Alleen zij die moedig waren bleven in het dorp, dichtbij het nieuwe mannenhuis. De *Aburi* riep: "Wacht op mij." In het mannenhuis waren alle zijdeuren dichtgebonden. Bij de voor- en achterdeur stond een man achter zijn schild. De *Aburi* ging aan wal, bekeek het dorp; het was ogenschijnlijk leeg. Maar men had zich verborgen onder de huizen en in de gordel van bananenbomen rond het dorp. De *Aburi* ging het mannenhuis binnen. De mannen sloten de beide deuren met hun schilden af. Toen staken zij het mannenhuis in brand. De *Aburi* rende radeloos op en neer in het huis. Het vuur deed zijn werk. De mensen vluchtten. De *Aburi* barstte en verbrandde.

Het doden van pasgeboren baby's komt voor als een noodoplossing, bijvoorbeeld bij een tweeling wanneer er geen andere vrouw een van de baby's adopteert, of wanneer het kind zwaar gehandicapt wordt geboren, of wanneer blijkt dat het kind uit overspel is voortgekomen. Maar sterker komt uit de *Raadgevingen* naar voren dat abortus moet worden voorkomen²²:

Bij iedere miskraam zoekt men naar de oorzaak en nog lange tijd daarna wordt er druk over gefluisterd. Men neemt slechts genoeg met duidelijk aanwijsbare oorzaken zoals een val of een slag die de vrouw in een twist heeft opgelopen. De gewone verklaringen van de vrouw dat ze zonder het te weten op haar buik geslapen heeft of dat zij het slachtoffer is geworden van de geest van een overledene, zijn niet voldoende om haar ervoor te vrijwaren dat ze van abortus wordt verdacht. Ze kennen vruchtafdrijving door fysiek geweld en wijzen die af. Daarom tracht de vrouw een abortus geheim te houden, omdat ze vreest dat haar broer zijn "ruilzuster" zal doden en dat haar man haar minstens het verwijt zal toeschreeuwen: "Wie zal ons na onze dood vervangen? Wie zal er voor ons zorgen als we oud geworden zijn?" Het kan gebeuren dat een vrouw zich aan abortus schuldig maakt, omdat ze zich schaamt over haar buitenechtelijk kind. Ook daarom wordt een onderzoek ingesteld naar de oorzaak van de miskraam. Moet de vrouw haar misstap bekennen omdat de bewijzen overduidelijk zijn, dan ontstaat er een twist tussen haar echtgenoot en de schuldige man. Die ruzie loopt uit op een bloedig gevecht, waaraan de verwanten van beide partijen deelnemen.



Vrouw vist met vismand.

IX De kleine kinderen

De Zon zegt:

Als jullie iets doen, moeten jullie met mij spreken. Wanneer jullie een kind krijgen, moeten jullie dat aan mij tonen en daardoor wordt het jullie kind.¹

Op de vroege morgen wordt de baby door het bladerdak van het mannenhuis getild en buiten opgevangen door de vader.²

Over de politieke situatie rond zijn geboorte vertelt Yabaimu³:

Indertijd volgde mijn moeder, die een vrouw uit Képi was, mijn vader naar de kampong Emeté. Zij baarde mij op de heuvel Yohrobéamön.⁴ Mijn moeder vertelde mij: "Toen ik je baarde, stonden je grootmoeders Nada en Mamin mij ter zijde.⁵ Jij kwam vlug af; ik voelde me goed. Een maand verliep te Yohrobéamön, toen werd jij ziek. Je vader en ik gingen naar Képi; onderweg te Gainamenebuag raakte jij buiten kennis; je vader sneed je met een bamboe mesje in de huid. Daarvan heb je midden op je borst nog een lidteken; hij hield vuur tegen je voet aan, daarop kwam je weer bij. Van daar vertrokken we en bereikten we Képi, daar herstelde jij van de ziekte. Als de mensen je vragen: 'Wanneer ben je geboren?' zeg dan: 'Tijdens de oorlog tussen Képi en Muin.'"⁶

Gevraagd hoe hij aan zijn naam kwam, deelde Yabaimu mee dat de eerste vrouw van zijn vader, Mamin, afkomstig was van het dorp Rêp. Zij had daar een familielid, Yabaimu geheten. De tweede vrouw van zijn vader, Panöm, noemde haar zoon naar deze aanverwant van haar man: Yabaimu. Tambim zelf noemde de jongen Eanarok, wat betekent 'men verbergt zich'. Tambim had al zo vaak gezien dat de Képiërs zich in het hoge gras verborgen om een vijand aan te vallen. Deze naam hield echter geen stand.

Later kan wie of wat relevant is een zogenaamde *pidog* (zangnaam) erbij krijgen, de naam waaronder men bezongen wordt, geëerd of bespot. Vaak eindigt die op '-gambo' (cfr. Tomöngambo), dat betekent 'hebbende'.

De mededeling van Yabaimu over zijn babytijd, vermeldt niet alleen de nazorg van zijn ouders, maar ook het tijdsbesef van zijn moeder. De naamgeving via de moeder verwijst naar de verbondenheid met de verwanten en die via de vader naar diens aandacht voor de strategie.

Yaëndé vertelt over zijn jeugd:

Ik werd groter. De mensen van Képi verhuisden van de benedenloop van de Obarivier en keerden terug naar het dorp Képi. Te Képi begon ik te kruipen. Van daar verhuisden de mensen weer naar het brongebied van de Nangkéao en zetten zich neer op de heuvel Daumogon. Op een dag schoot Kamborö een kasuaris die aan het vruchten eten was. Daarop ging hij naar zijn visfuiken kijken. Hij wilde beslist dat zijn vrouwen met hem mee gingen. Zij wilden echter niet. Hij kwam overeind en zei: "Gaat dan maar naar huis." Hij sloeg zijn vrouw Ebé, smeed een stuk hout naar Atuain, maar miste. Hij joeg haar voor zich uit, wadend door het water. Zij vloog het huis in. Hij zei: "Ik wil er met Gataragap heenvaren, gaan jullie maar naar huis." Maar ook Gataragap keerde zich om en ging naar huis. Oagamon, een oudere man, sprak daarop: "Waarom wil je toch met alle geweld je fuiken gaan nazien, ga toch naar huis." Kamborö voer weg naar zijn fuiken, alleen. Hij ging naar Wakimogon en onderzocht zijn fuiken. Hij haalde de

vis eruit en keerde van daar terug naar zijn huis. Toen troffen hem de *Aburi*, die van Kakomogon kwamen. Hij zakte de rivier af, op huis aan, en zei: "Maak vuur voor me." Daarop vroeg hij: "Die daar op Kakomogon, zijn jullie dat geweest?" Zij antwoordden: "Wij niet. Wij zijn wel thuis gebleven. Jij hebt ons toch afgeslagen?" Toen keek hij met veel liefde naar zijn kind, Yaëndé, en zei: "Jij had groot willen worden bij je vader in huis, maar het zal niet zo zijn."

De mensen keerden weerom naar Képi. Hij sprak: "Ik ben ziek. Ik kan al niet meer uit mijn ogen kijken." Toen hij één dag op Képi was, stierf hij daar. Zij legden hem op een verhoging; de vrouwen dansten de dodendans. Zij plaatsten de verhoging dwars voor de ingang van het mannenhuis. De mannen die aan die zijde sliepen, verhuisden naar de andere zijde. De lijkwormen kropen tot naar het midden van het mannenhuis. Een worm kroop in het oor van de man Yamagamogon. Daarop stierf deze. Zij verhuisden naar de heuvel Yaiya. Daar stierf Mayao, daar stierf Watop, daar stierf Kakebag. Zij hadden de stank bij het eten van de sago in de mond gekregen en doorgeslikt. Daaraan stierven zij.⁷ Toen het vlees van de botten was gevallen, keerden de mannen terug naar Képi terug. Gamöd sprak tot zijn vrouw: "Kaègi, neem het kind Yaëndé tot je, het zou kunnen doodgaan." Kaègi nam het kind tot zich. Atuin bleef zonder haar kind achter, alleen.

Het verhaal van Yaëndé verwijst naar de zelfstandigheid van de vrouwen en naar het gevaar van het machtsop treden van de man, afgestraft door de *Aburi*, maar ook naar het hart van zijn vader, dat het kind een betere toekomst had gegund. Het kind wordt van de weduwe afgenomen, en voor haar wordt een nieuw huwelijk geregeld.

Ik werd groter, ik begon alleen rond te lopen. Gamöd ging sago kloppen en vis vangen te Rayamön. Zo verbleef ik als kind enkele maanden daar, keerde terug naar Képi en voer met mijn vader Gamöd later weer eens naar Toba. Toen ik van Toba terugkwam, gaven vele vrouwen me de borst opdat ik goed zou groeien. Mijn moeder Kaègi had maar kleine borsten.⁸

De Yahray verdelen de kinderjaren in twee perioden. Van de kleine kinderen die nog niet geslachtsrijp zijn, zeggen zij: '*koèketapar*', wat wij kunnen vertalen met de uitdrukking 'nog niet droog achter de oren'. Van de pubers wordt gezegd; '*pogoikèn kipiao*', 'zij zijn groot geworden'.

Het kleine kind staat nog geheel onder het gezag van de ouders, vooral van de moeder en de inwonende vrouwen bij wie het in het vrouwenhuis verblijft. De moeder slaapt daar aan de ene zijde van het vuur. Bij haar ligt het jongste kind met ernaast het daarop volgende. Het rijtje wordt afgesloten door een van de grote dochters. Aan de andere kant van het vuur rust de moeder van de man of de vrouw of een zuster van een van beiden, die weduwe is. Een van de andere grote meisjes heeft haar slaapplek daarnaast. Allen hebben zich in een mat gewikkeld. De deur is stevig afgesloten, want daarbuiten houden zich zielen van onlangs overleden dorpsgenoten op. Wie even naar buiten moet, zal een fakkel meenemen om zich veilig te voelen.

's Morgens roostert de moeder de sagostaven voor de vader en enkele familieleden die in het mannenhuis verblijven. Een van de kinderen wordt er opuit gestuurd om hen dit voedsel te brengen. Daarna verdeelt de moeder de sago onder de kinderen in huis.⁹

Yabaimu vertelt¹⁰:

Wij verbleven te Képi, er verliep een maand. Toen verhuisden wij naar Gaima. Men

bouwde een nieuw vrouwenhuis. De Marapèmu en Kamahraimu verbleven tezamen. Wij bleven daar twee maanden. Toen gingen de mannen op sneltocht naar de Porérvier. Zij snelden drie vrouwen van de Janogoimu en één man doodden zij. Zij brachten de koppen mee naar het dorp; zij rookten deze in het mannenhuis. Zij dansten. Daarop verhuisden wij naar Abagainamön.¹¹

Te Abagainamön bleven wij een lange tijd.¹² Ik begon te kruipen. Wij vertrokken naar de Riburivier en vestigden ons te Nèpermumu. De Marapèmu en de Kamahraimu waren er allen; van de Araoèmu en de Igitu waren er ook die ons volgden. Sommigen bleven te Abagainamön. Een maand verliep; toen zeiden de Igitu: "Laat ons de Obarivier afzakken, laat ons de Digul optrekken." Wij vertrokken, onderweg overnachtten wij vaak, totdat wij gekomen waren aan de heuvel Tabuaka¹³, waar men een vrouwenhuis bouwde. Sommigen gingen vis vangen, anderen waren gaan sago kloppen. Mijn oudere zuster Uteir bracht mij naar het steigertje. Ik kroop op mijn knieën over het steigertje en viel in het water. Uteir sprong in het water en haalde mij eruit. Het water was mijn mond binnengelopen. Zij hield mij ondersteboven en bracht mij naar huis. Mijn armen bewogen niet meer, mijn benen bewogen niet meer, ik lag als dood ter neer. De vrouwen zeiden: "Het kind gaat dood." Mijn vader kwam terug van het vissen. Uteir had mij zomaar neergelegd op een mat en was van angst er vandoor gegaan naar een ander huis. Japagaitéamu, mijn oudere broer, was bij mij. Vader vroeg hem: "Waarom is je oudere zus weggegaan?" Hij antwoordde: "Broertje is in het water gevallen; onze oudere zuster is uit schrik voor u weggelopen." Vader en moeder waren kwaad; zij zeiden: "Kom naar huis, dan zullen wij je een pak slaag geven." Uteir bleef slapen in een ander huis. De volgende dag riep vader haar terug: "Laat zij maar thuiskomen, mijn toorn is over." Ik herstelde. Op een dag gingen mijn vader en moeder sago kloppen. Toen zij waren teruggekeerd, zeiden de aanvoerders: "We gaan op sneltocht naar de Awyu." Twee dagen later vertrokken zij. Zij voeren de Ederah op en snelden onder de Awyu.

Zij keerden met koppen terug en hieven een gebrul aan. De vrouwen zetten de dans in. Mannen en vrouwen hadden zij gesnelde; er waren twee kinderen om te adopteren: Rèmpegomu en Gainai.

Wij bereikten Képi en bleven daar. Men danste. Wij verbleven er lange tijd; het was de droge tijd. Ik hield de hand vast en begon ook op mijn eentje rond te lopen door Képi.

Een dorp is de omheinde ruimte met een of meer mannenhuizen die op de begane grond stonden en de daarbij behorende vrouwenverblijven die op palen stonden en enkel bereikbaar waren langs de paal met inkepingen. In de mannenhuizen waren de kleuters nog niet welkom, maar bij de tantes in de vrouwenverblijven was altijd wel iets te halen.

De opvoeding verloopt in veilige of onveilige omstandigheden en altijd is er de geheime wereld waar rekening mee te houden is. Yaëndé vertelt: 'Ik begon alléén rond te lopen', en Yabaimu zegt: 'Ik begon op mijn eentje rond te lopen.' Zij maakten de persoonlijke ongevallen mee en ook wat de sneltochten in het dorp zelf te zien gaven. Zij hoorden alle commentaar, dat zij steeds beter begrepen.

Yaëndé deelt de volgende Raadgevingen mee¹⁴:

Steel niet, neem iemands visfuik, zijn bananen, zijn knolgewassen, zijn suikerriet, zijn aardappelen niet weg. Steel niet, dat is slecht, jij zou jong sterven. Geeft de ander zelf verlof, goed, pluk dan zijn bananen, neem dan van zijn klappers je deel en leg dat apart. Dat is goed.

Stelen is verkeerd, dat is slecht. Ziet de Zon je, dan zegt hij: "Zou hij dat naar de eigenaar brengen?" De Zon ziet toe of men de klapper naar zijn eigenaar, de banaan naar zijn eigenaar brengt. Dan zegt hij: "Dat is in orde." Geeft de eigenaar verlof, dan is het goed. Laat je je in met diefstal, je zult vroeg sterven. De man die niet steelt, hij die zich niet aan andermans zaken vergrijpt, leeft lang, dieven sterven gauw.

Wanneer je kinderen met z'n allen verlangend staan te kijken bij een varken dat geslacht wordt, verlangend naar het vet en het vlees, worden de andere mensen kwaad op hen omdat zij daar maar staan te kijken: "Als andere mensen een varken houden, houden jullie dan ook maar een varken." Men moet echter een tam varken niet te gauw slachten, laten we deze eerst oud laten worden.

De ouders nemen de kinderen mee uit vissen of sago kloppen. Van jongs af aan worden de kinderen in de prauw meegenomen naar het moeras, wanneer moeder op visvangst gaat, of zij zitten op moeders schouder als zij naar het sagobos trekt. Daar zet zij het kleintje neer op de dorre bladeren en het kind kijkt toe hoe de moeder de sago bewerkt. De jongens krijgen van vader een boogje en schieten hun pijltjes naar al wat er in het bos beweegt; de meisjes drentelen achter moeder aan en doen wat zij doet. Vader en moeder wijzen hen de eetbare planten en waarschuwen voor alles wat niet goed voor hen is. Zij horen spreken over de regentijd, het droge seizoen, over de stand van het water, de methoden van visvangst en de jacht en de betekenis van dit alles nemen zij in zich op.

Zij zien wie van de dorpsgenoten met elkaar samenwerken. Voorlopig gedragen zij zich hierbij nog geheel passief, maar door de kleine diensten die hen worden gevraagd, merken zij dat zij steeds meer zullen worden ingeschakeld naarmate zij ouder worden.¹⁵

Yabaimu vertelt¹⁶:

Toen ik nog klein was toonde mijn vader mij reeds de bomen, die hij had uitgekozen om later een prauw van te maken. Hij wees mij aan welke bomen mijn oudere broer zou krijgen bij zijn dood, en welke voor mij waren. Ook nam hij mij mee naar de sago-gronden en wees de grenzen aan. Maar ik vergat die weer. Iedere keer opnieuw wees hij mij die aan. Wij gingen sagolarven halen en dan wees hij op een grote boom die de grens vormde van ons gebied.

Thuis bleef moeder wel de baas. Yabaimu weet het nog wel¹⁷:

Op een morgen had moeder de sago gebakken; zij nam deze van het vuur en verdeelde de sago, het ene einde gaf zij aan mijn oudere broer, Yapagaytéamu. Het middenstuk kreeg ik. Het andere einde behield zij voor zichzelf. Ik zag dat het stuk van mijn broer langer was dan het mijne. Ik nam mijn stuk niet aan, maar zei: "Mama, waarom is het stuk van hem groter dan het mijne?" Mama gaf mij een paar klappen. Ik nam een stuk brandhout en begon mijn broer ermee te slaan. Het bloed spatte in het rond. Ik nam de vlucht naar het andere einde van het huis, waar mijn grootmoeder zat. Mijn moeder kwam op mij af om mij nogmaals een pak slaag te geven. Moeder en grootmoeder begonnen op elkaar kwaad te worden. Grootmoeder gaf mij sago. Vader kwam binnen en wilde mij ook slaan. Mijn oudere broer Oagam kwam terug van de jacht. Hij riep mij en met hem ging ik naar het mannenhuis. Hij had een grote rat gevangen. Hij verdeelde die en gaf mij een stuk. Ik at daar en bleef er. Midden op de dag ging ik naar mijn grootmoeder terug. Ik sliep daar. De volgende dag ging ik met mijn grootmoeder naar de heuvel Apao, waar mijn oom Nakirogoi verbleef. Hij vroeg: "Waarom kom je hier?" Zij zei: "Ik heb

gevochten met je zuster vanwege dit kind." Hij zei: "Goed, blijf dan maar hier." Wij bleven een hele tijd daar. Later keerden wij terug. Moeder was weer vriendelijk voor mij. Zij zei: "Ja, ik was kwaad, omdat jij je broer sloeg." Ik zei: "Waarom geeft u ook altijd meer aan Yapagayéamu . . .?" Zo vochten we heel wat af. Vroeger was mijn moeder niet ijverig. Nu is zij dat wel. Moeder was streng. Als wij niet deden wat zij zei, kregen wij geen eten.

Broers en zussen zoeken elkaar niet, maar ontwijken elkaar evenmin. Yabaimu zei: 'Ik reken op mijn zuster en zij rekent op mij.' Er kan bij de broer een voorliefde zijn voor een bepaalde zus, wanneer het duidelijk wordt dat zij zijn ruilzuster zal worden voor zijn huwelijk, en als dit bekend is, noemen broer en zuster elkaar 'mendag' (ruilpartner). Maar vaak is dit nog niet duidelijk omdat de regeling meerdere mogelijkheden bezit en een 'nicht' eerder in aanmerking komt. Broers en zussen kennen ten opzichte van elkaar alleen de termen voor ouder (*namön/namun*) of jonger (*wèk/wowk*) en het leeftijdsverschil wordt steeds in acht genomen. De oudere verdeelt wat er te verdelen valt en bij bezoek gaat de oudere voorop en geeft de antwoorden.

Jongens en meisjes worden als de tijd daar is, geïnitieerd.
De jongetjes sluiten zich aan bij de grotere broers.

Het dorp en het nabije moeras is voor de kinderen het speelterrein geworden. Het leven van de volwassenen kan ook hen raken. Zij maken alles van nabij mee. Yabaimu vertelt¹⁸:

Yaganda kwam naar het mannenhuis met een vis. També vroeg hem: "Heb jij die vis misschien gestolen uit mijn fuik?" Yaganda gaf geen antwoord. Hij wachtte op Temeimogon. Temeimogon kwam terug van het sago kloppen toen de zon al gedaald was tot de top van de bomen. Temeimogon had nog niet gegeten of Yaganda vertelde hem het verhaal. Hij zei: "També is vandaag kwaad op mij geworden." Temeimogon stond op en stak També met een speer terwijl deze bij het vuur zat. Hijzelf ontsnapte snel naar het bos. Mijn vader zette mij op zijn schouders en vluchtte naar de lange landtong. Nabé stak mijn vader met een speer, de duisternis viel in. Mijn moeder kreeg een pijlschot. Vader ontkwam met mij naar het bos aan de overkant. Wij verbleven in de tuin. De Marapèmu kwamen vader zoeken. Toen zij dicht in de nabijheid waren gekomen zei vader: "Hier ben ik". Wij gingen naar huis terug.

De volgende dag vernamen de mensen van Emeté dat de Képiërs elkaar naar het leven stonden. Mijn vader werd door de mensen van Emeté geroepen om naar Emeté te komen. Zij zeiden: "Je vrouw zal nog dood gaan in Képi; als zij er dood gaat, dan zullen wij de Képiërs afmaken. Daarop vertrokken wij naar Emeté en bleven daar. Wij bleven er vijf maanden. Ik liep toen al alleen door het dorp.

Terwijl het lidteken zich vormde bij moeder waar zij gepijld was, bleven wij te Emeté. Toen het lidteken volkomen was, besloten de Képiërs tot de oorlog met Rèp. Mijn vader kwam naar Képi met de mannen van Emeté. Men zei: "Morgen gaan we op Rèp af." Vader ging mee; ik bleef bij moeder te Emeté. Zij gingen op koppenjacht. Zij snelden mensen van Rèp; zij kwamen met de koppen naar Képi. Vader kwam met de mannen van Emeté mee. Drie dagen later keerden wij terug naar Képi en bleven daar wonen. Képi was voortdurend in oorlog met Rèp.

Toen ik nog klein was, vermoordden de mensen van Togom de aanvoerder Mogonépé van Emeté met zijn vrouwen Bagaé en Togo. Er kwam een man van Emeté die de boodschap bracht aan de Képiërs: "Zij hebben een aanvoerder van Emeté gedood." Toen begonnen de familieleden

te Képi te huilen. Zij zeiden tot de man van Emeté: "Morgen zullen wij met gezang komen." De boodschapper zei tot Emeté: "Morgen zullen de Képiërs met gezang hierheen komen; maakt het eten voor de ontvangst gereed." De volgende dag voeren de Képiërs met hun vrouwen al zingend naar Emeté. Toen zij naderbij gekomen waren, daalden de mensen van Emeté af naar de prauwenplaats; zij hadden zich het voorhoofd en de rug met houtskool ingesmeerd, uit afhankelijkheid aan hun aanvoerder. Zij wierpen speren over de Képiërs heen.¹⁹ De Képiërs sprongen uit hun prauwen en trokken tezamen met Emeté het dorp in. Zij omringden de plaats waar men de aanvoerder had begraven en de mannen, vrouwen en kinderen eerden de dode met gezang. Enkele aanvoerders van Emeté stonden op een verhoging. Daarop drukten de aanvoerders van Emeté goederen tegen de buik van de leiders van Képi. De klappers, sago, bananen, aardvruchten, suikerriet en andere etenswaar verdeelden de Képiërs onderling. Na de verdeling gingen zij het mannenhuis binnen. Toen zei mijn vader tegen mij: "Ga jij maar naar je moeder, blijf bij je moeder in huis en kom niet naar het mannenhuis." De zoon begon te stijgen. De leiders van Emeté spraken met die van Képi. Zij aten sago. Daarop zeiden de Képiërs: "Wij willen naar huis terugkeren." De Képiërs kwamen met hun vrouwen thuis.

Geleidelijk wordt de afstand tussen moeder en zoon groter. Zijn groeiende fysieke kracht geeft de jongen het gevoel dat hij veel meer mans is dan de lichamelijk zwakkere vrouwen. Hij wil zijn moeder nog wel helpen, maar een kort bevel verdraagt hij niet meer. Hij durft haar van antwoord te dienen en vervalt gemakkelijk tot brutaliteit. Hij heeft nog wel respect voor de scherpe tong van zijn moeder en een sterke vrouw kan het nog wel eens wagen een onwillige jongen te slaan of hem eten te weigeren, maar meestal wordt zij nu afhankelijk van haar zoon. De moeder ziet in de groeiende kracht van haar zoon een steeds grotere waarborg voor haar eigen veiligheid. Zij begint ook in hem haar vertrouwen te stellen. De wijze waarop zij haar zoon als kind heeft behandeld, kan van invloed zijn op de manier waarop hij thans tegen haar optreedt. Is zij goed voor hem geweest, dan zal zijn afhankelijkheid jegens haar hem behoeden voor een ongemanierd optreden. Maar is zij in zijn jeugd streng of lastig geweest, dan kan het gebeuren dat hij op latere leeftijd van een harde onverschilligheid jegens haar blijk geeft. Soms lijkt het dan of hij meer voelt voor zijn oude grootmoeder, die het vroeger altijd voor hem opnam wanneer hij ondeugend was, dan voor zijn moeder, die dagelijks voor hem in de weer was. Opmerkingen als: 'Oh, mijn moeder, die heb ik al weggedaan', of 'Mijn moeder, die heb ik gisteren nog een pak rammel gegeven', kan men horen van jonge kerels, die overigens helemaal niet bekend staan als ontaarde zonen.²⁰ Wanneer een zoon na een wat langdurige afwezigheid thuiskomt, zal de moeder van vreugde wenen en de grote jongen laat zich dan door haar omhelzen en kussen. Dit belet hem echter niet haar enkele uren later ruw te bejegenen, als zij iets zegt of doet wat hem niet aanstaat. De grotere jongens gaan de minachting delen die de mannen in het algemeen ten opzichte van de vrouwen voelen. De vrouwen van hun kant weten maar al te goed dat de mannen hen nodig hebben voor de kost en voor de verzorging van hun kinderen. Vroeg of laat wordt elke jongen of man wel eens ziek. Dan kruipt hij terug naar het huis van zijn moeder, die de gelegenheid te baat neemt om hem ongestraft duidelijk te maken hoe zij over hem denkt. Ondanks de vele woordenwisselingen en de verkoelde verhouding, zal de vrouw na de dood van haar man in de meeste gevallen bij haar getrouwde zoon gaan inwonen en niet bij haar dochter. Zij vereert hem in zeker opzicht. Zij is toch trots op hem en het doet haar goed, als zij de moeder genoemd wordt van een groot man.²¹

Yaëndé zegt:

Als vader oud geworden is, moet zijn zoon op hem passen totdat hij sterft.²²

X De opgroeiende jeugd

Yaëndé vertelt¹:

Het was tijdens de oorlog met Rèp dat ik groot werd. Toen kwam ik naar het mannenhuis te Apao. Het was Boy die zei: "Kom, neem het vlees dat ik voor je in het mannenhuis heb neergelegd." Daarop zei Boy: "Jij moet niet meer naar het vrouwenhuis gaan, er is een plaats voor je in het mannenhuis. Zeg tegen mijn ruilzuster: "Moeder, ik ga slapen bij uw broer, ik zal voortaan niet meer naar het vrouwenhuis komen of daar nog slapen".” Babagaid zei: "Jij moet niet meer naar het vrouwenhuis gaan; slaap in de middengang met de andere jongens; jullie oudere broer is er ook."

Yabaimu vertelt over zijn jongensleeftijd²:

De mannen van Toba brachten het bericht naar Képi: "Wij gaan naar de Mappirivier om de Gaétemèn te doden." De mannen van Képi vroegen sago aan de vrouwen, voor onderweg. Zij bestegen de prauwen. Toen zij weg waren, kropen wij in het mannenhuis. Wij spraken af om klappers te gaan plukken en die te vermengen met sago. Yabay nam klappers van zijn oom; hij haalde er de bast af, verbrijzelde de klapper en gaf een deel aan zijn vriend, Yapagaytéamu; hij gaf ook een stuk aan Bongkop. Taröm en ik namen ook een klapper en verdeelden die onder onze vriendjes. Taröm ging sago halen bij zijn moeder; Yabay eveneens, Makoan eveneens. Wij raspten de klappers, wikkelden de sago in bladeren. Wij zaten met z'n allen bij een vuurtje. De kleintjes aan de ene kant, de groteren aan de andere. De een zei, wijzend op de sago van de ander: "Die is voor mij . . ." De ander antwoordde: "Dan is die voor mij . . ." Zo zaten wij elkander te plagen totdat de sago was gebakken.

Toen zei men: "Daarnet dat was maar spel." Ieder nam zijn eigen sago van het vuur, legde deze naast het vuur om af te koelen. De grotere kinderen deden er de bladeren af. Wij kleintjes, wilden onze sago van het blad ontdoen, toen Yabay een van onze sagostaven greep. Wij pakten weer die van anderen. Wij zaten elkander achterna. Toen zeiden wij: "Laten we ophouden, dit is geen spel meer." Wij hielden op en gingen zitten eten. Na het eten stond Yabay op en pakte de kasuarisdolk van de aanvoerder Gaiberot. Hij stak hem in het touwtje om zijn middel, juist zoals de volwassenen een dolk dragen. Alle kinderen begonnen tegen Yabay op te spelen: "Jij gebruikt iets van de grote mensen, dat mag je niet; er zal weldra geen vis meer zijn, laat het." Yabay zei: "Ik doe het wel." De andere kinderen zeiden: "Jij bent nog niet ingewijd, jij hebt de dolk nog niet gekregen; de mannen zullen kwaad op je zijn." Taröm werd kwaad op Yabay. Zij begonnen elkaar uit te schelden.

Taröm zei tegen mij: "Yabaimu, kom op, wij gaan naar huis." Wij daalden af uit het mannenhuis en namen onze pijlen mee. Yabay stond nog in het mannenhuis met zijn dolk om. Taröm schoot een pijl op Yabay af, schoot mis, en raakte een jonge kerel die daar zat en een wond had aan zijn been. Hij raakte hem juist in die wond. Taröm en ik vluchtten naar het huis van mijn oudere zuster Uteir. Zij vroeg: "Wat voeren jullie uit?" Taröm zei: "Mama, ik heb een jongen in zijn wond geschoten, daarom zijn wij gevlucht."

Yabay kwam ons achterop; hij wilde ons allebei afslaan. Yabay zei: "Komen jullie aanstonds maar eens naar buiten, dan zal ik jullie eens een pak slaag geven." Wij zeiden: "Wacht maar, wij komen aanstonds naar het mannenhuis." Yabay ging het mannenhuis binnen. Wij gingen naar het huis van de moeder van Taröm en aten daar sago en garnalen. Toen ons buikje strak

stond, dronken we water. De grootmoeder van Taröm was ook in huis; zij waakte bij ons broertje Tébay. Taröm nam een grote speer van zijn vader. De grootmoeder zei: "Hé, laat liggen. Straks zijn er de weerhaken af. Waarom neem je die speer mee?" Taröm antwoordde: "Grootmoeder, daarjuist is Yabay kwaad op mij geweest." Wij tweeën gingen het huis uit; Taröm liep voorop. De oude vrouw riep: "Yabay, pas op, Taröm komt met een grote speer op je af." Yabay zei: "Klein joch, kom eens hier binnen, dan zullen wij eens vechten." Taröm zei: "Yabay, sla ons met tweeën nu maar af. Dat heb je toch zojuist gezegd." Yabay zei: "Pas jij maar op; heb maar niet teveel praatjes." De vriendjes van Yabay zeiden: "Yabay, houd je mond, anders gooit die kleine jongen de speer nog naar je." Yabay en Taröm bleven aan het bekvechten. Makoan ging naar het uiteinde van het mannenhuis aan de kant van het moeras en zag dat de volwassenen begonnen terug te keren. Makoan riep: "De grote mensen komen terug; aanstonds krijgen wij op onze kop." De anderen zeiden: "Onzin". Makoan zei: "Kom dan zelf kijken." Wij gingen allen kijken. Ieder nam een stuk sago. Taröm liep snel terug met de speer naar het huis van zijn moeder, en legde haar op haar plaats. Wij liepen het bos in. De jongen met de wond zei: "Ik zal het tegen de mannen zeggen; jullie gaan al te ver bij het spelen." De grotere jongens zeiden: "Als jij je mond niet houdt, maken wij je af." De mannen kwamen het mannenhuis binnen, de jongen met de wond, Bud genaamd, vertelde wat er gebeurd was. De mannen werden wild van kwaadheid; sommigen begonnen ons te zoeken in het bos, om ons te slaan. Maar wij hadden ons goed verstopt. Sommigen van ons keerden 's avonds naar huis terug, zij kregen de volle laag. De volgende dag waren de ouders gekalmeerd en riepen de kinderen, die in kleine onderkomentjes hadden geslapen, om naar huis te komen.

De sneltocht was niet doorgegaan. Wij verhuisden daarop naar Ebéababa. Op een dag gingen we naar een stuk van de vlakte dat was afgebrand. De bomen van *buthout* waren onderaan wel verbrand wat de schors betrof, maar stonden nog overeind. Wij maakten afdakjes in de bomen met wanden van de schors bovenuit de *buth*bomen. Ook het dak van de huisjes was van boomschors. Wij maakten er vuurtjes in; we zaten op boomschors alsof we op echte matten zaten. Wij maakten een goot, dat was onze bron. Bij de bron maakten we kleine hekjes, opdat telkens een paar jongens tezamen een eigen drinkwaterplaats zouden hebben. Wij gingen bij onze moeders sago en vis vragen. We brachten ook vuur mee. We bakten de sago en de vis. We verdeelden die. We zaten met elkaar te praten. Tegen de avond keerden wij naar huis terug. De volgende morgen gingen we terug naar onze hutjes; we brachten sago mee; bakten die daar en aten die op onder veel lawaai. Aday had een eigen bron, maar daar hadden al velen water gedronken en daarom was die bron vervuild. Aday ging naar onze bron en dronk eruit. Wij drieën, ik, Yonggé en Bandéamu berispten Aday: "Hé, jij moet de regels niet overtreden; jij drinkt aan onze bron . . ., jij moet bij je eigen bron blijven." Aday ging zijn huis binnen, wij het onze. Toen riep Aday: "Ik zal mijn speer naar jullie gooien." Wij zeiden: "Best, doe maar, wij gooien wel terug." De andere jongens zeiden: "Niet doen." Ons huisje was dicht aan de grote weg en onze bron lag daarbij. Aday daalde af uit zijn huis om naar de wc te gaan. Wij begonnen te praten: "Wie zal Aday speren?" Ik zei: "Ik zal hem wel steken, maar jullie moeten om sago vragen aan mij. Ik ga zogenaamd sago halen; jullie moeten zeggen: "Breng ook voor mij sago mee", anders hebben de andere huizen het in de gaten." Ik ging naar beneden. Yonggé en Bandéamu riepen: "Zeg, breng ook onze sago mee." De jongens in de andere huizen vroegen: "Gaat Yabaimu sago halen?" Yonggé en Bandéamu antwoordden: "Ja, Yabaimu gaat sago halen, wij hebben geen sago meer." Ik keek rechts en links en zag Aday vóór mij zitten. Hij keek ook naar mij. Ik deed alsof ik hem voorbij ging en kwam weer terug. Hij hield mij in de gaten. Toen ging ik op hem af en zei: "Waarom zei jij daarjuist dat jij mij zou steken?" Aday

riep: "Niet doen, niet doen." Ik stak hem ineens met de speer in zijn voet. Aday riep: "Moeder, moeder . . ." De andere jongens vlogen hun huizen uit. Zij zeiden: "Misschien heeft een slang Aday gebeten." Bandéamu zei: "Misschien heeft Yabaimu hem gestoken." Ik rende naar huis, naar het huis van mijn moeder. Vader en moeder waren gaan sago kloppen. Ik opende de deur. Mijn grootmoeder schrok. Zij vroeg: "Waar kom jij vandaan?" Ik zei: "Grootmoeder, ik heb Aday gestoken met een stuk hout." Grootmoeder zei: "Waarom doe je dat ook? Aday is nog wel van onze Imu-groep." De andere jongens kwamen achter mij aan, om mij te steken. Ik nam de rietpijltjes van mijn broer Yapagaytéamu en zei: "Als een van jullie in de buurt komt, schiet ik op hem." Ik schoot een pijltje af en raakte een boom. Zij zeiden: "Houd op." Ik zei: "Als jullie naar huis gaan." Zij gingen naar huis. Wogom, mijn vriend, kwam naar mij toe en zei: "Ik ben al verhuisd naar jouw huis. Kom maar naar buiten; we gaan naar je huis." Ik ging naar buiten, maar nam de boog en de pijltjes mee. De andere jongens kwamen uit hun huis en wilden mij afslaan. Vooral Aday wilde mij te lijf. Ik zei: "Kom maar op; wie iets tegen mij doet, die schiet ik een pijl in zijn lijf." Toen kwamen de grotere jongens tussenbeide en zeiden: "Yabaimu, dat is geen spelen meer, jij speelt vals. Het moet nu afgelopen zijn." Ik sloot vrede met Aday, wij gaven elkander over en weer een brok sago.

Yaëndé vertelt over zijn jeugd³:

Daarop verhuisden de Képiërs naar Gayomogon. Daar werd ik groot; daarop verhuisden zij naar Ngèm en zij verbleven op Ngèm toen ik naar Emeté ging. De mensen van Emeté kwamen een praatje maken en zeiden: "Kom mee, de mensen van Rèp zullen je nog doden." Ik ging naar Tagadamön, daar bleef ik zes maanden. Ik volgde de Képiërs naar Gainagaopog. Later verhuisden zij naar Goiméo.

Terwijl Képi te Goiméo verbleef, leenden enige mannen een prauw van de mensen van Emeté en gingen erop uit om mensen van Rèp te doden. Het waren twee mannen van de Araoëmu en twee van de Igimu, een van de Kamahraimu. Zij zagen mensen van Rèp vis zoeken aan de monding van de Miwamönrivier. Monag doodde Oatagaimu, een man van Rèp. Matag doodde Migit, een vrouw van Rèp. Gapat stak de vrouw Ngèrabön van Rèp met een speer. De speerpunt werd er later uitgehaald. Bij een gevecht in het dorp Képi werd deze vrouw echter vermoord door de Képi vrouw Namagai. Piay stak nog de man Dumogoi van Rèp, juist bij het sleutelbeen. Hij stierf aan de bekomen wonden. Men nam de vrouw Ngèrabön haar kind af en gaf het aan de mensen van Emeté om de prauwhuur te betalen. De mensen van Emeté aten het kind op.

Van Goiméo verhuisden de Igimu en de Araoëmu naar Apao. De Marapèmu en Kamahraimu naar Ogoté. De mensen van Emeté zeiden: "Kom, laten we vrede sluiten met de mensen van Togom." De mensen van Togom voelden niets voor een vredessluiting. Daarop gingen de Araoëmu en Igimu met de mannen van Emeté naar Goiméo. De Marapèmu en Kamahraimu wilden teruggaan naar Ebéababa, maar stootten op de mannen van Rèp, die daar in een hinderlaag lagen. De mannen van Rèp doodden de man Yapaimu van Képi. Daarop kwamen de Araoëmu en Igimu vanaf Goiméo te hulp. De man Manip van Képi viel aan en kreeg een steekwond. Yaro wilde deelnemen aan de strijd, maar zijn moeder, Ebagai, hield hem tegen. Ik wilde ook naar het strijdtoneel, maar mijn moeder, Atuain, hield me vast. Képi doodde daar drie mensen van Rèp. Kataëb vermoordde Agamo; Matag vermoordde Gaogon; Oagay doodde Dogaikamon. De koppen werden naar Yermogoin gebracht. Daarop werden wij ingewijd.⁴

Meegedeeld werd:

In de tijd dat de jongens de baardharen voelen doorkomen, kunnen zij op een willekeurige dag aan iemand vragen hen het neustussenschot te doorboren. Er zijn mannen die dit nooit laten doen. Maar wie eens de grote schelp⁵ in de neus wil dragen en de vogelklauwen opzetten, heeft er de pijn voor over. Met een scherpgepunt stokje doorboort de man het neustussenschot van de jongen, die met het hoofd tussen de knieën van de 'chirurg' zit.⁶

Soms laten meisjes dit ook toe. Meer algemeen is bij hen het aanbrengen van strepen door inkervingen die, met as besmeerd opzwellen tot lidtekens op de armen en tussen de borsten.

Aan deze jeugd geeft Yaëndé de Raadgevingen:

Als mensen van een ander dorp bij jullie hebben gedood zonder dat er wraak genomen werd, moeten jullie van dat dorp mensen doden. Als jullie groot geworden zijn, later, moeten jullie wraak nemen. Jullie moeten sterk zijn. Doodt een ander dorp eerst, dan moeten jullie eveneens op jullie beurt bij hen doden. Jullie moet zelf niet eerst een krachtig man neerslaan, doe dat niet, het is verkeerd. Maar doodt de ander eerst, dan moeten jullie wraak nemen door te doden. Al komt het op die wijze tot een langdurige krijg, ga voort met doden, dat is goed. Maar als jullie eerst iemand van een ander dorp doden, dan is dat slecht.

Luister hier eens goed naar: wanneer een ander dorp zegt: "Kom, laat ons op sneltocht gaan", zeg dan: "Nee, wij hebben er reeds velen van jullie gedood, jullie willen ons in de val laten lopen om ons dan te doden." Zeg: "Hebben jullie geen meisje als onderpand? Als jullie de vrouw of het kind van jullie aanvoerder als onderpand geven, dan gaan we mee. Als de vrouw of het kind van jullie aanvoerder niet komt, gaan wij niet met jullie mee."

Jullie moeten niet zomaar erop uit gaan. Zij die familie hebben in dat andere dorp, kunnen met die familieleden meegaan. Jullie niet. Met de mannen van Toba, Dagimon, Waman en Yodom, dat kan. Maar met de andere dorpen, dat gaat zomaar niet. Omdat jullie drieste kerels zijn, proberen zij jullie te bedriegen. Van jullie zullen er gedood worden, anderen zullen overblijven. Dezen moeten de raadgevingen doorgeven, later, aan de kinderen, en zeggen: "Kom, wij kennen de raadgevingen die jullie grootvaders en overgrootvaders ons hebben gegeven." Jullie moeten je kinderen en jongere broers vasthouden. Wanneer de vrouwen wenen en zeggen "Kom zonen, keer terug, zij bedriegen jullie", ga niet tegen hen in. Luister naar het woord van de vrouwen.

Vraag steeds aan iemand: "Waar ga jij naartoe?" Zegt de ander dan: "Ik ga naar die of die plaats", zeg dan: "Doe het niet, er zit onweer in de lucht; ik heb gehoord dat die of die bericht heeft gebracht aan dit of dat dorp dat de mannen van daar erop uit zullen gaan om te doden. Ga dus niet."

Yaëndé vertelt:

Tijdens de gevechten tussen Apio (Yermogoïn) en Rèp werd de vrouw van Rèp, Gaétagam gedood door Wayöp van Toba en de man van Rèp, Unagaé, gedood door Kapo van Dagimon. De mensen van de overkant (de mensen van de Miwamön, Rèp, Enèm en Kogo) waren in oorlog met Toba. Képi was niet in oorlog. Toen gingen Babagaid van Képi en Gapat van Képi tezamen een praatje maken in Toba. Juist toen deed Rèp een aanval op Toba en joeg ook Babagaid en Gapat van daar weg. Toen kregen zij in de gaten dat zij nu ook in gevecht waren met de Képiërs.

De mensen van Rèp voeren Wanggaimogon voorbij en verborgen zich te Gomo. Babagaid en Gapat hadden er niets van gezegd dat zij te Toba hadden deelgenomen aan het gevecht, zij zwegen daarover. De mensen van Rèp lagen in een hinderlaag bij Gomo. Mensen van Képi gingen hun visfuiken nakijken. Zij voeren naar het riviertje de Kanim. Daarop sloegen de mensen van Rèp toe, zij gingen op de mensen van Képi af. De man, Niyerbai geheten, zag het vanaf de heuvel van Képi. De mannen uit het mannenhuis vlogen erop af naar de mensen die hun fuiken waren gaan lichten. Er ontstond een gevecht. Rara, een man van Képi, werd beschoten; de pijl ging dwars door zijn hoofd, van slaap tot slaap. Hij viel in het water. De vrouw, Yakoé, snelde te hulp; zij zelf werd gedood door Gaiduag van Rèp. Zij staken haar, maar sneden haar hoofd niet af. De Képiërs brachten haar nog levend naar huis; zij stierf niet spoedig; zij legden haar in het dorp neer, daar stierf zij. Men legde man en vrouw naast elkaar, men groef een graf voor hen beiden.

Toen de strijd weer oplaaide, doodde Képi Agamoki van Rèp. Daarop luwde de strijd een beetje; men zei (maar het was niet gemeend): "Laten we ophouden, het moet uit zijn."

Toen kwamen Aperag en zijn mensen zeggen: "Kom, er zijn mannen, zij zitten in de Wambé." De Képiërs gingen naar de heuvel Garato en zagen de mannen voorbijvaren op weg naar Gomo. Toen viel de nacht in. De Képiërs braken op. De ouderen gaven pijlen aan de jongemannen van de leeftijd van mij en Yaro, en gaven hen de raad: "Werp deze pijlen niet weg, wees niet bang." Zij antwoordden: "Oudere broers, wij zijn niet bang; vroeger waren we misschien wel bang, sindsdien zijn we groot geworden. Wij zijn niet bang."

Zij hieven het hoofd op, de vijanden waren te Woöki; zij kwamen opzetten. De mannen van Képi kwamen voor de dag en renden op de vijand toe. De mensen van de Miwamön sprongen bevreesd in hun prauwen. Anderen van de overkant kwamen als een slang in een rij achter elkaar aan, op de Képiërs af. Zij schoten een menigte pijlen af op Yaro. Yaro liep niet bang weg, hij was manmoedig tezamen met Manip. Matag schoot een pijl af vanuit de top van een boom, die het lover doorkliefde en hij raakte de man Namaé in de borst. De pijl drong er diep in; hij spuwde bloed. Daarop trokken de Wanggaimu (Rèp) zich terug, Képi behield het veld. Zij zeiden: "Laat ons elkander de hand geven en vrede sluiten." Robaab, Akiag, Migomé en Kamborö van Képi, Watoimu en Radodo van Rèp gaven elkaar de hand en sloten vrede. Die van Rèp verhardden zich echter ten aanzien van Migomé. Voor de schijn stootten zij het gebrul uit. Képi keerde naar het lager gelegen terrein terug; de mannen van Rèp volgden Migomé. Bijna was men aan het lager gelegen terrein gekomen, of de mannen van Rèp stonden stil en staken Migomé dood met hun speren.

Dagimon was intussen op Woöki gaan zitten, de Képiërs verschrokken en trokken zich terug. Toen herkenden zij de mannen van Dagimon, en spoedden zich naar hen toe. Daar sneden zij Namaé het hoofd af. Het lichaam namen de Képiërs mee naar het dorp, waar zij het begroeven. Later gaf Babagaid de schedel van Gamöd ten geschenke aan Yambégaék van Rèp. Daarmee was er een einde gekomen aan de oorlog.

Definitief was zo'n einde aan de oorlog echter niet. Yaëndé vervolgt:

De mensen van Toba zeiden: "De mensen van de overkant zakken morgen de rivier af; wij gaan vooruit naar Apagamapé. Wij overnachten op Apagamapé en gaan dan naar Atapé." Zij zeiden ook: "Yaëndé, gaan jullie in hinderlaag liggen, pakken jullie de lieden van de

overkant aan; wees dapper, wees niet bang." Toen de mannen van Toba dit tegen mij hadden gezegd, vertrok ik van daar naar Képi en zei tegen Manip en Kabai: "Zullen we in een hinderlaag gaan liggen om de mensen van de overkant aan te pakken?" Toen deze mededeling aan de mannen werd gedaan, sprongen de mannen op en zetten de dans in.

Manip zei tegen enkele jongelieden: "Ga snel naar Emeté." Zij haastten zich daarheen. Zij nodigden de mannen uit om samen de lieden van de overkant aan te pakken. De mannen van Képi bleven wachten. Toen de lieden van Emeté waren aangekomen, gingen zij 's nachts de rivier af en bleven liggen bij het riviertje de Yandomi. Manip deelde zijn bevelen uit: "Jullie gaan daarheen, jullie daarheen." Hij zei: "Yaëndé, wij houden het midden bezet, ons mogen zij zien." De mensen van Rèp voeren uit om te vissen en om moerasplanten te zoeken. Zij spraken onder elkaar: "Vanavond zakken we af, eerst willen we vis en klappers en groenten verzamelen."

Yaro met zijn mensen zag een man staan vissen. Zij zeiden: "Er zijn mensen achter ons, wij zijn ze voorbijgevaaren. Zullen wij hem maar de hals afsnijden?" Daarop deden de Képiërs een aanval op de man van Rèp. Yaro zei: "Snij hem eerst de kop af." Natay sneed hem de kop af. De mannen van Rèp hadden bijna toegeslagen en zich gewroken. Zij riepen: "Kom op, laten we elkaar met de speer te lijf gaan." Zij sloten de prauwen vast aaneen en kwamen naar Tup. Toen zei Manip: "Yaro, houd jij daar stand, houd stand op de prauwenplaats." Toen sprak També: "Jongelui van Rèp, gaan jullie nu naar huis; de Képiërs nemen toch wraak; sluiten jullie nu maar vrede." Juist toen, terwijl hij zo welwillend sprak, riepen mannen van Rèp hem toe: "Jij, homoseksueel." Daarop sprak També: "Zonen, zij hebben mij voor een homoseksueel uitgescholden. Yaro, Kabai, dat hebben zij mij sinds mijn jeugd nog nooit gezegd." Daarop deed Képi een aanval op de mannen van Rèp. Zij bevochten elkaar met speren, zij vochten met speren en lansen. De mannen van Rèp verloren terrein. Képi en Emeté rukten op. Ik ging de rivier over bij de oude *borokboom*. Kainggemi, Yonggé. Atapuk, Nabé, Kayaat en Bob van Emeté volgden mij. Kainggemi zei tegen mij: "Oudere broer, ik wil ook naar de overkant." Ik zag, terwijl ik bij Kainggemi stond, dat deze daar ter plaatse Moyamön neerstak en doodde, terwijl hij zijn strijdkreet uitschreeuwde: "Araoèmu-ah". Yonggé schreeuwde: "Araoèmu-ah". Ik stak Gouwar neer met de kreet: "Araoèmu-ah", Kayaat riep: "Igimu-ah", Topéamu brulde: "Igimu-ah", Detab riep: "Kamahraimu-ah."

Kogom sneed het hoofd af van de man die ik gedood had. Daarop legde Kogom de kop in zijn prauw. Al deze mannen sneden de koppen af van hen die zij gedood hadden. Bij de terugkeer sloegen zij tegen de wand van de prauw om aan te geven hoeveel koppen zij hadden gesneld. De vrouwen deden hun nieuwe schaamschorten aan en begonnen te dansen. De mannen gingen uit de prauw en brachten de koppen naar Bagabuwig (een plaats bij Képi); daar legden zij ze op een verhoging boven het vuur en roosterden de koppen. Andere koppen roosterden zij in het mannenhuis. Daarop brachten zij de koppen van Bagabuwig daar ook heen, onder gebrul. Een kop werd te Emeté behandeld. Zij die de koppen roosterden in het mannenhuis, legden die van Gaiberot apart, die van Topéamu apart, van Détab apart. Toen de koppen geroosterd waren, verzamelden zich de vrouwen. Men hing de koppen echter niet terstond de vrouwen aan de arm. Men wachtte op Emeté. Toen de lieden van Emeté waren gekomen, hingen zij de vrouwen de koppen aan de arm. Men zei mij: "Hang jij de kop die je snelde aan de arm van Amain." Amain echter zei: "Yaëndé, doe het niet, ik ben bang voor de ziel van de gesnelde." Zij hingen de koppen de vrouwen om en namen ze daarop weer van de

hals van de vrouwen af. Daarop sneden zij het vlees van de koppen af. Kleine kinderen vroegen om het vlees, zij huilden. Voor de kinderen sneed men het vlees van de kin; de hersenen vermengden zij onder de sago en zij verdeelden de hersenen-sago-staven onder de mensen van Emeté.

Over deze homoseksualiteit tussen mannen en jongens vernam ik alleen van Yaanda, de leider van Dagimon, dat een vader zijn jonge zoon kan gelasten voor een nacht bij een bepaalde man te gaan slapen, die met de knaap pederastie mag plegen. De vader ontvangt daarvoor een vergoeding. Wanneer dit geregeld gebeurde - soms met medeweten van de moeder - ontstond er tussen de man en de jongen een verhouding van 'vader' en 'zoon'.⁹ De jongen kan er dan van op aan dat hij de dochter van die man als zijn 'zuster' mag beschouwen en dat deze hem als 'ruilzuster' voor zijn huwelijk zal worden toegewezen. Na het huwelijk houdt deze omgang op, maar de 'zoon' blijft de 'vader' helpen bij het maken van een huis, het kappen van een prauw, het vangen van vis of het uithalen van sago-engerlingen; echter niet als gezelschap op een sneltocht.

De jongens beginnen op deze leeftijd de vezelstaart te dragen. Deze bestaat uit tot slierten gesneden bladeren, aan het einde bijeen gebonden tot een bundel die afhangt boven de anus en 's nachts tussen de benen wordt doorgetrokken. Men zegt de staart te dragen om de scheet niet te laten horen en om te voorkomen dat de vrouw de anus kan zien en de man kan uitschelden voor 'groot aars' (dit is: veelvraat). Men laat een scheet ook als de vrouw langskomt. Niet de wind, maar de ontlasting is beschamend. De staart staat, zo gezien, niet in verband met de homoseksualiteit. Het aanraken van de anus van een machtige leider roept zijn bescherming op. Maar elke man schaamt zich als hij door een vrouw wordt uitgescholden, of publiekelijk op een homoseksuele verhouding wordt gewezen. Dit laatste is een zware belediging.

De volwassen geworden jongemannen hebben van de leiders reeds pijlen gekregen om deel te nemen aan de gevechten. Wanneer het hen gelukt een kop te bemachtigen, is hun eerste roem verzekerd.

Yaëndé vertelt dit in zijn verhaal¹⁰ over de sneltocht naar Togompatu (aan de Pasuwé).

Wij trokken op onder het uitstoten van gebrul. De mannen van Togompatu hoorden het. Met de speer in de hand stonden zij klaar in hun dorp. Zij hadden hun versierselen aan. De mannen begonnen over en weer elkaar met speren te bestoken. Snel kreeg Bakorogoi een man van Togompatu te pakken; hij stak hem. Daarop stak Yaro de man. Vervolgens stak de aanvoerder van de Yanogoimu, Yaragaé, een vrouw; hij doodde haar. Deze mannen waren snel in de gelegenheid geweest te doden. Vrouwen, mannen, kinderen werden door de aanvoerders gedood. Yapoméné doodde een knappe vrouw, haar kind ontsnapte vol angst, omdat Yapoméné geen speer meer bij zich had. Zij zei tot Yapoméné: "Laat mij je vrouw worden." Hij zei: "Ik ben nog veel te jong om te trouwen, ik wil je doden." Daarop stak hij haar neer. Hijzelf sneed haar het hoofd af. Toen er mannen van Muin naderbij kwamen had hij eerst gezegd: "Schoonbroer, snijd haar het hoofd af." Deze had gezegd: "Schoonbroer, snijd haar zelf het hoofd af." Hijzelf sneed het af. Snel sneed hij de spieren door; hij rukte het af. Ik stak een man met mijn speer, de man stierf. De man die Yaro en de zijnen snelde, heette Téné. Met de koppen keerden wij weerom. Wij waren zelf bang geworden, want de speren waren op.

De eigen persoonlijkheid van de jongeren komt tot ontplooiing. Zij komen voor de keuze te staan voor de belangen van wie zij zullen gaan opkomen en op wie zij denken te kunnen

rekenen. Yabaimu zei eens: 'Niet iedere broer, niet iedere oom is even betrouwbaar, niet iedere leeftijdsgenoot is een betrouwbare vriend'.

Reeds als jongelui onder elkaar kennen zij het gebruik speciale vriendschap met een bepaalde ander te sluiten door van een staaf sago een hap te nemen en de rest in de mond van de ander te steken. Vanaf dat ogenblik spreken zij elkaar aan met 'mijn zwager' (*naröm*). Zij kunnen dit verbond ook aangeven door hun kind later de naam te geven van die ander en dan noemen dezen elkaar met de naam 'naamgenoot' (*ndayin*).

Vanzelf komt er bij deze opgroeiende jeugd nu de aandacht voor de vrouw in verband met hun mogelijk huwelijk. Yaëndé geeft de raad¹¹:

Luister later goed en spreek in deze geest tot jullie kinderen: "Onze ouders en grootouders hebben ons het volgende ingeprent: de nachten van vaders zijde en die van moeders zijde, die jullie kinderen uit het ruilhuwelijk noemen, val hen niet lastig, dat is slecht. Jullie zouden in dat geval jong sterven. Doe dat niet. Het is slecht." Ziet de Zon zo iemand, dan zegt hij: "Doe het niet, die vrouw is het kind van je ruilzwager, je moeder is tegen haar moeder geruild. Je moeder wordt door haar moeder "ruilzuster" genoemd. Zij is een kind uit het ruilhuwelijk van je ouders, heb geen omgang met haar, het mag niet." Van andere mensen kunnen jullie een vrouw nemen, dat is de regel vanouds.

'De regel vanouds' vereist de verwantschapsexogamie ten aanzien van de *gari* en de *imu* van de eigen vader of moeder. Yaëndé bevestigt dit nog eens¹².

Het komt voor dat een vrouw zegt: "Vader, ik wil een man uit de groep van onze eigen mensen, want anderen hebben mijzelf naar het hoofd gegooid: "Neem jij maar een man uit je eigen mensen, jij komt op ons af omwille van onze sago en vis". De vader zegt haar te antwoorden: "Niet omwille van de sago, niet om de vis; mijn vader had het geregeld. Ik heb mijn huwelijksregeling derhalve niet zelf in handen genomen. Vader zei: "Jij zult geen ruilhuwelijk aangaan met de mensen van je eigen groep"."

Wie een vrouw zomaar meelokt en met haar in het bos omgang heeft, hij zal sterven. Maar wanneer de Zon de sago-overdracht met zijn ochtendlicht bestraalt, dan is het een goede regeling. Wanneer de Zon er van boven op neerziet, dan is het een goed huwelijk. De Zon zegt dan: "Wanneer ik erbij ben, dan is het goed; met mijn eigen ogen heb ik dan gezien dat het goed is."

Yaëndé beklemtoont nog even¹³ dat bij een huwelijksregeling het gezag van de vader beslissend is.

Zegt je vader dat hij heeft beslist dat die of die vrouw sago voor je zal bakken, dan moet je de zaak in evenwicht brengen door je zuster sago te laten bakken voor je ruilzwager. Een ijverige man zal gemakkelijk tot een ruilhuwelijk geraken; op een luie man zal men kwaad zijn, hij zal niet vlug kunnen trouwen. Zeuren om een vrouw, daar houdt de vader niet van. In dat geval geeft hij haar aan een ander.

Yabaimu vertelt over zijn jonge jaren. Jonge kinderen doen het nog niet, maar jongens zoals hij wel. Een meisje kijkt een jongen aan en glimlacht, slaat beide ogen neer en trekt ze beide op, heft het hoofd op en kijkt, of strekt haar voet uit in een bepaalde richting en legt haar hand op haar achterhoofd. Zij kan in het donker met een brokje sago gooien, kuchen of met een stukje hout even slaan of in huis luidop zeggen dat zij daar of daar naartoe gaat. Wil de jongeman wel,

dan knikt hij, slaat ook de ogen neer en wandelt naar de bedoelde plaats. Het meisje gaat hem met een smoes achterna of gaat al vooruit. Wil de jongen niet, dan schudt hij met het hoofd 'neen', een andere keer loopt hij achter het huis om, en het meisje probeert het niet meer met hem, wel met een ander.

Toen zijn vriend werd verdacht een meisje zwanger gemaakt te hebben zei deze: 'Dat kan niet, ik heb het maar één keer gedaan.' Wordt een stelletje betrappt, dan zal de vrouw zich aan de tweede man aanbieden, om zijn zwijgen te kopen. Jongens praten er met elkaar over, meisjes zwijgen. Ziet een jongen dat zijn 'meisje' een teken geeft aan een ander, dan maakt hij de 'verhouding' uit.

Andere gegevens voegen hieraan toe:

- Het meisje kan als bewijs van trouw haar binnenste schaambedekking¹⁴ afgeven en zij weet dat als zij ontrouw wordt de man deze in het water kan zetten om deze te doen vergaan, en dat zij dan ziek wordt. Om bij een ruzie tussen twee kandidaten tot de gewenste oplossing te komen, behoort dit 'kledingstuk' eerst te worden teruggegeven.
- Een jongeman kan ook omgang hebben met een oudere vrouw op haar verzoek. Weduwen zijn er soms bekend om. Wil hij haar tot echtgenote, dan zal hij haar na een sneltocht de kop van zijn slachtoffer aan de arm hangen.¹⁵ Wil hij haar niet, zo zegt men, dan is hij intussen toch wel van andere vrouwen afgebleven.
- Er zijn verschillende hulpmiddelen (*tay-rara*) om een vrouw te winnen:
 - Een jongen kan met een boogje een pijltje op een vrouw afschieten. Zij vraagt zich af of het van een schim komt, maar zij ontmoet de man.
 - Iemand verbrandt een bepaald kruid en legt de as in de urine van de begeerde vrouw of strijkt die as op zijn voorhoofd. Als dat jeukt, weet hij dat zij spoedig komt. Wie het as-teken ziet zegt alleen: 'Niet met mijn vrouw, hoor!'
 - Iemand kan bepaalde vruchtjes in het water werpen waar de vrouwen het drinkwater halen. Dan beginnen allerlei vrouwen achter de mannen aan te gaan. Men weet niet wie het deed, maar hij krijgt er wel een.
 - Iemand smeert het middelje op een aangeboden sagostaaf. De meisjes worden gewaarschuwd nooit van een onbekende sago aan te nemen.

Uit alle gegevens blijkt dat de hele sfeer zo is dat vanzelfsprekend van een kans gebruik wordt gemaakt, maar dat iedereen rekening houdt met de mogelijke consequenties vanuit de recht-hebbenden en hun familie. Bij geroddel hierover bij de mannen onderling, gebruikt men niet de eigen naam van de besprokene, maar duidt die aan met een van de typerende namen. Voor meisjes zijn dat namen van vogels met een bepaalde lichte of donkere kleur en voor jongens namen van roofvogels of andere.

Er zijn ook vrouwen die niet zwanger worden, onvruchtbaar zijn. Men neemt aan dat deze meisjes planten (*ndim-raʔa*) kennen die de zwangerschap beletten.

Evenzo kent men de vruchtafdrijving, door op de buik te trappen of door van een hoogte af te springen.

Algemeen is het onderscheid bekend tussen de termen: 'tom' en 'yamba'. 'Tom' is de omgang op initiatief van de vrouw, 'yamba' is de omgang op initiatief van de man. Het is niet juist te

zeggen dat de vrouw altijd het initiatief heeft te nemen, de man kan evengoed beginnen, maar de termen benadrukken de al of niet aanwezige persoonlijke instemming van de vrouw.

Yaëndé geeft de raad¹⁶:

- Jongemannen spreek met de vrouwen van je vaders mensen, met je schoonzusters, spreek niet met de vrouwen die geen familie van je zijn. Met de vrouwen die familie van je zijn, kunnen jullie spreken.¹⁷
- Geef je niet af op steelse wijze met de vrouwen van andere mannen. Daar komt een gevecht van, gedraag je goed. Richt je ogen niet op zo'n vrouw. Het is genoeg haar met een oogopslag te zien, als je naar haar kijkt zal haar echtgenoot je verdenken. Laat hij niet zeggen: een andere man heeft misschien vandaag omgang met haar gehad.
- Als je onderweg vrouwen tegenkomt, vraag aan hen (waar zij vandaan komen) opdat zij niet zouden zeggen: hij is slecht, hij houdt zijn nek opgericht, hij heeft ons niet gevraagd, misschien is hij er een die de vrouwen lastigvalt.
- Wil je omgang hebben, dan niet met een getrouwde vrouw, maar met een ongehuwde; niet met een die met andere vrouwen op stap is, kom dan niet; niet met een die met de vrouw van je oudere broer of met de vrouwen van je mensen meegaat, als zij alleen komt dan wel.
- Als een jongeman een weduwe zou begeren, zal daar een gevecht van komen; de mensen van de overleden man en die van haar zullen zich kwaad maken op de jongeman; wel mag zij gegeven worden aan een aanvoerder. Dan kan men niet kwaad zijn of anders zou hij zich opsieren (zijn ereteken aandoen, zich gevechtsklaar maken). Als een weduwnaar haar zou begeren, wordt het niet toegestaan, tenzij in het geval dat er een ruilhuwelijk met een jongeman tot stand komt.
- Geef vis aan de mannen, deel goed mede. Als je op je eentje aan het vissen bent geweest en je komt terug met vis, zal een man die een dochter heeft genegen zijn zijn kind aan je tot vrouw te geven. Eet jij de vis op zonder hem iets te geven en hang je de smoortang aan de paal bij het vuur terwijl je de vis hebt opgemaakt en water hebt gedronken, dan zal de man knarsetanden en zeggen: ik zou je gemogen hebben als je mij vis gegeven had, ik zou je mijn dochter gegeven hebben. Je hebt de vis alleen opgegeten, ik zal je haar niet geven. Als je moeder sago klaargemaakt heeft en jij eet die alleen op, zul je geen vrouw krijgen. Zij zou zeggen: die man is een gulzigaard.
- Neem geen ongetrouwde vrouw, wanneer haar oudere broers het niet willen. Al zijn de ouders en de jongere broers het ermee eens, toch kan een vrouw met een slechte inborst niet genomen worden, een met een goede inborst wel.

Wanneer alles geregeld is, kan het ruilhuwelijk worden gesloten 'Tapag kindekan', 'onder het oog van de Zon'.



Buit van de jacht.

Intermezzo III De Opvoeding

De vis is met de sago het hoofdvoedsel. In de periode van de menstruatie is de vrouw aan huis gebonden, zij mag geen contact hebben met water, daar bloed de vis verjaagt en in deze tijd onthouden man en vrouw zich van vis. Een schim of grondgeest kan de vrouw lastigvallen. Bij de coïtus is er al de spanning in de dualiteit van de zaad- en eicel. Het levensbeginsel komt uit de geheime wereld via de witte of groene kaketoë. Eenmaal zwanger, moet de vrouw zich bij haar arbeid ontzien. De man kan in de eerste tijd vaak omgang hebben, maar beweegt het kind, dan moet hij zich onthouden. De gelijkenis van het kind bepaalt wiens vocht de grootste bijdrage heeft geleverd. Na de geboorte moet de man zich nog onthouden tot het kind kan kruipen. Tijdens de zwangerschap neemt de moeder al contact op met het kind door ertegen te praten. Het kind wordt bevraagd jongen of meisje te zijn en ontvangt reeds opdrachten. Over de groei van de foetus is de Yahray goed ingelicht, daar hij dit heeft gezien vanuit zijn kannibalisme.

De bevalling is zaak van de vrouwen; er is voorzorg, hulp van vroedvrouwen, en nazorg (met bedrog van de schimmen). De borstvoeding is de taak van de moeder, zo nodig van de tantes. De spijswetten moeten publiek worden opgeheven. Gaat de vrouw weer vissen dan voelen moeder op het water en het kind thuis tegelijk dat het tijd wordt voor de voeding. Vader en de gasten weten het zieltje overal in huis aanwezig. Daar hebben zij zorg voor te tonen. Sterven haar kinderen, dan moet de vrouw 'levensmoed' tonen, durven afwijken van de gewone voorschriften.

De sanctie op een overtreding ligt bij de *Aburi*. Een mogelijke uitleg van het verhaal van Yavagaëm kan zijn dat het verhaal staat voor de situatie waarin een vrouw in haar gemeenschap kan komen te verkeren wanneer zij een regel van de erkende levensgewoonten in het geheim overtreedt en wanneer dit geheim dan uitlekt. Zo'n vrouw gaat bijvoorbeeld vissen vóórdat het haar geoorloofd is. Zij raakt gevangen in de vrees dat het wordt ontdekt. Zij voelt zich genoodzaakt haar geheim te bewaren (haar mond is als met een splinter vernageld). Een andere vrouw van het dorp die ervan weet, kan haar chanteren (zij eet van haar). Als het zover dreigt te komen dat meerdere andere vrouwen achter haar overtreding zullen komen en haar met verwijten zullen gaan overladen, helpt de vrouw (die getuige was van het geheim) haar de fout te erkennen, waardoor de vrouw zich bevrijd voelt, omdat de andere vrouwen die haar wilden laken, geen reden meer hebben.

Alleen nood, direct na de geboorte, duldt het doden van de baby; onderzoek van een miskraam bewijst de hang naar voortplanting, die met de zorg van allen wordt omgeven, veiliggesteld in het verblijf van de vrouwen.

Hemel en aarde zijn bij het gebeuren betrokken. Pas door de aanbidding van het kind aan de Zon krijgt de mens het toegewezen, geplaatst op aarde in de tijd, begiftigd met de naam, ingepast in de familie of aangepast aan de strategie. De moederliefde bleek reeds bij Mato en haar zieke kind, de vaderliefde voor de zoon bleek bij Kamborö, maar de gemeenschap beslist over hun lot. Een weduwe kan de kinderen worden ontnomen, een overbodig kind kan worden weggegeven bij vrede en opgegeten.

Begint het kind, eerst aan de hand en daarna alleen, rond te lopen dan maakt het alles in het dorp mee. Het wordt gewaarschuwd voor de 'geesten'. Soms wordt het al op een sneltocht meegenomen en is aanwezig bij het roosteren van de koppen en het mogen eten van de hersenen. Het wordt mild benaderd, ook als het ondeugend is. Er zijn wel lijfstraffen, maar er zijn geen aanwijzingen van een uitstoting, eerder is er een duidelijke verwijzing naar de reden van de straf. De straf komt voort uit een tijdelijke ontstemdheid van de ouders. De kwaadheid kan overgaan en een volgende dag kan de goede verhouding hersteld zijn.

Het kind beseft wie de sympathie heeft en wie niet, bemerkt waar de grenzen liggen van het grondbezit en krijgt te horen dat diefstal bij 'verwanten' de band beschadigt. Maar thuis blijft moeder wel de baas, de grootmoeder een toevluchtsoord. Al wat groter, mogen zij op hun eigen wijze in het dorp spelen, maar gevechten daar kunnen ook hen bedreigen. Telkens is verhuizen hun deel, maar dat verrijkt hun kennis van de situaties.

Moeders nemen de meisjes mee, leren hen voor het voedsel te zorgen in het moeras. Vaders leren de jongens de jacht in het bos en later hun efrechten, met een voorkeur voor de zoon die 'opvolger' zal worden (Yabaimu, niet Yapagatéamu).

Meisjes blijven tot hun huwelijk in het huis bij de moeders.

Jongens worden opgenomen in het mannenhuis. Door dit intreden in het mannenhuis verandert voor de jongen de omgeving en daarmee ook het pakket eisen en waarden waaraan moet worden voldaan. De structuur wordt hier aangegeven door de sterke mannen (snellers, het aantal koppen) en de wijze mannen (degenen die de leefgewoonten kennen, die aanspreekbaar zijn voor raadgevingen), terwijl het contact met de wereld van vroeger is afgesloten. Onder de grote leiders is er differentiatie in machtspositie. In deze maatschappij is er tot op zekere hoogte een onderlinge band tussen familieleden, daarbuiten zijn het individuen die afzonderlijk worden gewaardeerd om hun inzicht, overtuiging, zich uitend in gedrag en verbale expressie. Met grote aandacht wordt gelet op de congruentie van hun woorden en hun daden. Deze situatie wordt door de waardering van de mannen onderling uitgekristalliseerd in het wel of niet gehoord worden, mee mogen spreken en plagerijen. Dit wordt gestimuleerd en geaccentueerd door de verwachtingen vanuit het vrouwenkamp.

Dit heeft tot gevolg dat de gedragingen van de mannen in hun vorm nogal kunnen wisselen. Zo kan onder bepaalde omstandigheden noodzakelijk zijn: a) volgzzaamheid/gehoorzaamheid aan de leider, b) opkomen voor familieleden en c) individueel optreden. Zo moet hij een groepslid zijn, want buiten de groep is hij afgeschreven en anderzijds moet hij zich binnen dit lidmaatschap van de groep als individu kunnen opstellen. Het opnemen van de jongen in het mannenhuis doet dus wel een beroep op de zekerheid (basale veiligheid) van de jongen, maar niet zo dat zijn zekerheid essentieel wordt bedreigd.

Voor jongens geldt tot zij in het mannenhuis worden opgenomen, en voor meisjes geldt dit langer, dat zij nagenoeg steeds in de nabijheid van de moeder, grootmoeder of een intiem bekend familielid verkeren op wie zij steeds kunnen terugvallen. Hier kunnen zij bescherming, veiligheid en eventueel respect vinden. Nadat de jongen in het mannenhuis is opgenomen, wordt de primaire groep uitgebreid met meer mannen (wel allemaal bekenden), waar ook weer veiligheid en respect gegeven wordt. Er wordt gesproken over het dagelijks leven, de voorbereiding en de uitvoering van de sneltocht en nadien over het verloop van de sneltocht. Pratend over de sneltocht of andere rivaliserende activiteiten ten aanzien van andere groepen, wordt de

groepscohesie groter en bevestigd. De intentie is duidelijk dat men lid van een groep blijft, ook al wordt een persoonlijke ontwikkeling wel gewaardeerd, maar zeker wordt niet aangemoedigd dat men zich als individu een te grote zelfstandigheid gaat verwerven en zich zo als het ware van de groep distantieert. In het mannenhuis worden de raadgevingen gegeven, zijn de overtredingen van de adat bekend, en is men op de hoogte van de straf daarvoor.

Broertjes en zusjes groeien met elkaar op als 'ouder en jonger'. Later kan er voorliefde zijn met het oog op het mogelijke ruilhuwelijk. Hun spel wordt nu de volwassenen na te doen, de regels toe te passen, te delen of te vergelden. Maken zij het te bont dan zoeken zij de moeders weer op, maar zij weten zelf ook al van de geheime sancties op hun gedrag.

De jeugd leert de dansen en de gezangen. Meisjes aanvaarden de scarificaties, jongens de neusdoorboring en de staart; de jongens worden nog door de moeders weerhouden mee te gaan vechten, maar zij begrijpen dat het om de 'vrede' gaat. In deze tijd komt het kind wel op de hoogte wie de sterke en wie de wijze mannen zijn in het dorp en hoe de machtsverhoudingen liggen. Men wordt ingeprent dat 'zelf het eerst doden' absoluut fout is, maar dat 'doden door anderen' levenslang moet worden gewroken. Het aannemen van de uitnodiging door andere dorpen om mee te vechten, vereist garanties. Wie overleeft, heeft de Raadgevingen door te geven. Volwassen geworden, krijgen zij de dolk bij de initiatie en de speren worden hen overhandigd door de aanvoerders. Sommige jongens hebben dan de pederastie doorgemaakt, maar de publieke beschuldiging daarvan roept na het besluit tot vrede, opnieuw een hevig gevecht op. Dit is begrijpelijk. De pederastie werd gezien als een gebruikelijk hulpmiddel om volwassen te worden, dus: ten gunste van de jeugd. Hier wordt het een leider verweten dit te doen voor eigen lustbevrediging, als een perversiteit.

De hevigheid van het gevecht wordt 'uitgebeeld' door de vermelding dat de clannamen worden uitgeschreeuwd en thuis de koppen worden aangehangen aan de bruiden.

De levensrichting wordt bepaald door de leiders, de sterkste mannen en onder hen is er nog een verschil in de machtspositie, een rangorde van eretekenen. De opbouw van aanzien via krijgsprestaties krijgt alle aandacht. Er blijft voor ieder de positie binnen de onderlinge band van de familie, maar typerend voor de Yahray is het feit dat ieder individu afzonderlijk wordt gewaardeerd op inzicht, moed en geëist gedrag, waarbij de congruentie van woord en daad vanzelfsprekend is. Hoe iemand wordt gewaardeerd blijkt in een wel of niet gehoord worden, wel of niet mogen meespreken, zelfs uit geplaagd kunnen worden, de humor van de dag.

Bij de Yahray maken mannen en vrouwen, gebonden aan een levenswijze die duidelijk in de Raadgevingen ter kennis wordt gebracht, een levenswijze door die door het optreden van machtige figuren zichtbaar en onzichtbaar wordt gegarandeerd.

Wat de Zon betreft moet erop worden gewezen dat de Zon geen systeem op zich vertegenwoordigt, maar zijn plaats/functie heeft in de bevestiging van de primaire groep (de ouders en de naaste verwanten). Dit houdt in dat de basale veiligheid wordt verzorgd door de primaire groep en dat de Zon hier mogelijk een geringe invloed heeft, maar niet een plaats inneemt zodanig dat de primaire groep wordt verdrongen. De Zon wordt 'grootvader' (*api*) genoemd en zijn invloed is die van de grootouders, wel het voorbeeldig ideaal, maar niet met de directe verantwoordelijkheid die, onder zijn toezicht, aan de ouders toekomt.

De volwassen jongeman laat zich niet meer door zijn moeder 'gezeggen'. Eerder kijkt de

moeder al uit naar zijn carrière en sterft haar man dan zal zij niet bij haar dochters' man, maar bij de vrouw van haar zoon gaan inwonen.

De mogelijkheden tot 'vrije omgang' met de meisjes wordt ontdekt, maar nooit binnen de familie toegestaan. De Zon keurt het af, op straffe van jong sterven. Duidelijk voor iedereen is het onderscheid tussen 'met instemming' (*tom*) of 'met verkrachting' (*yamba*).

Hierbij kan de vraag worden gesteld of er ondanks de gevechten in en rond het dorp de mogelijkheid bestond tot het opgroeien van de jeugd zodanig dat dit gebeurde in een sfeer van basale veiligheid. Het antwoord op deze vraag wordt gegeven door de jeugd in hun onbekommerd spel en gedrag, waaruit blijkt dat er een algehele veiligheid door hen wordt ervaren, ook als de mannen weg zijn en zij geheel kunnen terugvallen op hun moeders. Verder is er geen enkele opmerking van de vrouwen die verwijst naar doorgemaakte spanningen in de tijd van onrust of gevechten in en rond het dorp. De enigen die erover praten zijn de mannen die hun prestaties als lid van de groep vermelden en hierdoor hun individueel prestige bevestigen.

De feitelijke situatie bij de zorg voor de baby en de opvoeding van de kleuter garandeert zoveel veiligheid aan de ouders dat het kind kan opgroeien met de ervaring van liefde en vriendschap, met gehechtheid aan familie en woonplaats en zo tot aandacht kan komen voor de hogere waarden die de gemeenschap voorstaat.

Het is uit de verhalen van Yaëndé en Yabaimu niet op te maken in hoeverre de onderlinge ruzies in de dorpen, de strijd tussen de dorpen en de spanningen tijdens de sneltochten (zwangere vrouwen en moeders met kleine kinderen gingen soms mee) de vrouwen de sfeer lieten 'in vrede' te baren en op te voeden.¹

Bovendien weten wij niet in hoeverre de heftige uitingen van angst en droefheid van de vrouwen bij de gevechten in en in de omgeving van de dorpen, invloed hebben gehad op zwangerschap en jeugdzorg. Ook is niet mogelijk gebleken het aantal slachtoffers in een bepaald tijdsbestek vast te leggen. De Raadgevingen bewijzen dat de zorg voor het komende geslacht de hoogste prioriteit bezat.

De vormgeving in de taal van de Raadgevingen verwijst naar een betrokkenheid op het feitelijke leven, doordat deze Raadgevingen zo worden gebracht dat de mededeling aan de concrete personen en de algemeen geldende raad in één en dezelfde zin worden gegeven, alsof de raadgever zich op dat moment in de situatie zelf bevindt.

XI Het huwelijk

Yaëndé vertelt:

Toen Boy, Oapi, També, en Maregao nog leefden, bracht Oapi het bericht aan mij: "Jou willen zij een ruilhuwelijk laten aangaan met Nayerop." Ik zei: "Vader, dat niet; zij is mijn jongere zuster; onze voorouders zijn van Emeté hierheen gekomen, ik zal geen dochter van zo'n vrouw van Képi nemen." Oapi zei: "Zeg dat niet, een krokodil zou je ruilzuster doden." Ook de vader Oagai zei: "Wijs dit voorstel niet af." Ook mijn familieleden Détab en Amburogoi zeiden: "Neem haar." Ik zei: "Laat zij morgen maar sago voor mij klaarmaken." De volgende morgen maakte zij in de vroege sago klaar. També was naar Nayerop gegaan te Gaima en had tegen haar gezegd: "Jongere zuster, breng de sago maar; iemand die geen familie is slaat met een stuk hout of hij steekt met een speer; wie familie is slaat alleen met woorden." Toen daarop de Marapèmu naar Abagainamön gingen, werd Amain naar Kambombapé gebracht, waar zij het huis van Maregao betrok.

Yaëndé, die zo sterk opkwam voor de regel van de exogamie (geen huwelijken tussen leden van eenzelfde *imu*) gaat in zijn eigen geval nog verder. Hij wil geen vrouw trouwen van een groep die vroeger juist zoals de zijne van het dorp Emeté naar Képi was overgekomen. Maar hij doet het toch, omdat anders de broers van de aangeboden vrouw deze weigering zouden kunnen wreken door zijn zuster - de ruilzuster in deze opzet - te doden, zodat Yaëndé met haar ook geen ander huwelijk zou kunnen sluiten. Zijn eigen familieleden steunen het voorstel, de vader van het meisje is het ermee eens en També, die het geval regelt, laat aan het meisje horen: 'Al zijn jullie beiden afkomstig uit Emeté, trouw maar, die gezamenlijke afkomst zal je man ervan weerhouden je te slaan met een stuk hout, hoogstens treft hij je met woorden.'

In het vorige hoofdstuk werd al vermeld dat diezelfde També het meisje liet doden dat hem niet als ruilzuster voor een nieuw huwelijk werd afgestaan.

De belangrijkheid van de vrouw sprak reeds uit het uitgesproken doel van de komst van Ayre. Toen het hem gelukte een vrouw te verwerven, kwam hij voor de dag met de stenen bijl en stichtte hij een nieuw cultuurpatroon. In de verhalen van Mato en Taémènu blijkt een man bereid te zijn zijn vrouw achter te laten om met een andere een nieuw leven te beginnen. Bij de ontdekking van het andere geslacht zijn èn man èn vrouw actief, maar de woonwijze in mannen- en vrouwenhuizen roept wel in elk dorp twee gemeenschapseenheden op: de *wir-bor* en de *tay-bor*, complementair, soms in hoogspanning.

Evenzeer werd al duidelijk uit de verhalen over de Zon en Rupé, over de Zon met Bakui-in-wu, dat de eigen persoonlijkheid van de vrouw erkend wordt. De mannen laten zich gelden als de fysiek sterkeren, maar de vrouwen zijn zich ervan bewust dat zij via de progeneratie en hun zorg voor de voeding en voor de kinderen, een niet te minachten positie innemen.

Wat van man en vrouw wordt verwacht in het huwelijk, is vastgelegd in Raadgevingen, zoals deze werden geformuleerd door Yaëndé en Tambim.²

Tot de vrouw wordt gezegd:

- Als jij een man genomen hebt en hij je éénmaal heeft opgedragen sago klaar te maken, wordt dan niet kwaad op je man, bak bereidwillig vlug de sago, als hij het één keer gezegd heeft. Als hij het niet één keer moet zeggen, zal hij je slaan.

Wees goed voor je man en je kinderen, opdat je man niet kwaad op je zou worden. Wees goed voor je oudere en jongere broers en voor je man. Als je man ver weg gegaan is, toon je liefde aan de oudere broers. Zij houden het in gedachte en moeten van je zeggen: onze schoonzuster heeft een goed hart.

Als ik gestorven zal zijn wees jij dan goed voor je jongere broers, laat hen in je huis binnenkomen, maak sago voor hen klaar, voor je oudere broers moet je dat eveneens doen. Kom je terug van het vissen of het sagokloppen, zet dan geen zuur gezicht. Maak gauw als het nog licht is sago klaar voor je oudere broers. Als zij overdag honger hebben, laat hen het niet aan je moeten vragen, je hebt zelf verstand. Kom je terug van het vissen dan is een deel van de vis voor je oudere broers, een ander deel is voor je man, een ander deel voor de jongere broers. Laat de mannen niet tekort komen, maak snel de sago klaar; als soms enkele mannen beginnen te vechten en je man zou met een hongerige maag zitten en evenzo je oudere of jongere broers . . . laat hen in dat geval sterk voor de dag komen.

- Sta op goede voet met je man, scheld hem niet uit, anders geeft hij je geen vlees, hij slaat je daarom over. Scheld jij niet, dan verschaft hij vlees en vis. Deel jij goed mede. Geeft iemand iets aan je, geef het aan je man. Als je (schoon-)vader vraagt wie je dat vlees heeft gegeven, zeg dan: "Dit is van mijn vader, van mijn broers; zij hebben gezegd: geef dit vlees aan je man; wij hebben het verdeeld onder de mannen, meer is er niet." Zeg: "Ik mag hem niet voorbijgaan, ik zal het hem geven."
- Zet geen zuur gezicht tegen je man, je vader en je man zouden je uitschelden. Als je man kwaad op je wordt, zal hij je slaan. Koester geen achterdocht ten opzichte van de vrouwen van de familie van je man; dat is slecht; je schoonzusters zouden je dan helemaal niet mogen; doe hen geen verwijten, wees vriendelijk voor je schoonzusters. Omdat jij niet vriendelijk bent, zullen zij je uitschelden; als jij goed voor hen bent, zullen zij op hun beurt goed voor jou zijn. Koester geen achterdocht, deel gul mee aan je schoonzusters.
- Als je man kwaad op je is, zullen de vrouwen van zijn familie het voor je opnemen. Als jij niet goed staat met hen, zullen zij met hun zoon meepraten tegen jou, omdat ze je niet mogen. Evenzo, als jij ruzie krijgt met een andere vrouw zullen je schoonzusters aan jouw kant staan. Sta jij niet goed met hen dan zullen zij tegen jou met die vrouw samengaan. Als er een vrouw kwaad op je zou zijn, laat het niet zijn dat je alleen staat en niemand zijn slaghout klaar heeft om te slaan. Als er een vrouw met een schoonzuster van je twist krijgt, kom dan voor je schoonzuster op als jij goed wilt staan met je schoonzuster.
- Dochter, bak de sago vlug; als je bent gaan vissen of ergens anders heen bent geweest, kom vlug thuis, opdat je man niet kwaad wordt. Als je man je vasthoudt, ga niet uit, blijf in huis. Zegt je man: "Blijf thuis", blijf dan standvastig thuis, ga niet uit het dorp in. Heb je een driftige man genomen, dan kan hij de deur bij zijn vrouw vastbinden; is je man heetgebakerd, dan bindt hij de deur stevig. Gaat je man een praatje maken, blijf standvastig in huis, ga niet door het dorp wandelen; komt je man terug van de jacht en ziet hij je in het dorp, dan zal hij je slaan. Je man zal zeggen: "Als je vader en je moeder over je waken, ga dan met hen; ga alleen niet uit of ik zal boos op je zijn; ga je met je vader en moeder, dan is het mij goed; ga je met je oudere zusters, dan is het mij goed. Ga je met andere vrouwen dan keur ik dat niet goed, ik zal boos op je zijn."
- Als je man je op de proef probeert te stellen met een pijl, moet je die aanpakken en bij de vuurplaats neerzetten. Komt je man dan de volgende morgen thuis, vraag hem dan: "Hè, zeg, heb jij vannacht een pijl door de vloer gestoken?" Als je man dan om je te beproeven ontkent, moet jij zeggen: "Niet een andere man, jij was het, ik heb deze pijl goed bekeken. Toen je mij op de proef wilde stellen, heb jij die pijl door de vloer gestoken." Opdat hij je niet zou slaan. Als

je man zegt (bij zichzelf): "Deze vrouw houdt het met een ander", dan doet hij het voorkomen alsof hij naar een ander dorp gaat om er de nacht door te brengen. De mannen zijn goed in het uitdenken van een proef.

- De moeder zegt: "Ik heb je vader niet uitgescholden, scheld jij je man ook niet uit, doe het niet. Volg andere vrouwen niet na. Sommige vrouwen schelden, zij schelden hun mannen uit. Zij zijn anders. Ik ben er niet een die scheldt."
- Als jij terugscheldt, ben je zeker een overspelige. Als je man je uitscheldt, kijk hem dan alleen maar aan. Zegt zijn vrouw: "Toe maar, scheld maar op", terwijl zij hem van wederwoord dient, dan zal hij haar snel slaan. Hij zal haar als volgt verdenken: zij scheldt terug, wellicht heeft zij een verhouding. Daarop zal je man een andere vrouw nemen, omdat jij er een bent die scheldt; hij zal je weg doen, een ander nemen en jij zult zonder man achterblijven. Laat dat niet gebeuren.

Meer bijkomstig wordt ook de lichamelijke schoonheid gewaardeerd. Bepalend kunnen ook zijn de grondenrechten van de vrouw. Graag gezien zijn haar danskunst, haar vaardigheden (vroedvrouw, medicijnkennis), haar geheime macht. Maar het gaat om: een betrouwbare, ijverige partner.³

Tot de man wordt gezegd:

- Als jij een vrouw genomen hebt; wees niet lui. Neem een voorbeeld aan mij. Als je kind honger heeft zal het sterven, als het naar vlees verlangt zal het huilen, wees jij dan ook een ijverig werker, wees niet lui. Als je naar het bos gaat, breng dan voor je vrouw palmladeren mee waarin zij de sago bakt. Moet zij die aan andere vrouwen vragen, dan kan zij er wel eens krijgen waaraan urine zit en jij en je vrouw zouden beschaamd gemaakt worden. Als jij uit het bos komende met palmladeren thuiskomt, hoeft je vrouw niet naar het huis van een ander te gaan.

Laat men niet zeggen: "Heeft jouw man geen bladeren verzameld?" Laat het niet zijn dat andere vrouwen haar die weigeren. Jullie moet ijverig zijn.

Als je vrouw thuiskomt van het vissen, vraag dan niet aanstonds om sago. Laat haar eerst eten; zij heeft ook verstand, al ben jij overdag met de kinderen thuisgebleven en al heb je honger. Nemen jullie mij tot voorbeeld, volg andere mannen niet na. Ik heb ook gewerkt; sommige mannen werkten niet, hun kinderen waren als hun vaders, zij werkten niet. Mijn vrouw heb ik niet uitgescholden, ik was goed voor haar, jullie, mijn kinderen, moet ook zo zijn.

Jij moet goed zijn voor je aanverwanten, niet kwaad of boos op hen zijn. Aan je jongere broers en zusters, aan je oudere broers en zusters moet je vis en sago verschaffen. Niet kwaad zijn; goed zijn, een open oog voor hen hebben. Is er iemand van je eigen mensen of iemand van die van je vrouw, verschaft hen sago. Men zal zeggen dat jij je aanverwanten geen goed hart toedraagt, als je aan hen geen vlees, geen vis en geen sago geeft. Heb je dat van je vader geleerd? Je vader was goed voor zijn aanverwanten. Vroeger was je goed voor je aanverwanten, naderhand slecht, je bent veranderd. Doe als je oudere broer, doe goed aan je aanverwanten. Als je een varken hebt gevangen in je val, geef er eerst van aan je aanverwanten, daarna aan de mannen van je eigen mensen en vervolgens aan de vrouwen.

Vooropstaat wederom de ijver in dienst van het gezin, de verwanten en de aanverwanten. Behalve voor de voeding, geldt dit voor de bouw van de verblijven, het kappen van de prauw en de verdediging van de familie, het snellen van vijanden. Bijkomstig wordt hij ook gewaardeerd als voorzanger, verteller, het vervaardigen van de instrumentalia. Belangrijk

blijven functies als *akiag*, *yerobera*, maar het gaat om een betrouwbare krachtfiguur, *pogoy-radé*.

Opvallend is dat iedere man of vrouw graag te horen krijgt: *ag yamambék/yamambuk* (jij bent een hete). Evenzo blijkt dat mannen of vrouwen die niet getrouwd raken, de naam hebben als vrouw: bemoeizuchtig, achterdochtig, wispelturig, praatziek, bits, of vadsig te zijn en als de man: brutaal, opvliegend, hardvochtig, een onruststoker en vooral een veelvraat.⁵

Bij de Yahray is de onmiddellijke huwelijksomgang na het overreiken van de sagostaaf, niet vanzelfsprekend.

Yaèndé zegt⁶:

Een man die pas sago heeft gekregen van zijn bruid zal niet onmiddellijk bij haar komen. Hij is daar huiverig voor; hij kan niet onmiddellijk op haar af gaan; zijn vrienden (de groep van de ongehuwden) moeten hem daar overheen helpen met te zeggen: "Neem jij je vrouw dan toch, wie anders komt er voor ons eten op?" Je eigen mensen moeten niet het eerst aan bod komen bij het eten; komen er mensen van een ander dorp, geef hen eerst te eten, zij zijn de gasten.

Een ander bekend gezegde is dat een man zijn vrouw niet mag slaan vóórdat hij een kop heeft gesneld. Het werd ons niet duidelijk in hoeverre de sago-overreiking een huwelijk werd genoemd met alle rechten van dien, omdat in de 'Nieuwe Tijd' het huwelijksritueel dat ná de sneltocht plaatsvond met het aanhangen van de kop aan de arm van de vrouw, niet meer voorkwam.

Yaèndé vertelt wat er van het begin af te doen stond⁷:

Mannen die pas gehuwd zijn, mogen niet naar het huis van hun vrouw gaan. Zij verblijft bij de moeder van de man, die over haar waakt. De man mag niet naar dat huis gaan. Evenzo mag de vrouw zelf niet de sago aan haar man brengen als die in het mannenhuis verblijft. Zij moet dit haar kind laten doen of, als zij geen kind heeft, dan door een kind van haar bloedverwanten. Zo is de regel van oudsher. Wanneer het kind de sago aan de man heeft gegeven, dan mag hij zelf deze niet opeten; hij verdeelt deze onder zijn ruilzwagers mensen en zijn bloedverwanten. Komt het kind met het sago met vis voor de borst aandragen, dan zegt het: "Pak aan, sago met vis." Dan zegt de man tot het kind: "Kom binnen" en hij geeft sago aan het kind als dit geen sago heeft. Soms zegt het kind: "Vader", of "oudere broer", of "zwager, ik heb sago, je hoeft mij niets te geven."

De verhouding tussen man en vrouw is niet eenvoudig weer te geven in beelden van liefde of enkel van samenwerking naar omstandigheden. Er is een regeling van bovenaf, er is een persoonlijke keuze, er kan vanuit de samenwerking een verbondenheid groeien in goede en kwade tijden. Zij hebben woorden voor 'liefhebben', namelijk: ik houd echt van je (*anok agako gadéken ogornaé*) en voor liefde (*béék*). Jonge mensen doen het met de eerste regeling, succesvolle mannen komen tot polygamie. Dan is er een eerste vrouw (*kamiorup*) die als hoofdvrouw fungeert en een of meer bijvrouwen (*maèmeta*) waarvan in de oude tijd het getal kon oplopen tot zeven toe. Yaèndé stelt dit vast⁸:

Zij die veel bijvrouwen hebben geven de sago van hun bijvrouwen ineens door aan de familieleden van deze vrouwen, zonder deze sago eerst te verdelen, en die verdelen de sago. De vis van de bijvrouwen geeft hij aan hun jongere broers om te verdelen. Wat van de hoofdvrouw komt, deelt hij met zijn verwanten.

Wanneer de verhouding tussen man en vrouw goed is, werken zij samen bij het sago kloppen en delen zij de opbrengst van de visvangst en de jacht. De vrouw leeft intens mee met de gevaren die haar man bij de gevechten bedreigen. De minste schram die hij oploopt, wordt de aanleiding tot jammerklachten en luid gewezen. De gewonde komt bij haar in huis en wordt met zorgen omringd. De man laat zich veel gelegen liggen aan zijn vrouw; hij kan haar niet missen, maar geeft daar zelden openlijk blijk van. Hij is de heerser in huis en soms heeft het er de schijn van dat hij meer aan zijn kinderen is gehecht dan aan hun moeder. Voor de kinderen gaat hij op sneltocht, hun huwelijk houdt hem vóór de tijd bezig; vooral wanneer het eerste kind een jongen is, is deze hem zeer dierbaar omdat het de stamhouder (*membagarép*) is.⁹

De verbondenheid van man en vrouw kan zo intens worden, dat bij de dood van haar echtgenoot de vrouw vraagt boven zijn lijk opgehangen te worden om met hem te sterven.

Er zijn raadgevingen aan de moeder wanneer zij de kleine kinderen bij zich heeft.

- Moeder, de kinderen mogen niet aan de rand van het dorp komen; een slang zou ze kunnen bijten; een schim zou ze kunnen afmaken; ga niet naar de prauwenplaats, opdat ze niet zouden verdrinken. Zorg dat andere kinderen het kind niet in het nauw brengen. Houd de deur stevig gesloten, laat ze er niet uit; als wijzelf teruggekeerd zijn, doe dan de deur open.
- Moeder, kauw sago voor het kind, laat het niet van honger sterven; als het dorst heeft, laat het drinken. Val overdag niet in slaap. Er zijn veel kinderen. Zij zouden gekke dingen doen. Laat het kind niet middenin het huis gaan staan. Als wij teruggekeerd zijn, kun je slapen. Zorg dat de kinderen geen ruzie maken, laat hen zich niet branden; zij zijn stout en ondeugend; laat ze niet op het vuur trappen; maak overdag geen vuur; laat ze geen vuiligheid eten; als er sago is, kauw het goed voor.
- Moeder, dat kind van de vrouw is kreupel, laten de andere kinderen het niet wegduwen, het zou zijn nek kunnen breken, het kan nog niet kruipen, het is kreupel. Let er goed op.
- Dochter, als je in het moeras bent, met kinderen in de prauw bent en de kinderen onafgebroken praten, moet je kwaad worden en hen slaan (zeggend): "Wat hebben jullie te vertellen . . ." Anders zal je kleine kind gek worden. Wordt het kind gek, dan gaat het dood. Als je spoedig kwaad wordt, kan het niet gek worden. Als het opgehouden heeft onzin te vertellen, ga dan gauw naar huis. Dichtbij huis mag een kind geen onzin uitslaan, ver van huis wel.
- Evenzo als je op een heuvel met je kind hout aan het verzamelen bent, laat je kind dan niet van achter je langs tussen je benen doorkruipen. Het kind mag niet aan de binnenzijde van je dij komen; het zou na een dag sterven.¹⁰

De zorg van de vader voor het welzijn van zijn kinderen spreekt uit het verhaal van Yaëndé over de dood van zijn vader¹¹. Daarin zegt hij over Kamborö:

Toen hij zijn dood voelde naderen, keek hij met veel liefde naar zijn kind en zei: "Yaëndé, jij had groot willen worden bij je vader in huis, maar het zal niet zo zijn."

De zorg voor de kinderen ligt bij heel de familie, de inwonende grootmoeders, de ruilzwagersgezinnen en de aanverwante gasten. Al hebben de moeders de dagelijkse zorg voor de kleintjes, de vaders blijven toekijken, steunen de vrouwen met hun gezag en behouden hun persoonlijke aandacht zowel voor de meisjes als voor de jongens. Ook de oudere kinderen hebben voor het welzijn van de jongeren op te komen. Het gezin leeft echter in een tijd dat de strijd tussen de dorpen en de gezamenlijke sneltochten naar de Awyu een sfeer van gewelddadigheid bezat.

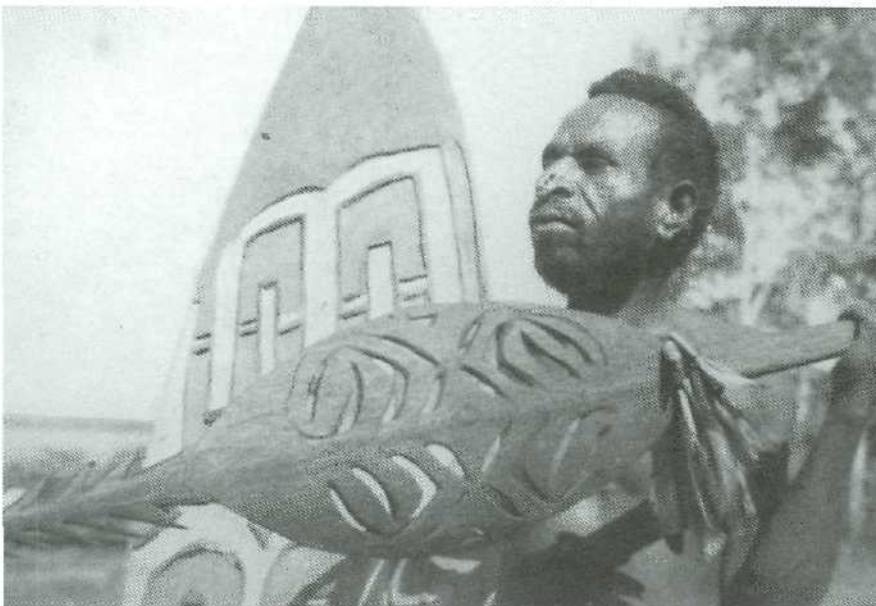
De situatie van de kleine kinderen is vanzelfsprekend sterk beïnvloed door de gebruikelijke huwelijksvorm, het ruilhuwelijksysteem. Deze vaders, moeders, ooms en tantes zijn bloedverwanten en de kinderen uit de beide paren noemen elkaar allemaal 'natu'. Alle wel en wee van over en weer wordt meebeleefd en er zou scheiding kunnen worden opgeroepen bij het ene paar wanneer dat bij het andere paar voorkomt.

Bij de opgroeiende kinderen komt het verschil in functie van vader en moeder naar voren. De moeder dreigt met de toorn van vader.

De zoon - zeker nadat hij is opgenomen in het mannenhuis - leert van de vader het werk van de man en van de vaders hoort hij wat er in het nabije verleden is gebeurd en wat er van hem wordt verwacht. De nauwkeurigheid in de verhalen van Yaëndé bij de opgave van plaatsen en personen (tot en met de namen van de strijders en de slachtoffers) bepaalt de situatie van de zoon en de leiders regelen zijn beginnende deelname aan de gevechten.

Het meisje staat heel anders in het leven. Vanzelf is het aanvankelijk op de moeder gericht en zij leert van haar wat er van haar verwacht gaat worden. Maar zij wordt zich eerder dan de jongen haar sekse bewust en begint het sagovezelrokje te dragen. Zij richt dan haar belangstelling op de jongemannen. Meisjes zoeken steun bij elkaar minder op basis van de voorgeschreven verbanden, zij willen vrouw zijn en door het spel van haar sympathie of antipathie een eigen leven opbouwen. Haar wordt het initiatief gelaten bij het contact met het andere geslacht, zolang dit de regeling van de ouders niet in gevaar brengt.

De verhouding tussen grootouders en kleinkinderen komt in de verhalen of in de *Raadgevingen* als zodanig niet ter sprake. Beide grootouders noemen alle kleinkinderen 'api' en dezen noemen hen ook 'api'. In enkele gevallen kan een kind wel eens naar een grootmoeder vluchten als de moeder erg kwaad is. De oude dames zijn de oppas als de moeders zijn gaan vissen. De grootvaders echter gaan op in de groep van de min of meer erkende en gewaardeerde 'wir pogoy', de leidende generatie.



*Speer
voor een
leider.*

XII De volwassenen in eigen dorp - I

Hoe gaat het er in een dorp aantoe? Wat bepaalt het dorpsleven, nu niet gezien vanuit de voortplanting, de groei van de jeugd, maar vanuit dat wat de doorsnee volwassene blijkbaar aanvaardt als voorwaarde voor het algemeen welzijn of dat wat men gezamenlijk afwijst als ondermijnd. Typerend is dan dat ieder gezin de sagovoeding van zijn leden verzorgt en de leden zelf hun portie met elkaar delen, maar bij de vis- en vleesvoeding de verwanten, aanverwanten en vrienden in de verdeling betreft. Die verdeling is publiek, onder ieders oog. De bijdrage in kwaliteit en kwantiteit bewijst de bekwaamheid en de verbondenheid van de bewoners en roept sympathieke of antipathieke reacties op.

Het gezin is opgenomen in de 'gari' naar vaders kant en naar die van de moeder. En deze gari's zijn weer opgenomen in hun imu's. De imu's vormen de dorpen.

Het gezin kan 'vruchtbaar' zijn. Gemiddeld kan een vrouw een zevental kinderen baren, maar de kindersterfte brengt het getal terug op vier. Impotentie is onderkend - vóór het huwelijk zoals reeds besproken - en in het huwelijk ervaren. Man of vrouw vragen iemand met veel kinderen om hulp. Deze slaat de vrouw met een pijl onderop de rug en zegt: 'Aan die niet gebaard heeft, kinderloos bleef, onvruchtbaar was, geef haar een kind te baren.' Ditzelfde kan ook aan de Yagar, de grondgeest, of aan de schimmen worden gevraagd, terwijl de vrouw een bepaald vruchtje, ontbolsterd te eten krijgt en zegt: 'Grootouders, ik heb nu uw vrucht als geneesmiddel gegeten, geef mij een kind.' De vrouw die bang is onvruchtbaar te zijn, krijgt te horen zo niet voortdurend te denken. Anderzijds kent men een onvruchtbaar maken. Bij de man wordt de teelbal weggenomen en vervangen door een bolletje sago; bij de vrouw wordt het onderste deel van een plant, *muyu*, ingebracht met het eitje van een houtduif dat daarin wordt stukgemaakt, tot tweemaal toe. Dit wordt ook op honden toegepast, die dan feller worden.

Bij te weinig borstvoeding helpen familieleden; bij een teveel, deelt de vrouw uit. Begint de baby te kruipen, dan smeert men as op de knietjes. Vermeld zijn reeds de zorg van een vader en van de gasten en de betekenis van de spijsverboden (*akumör*) ten aanzien van vis.

Telkens noemt men '*ramagadip-rara*' als de algemene pijnstiller en dit woord '*rara*' wordt toegevoegd aan allerlei kruiden om er de geneeskracht van aan te duiden. Het gaat dan om bekende krachten. Maar evenzeer wordt telkens gesproken over '*waw*', de geheime kracht die alles op een eigen wijze bezit. Bepaalde formules kunnen de *waw* in werking stellen en andere kunnen van deze invloed weer bevrijden. De vraag is ook bij ieder geval wie er schuld heeft aan het optreden van de ziekte of de dood. Er is ook een middelje dat iemand doet sterven (*gaèb-rara*).

Deze zorg voor gezondheid en deze dreiging van de dood beïnvloeden de sfeer in het gehele dorpsleven. Er is altijd òf vergeldend delen (*ero*) òf vergeldend wreken (*amör*) als achtergrond van de persoonlijke reactie op elk gebeuren.

Maar al zijn er mededelingen over het spel van de kinderen en de humor bij de volwassenen, toch zijn de eigenlijke richtlijnen voor het dagelijkse leven: de opdracht het leven door te geven, de kindersterfte, de zorg voor de gezondheid, het navolgen van de raadgevingen, en de straffen bij de vergelding van overtredingen.

Dagelijks is er de voedseldistributie. Kinderen brengen na de verdeling de porties rond en ieder kan zien wie wat krijgt en wie niet. Dat betreft de opbrengst van de visvangst en de buit van de jacht. Hoe een varken behoort te worden opgedeeld weet iedereen en wie meent tekort te zijn gedaan, zint op wraak. Mannen kennen hun trucjes om in het geheim³ in het bos met een groepje extra wat te verorberen. Natuurlijk heeft de verdeling van een varken dat door een bepaalde vrouw is grootgebracht, nog meer betekenis. Een varkentje kan aan de borst worden gevoed, het krijgt de laatste sago, heeft bij de slacht nog een staaf sago in de bek, en wordt dan nog bedekt met de rok van de hoedster.

Tot de gezelligheid behoort zeker: het roken van de tabak in de pijpen. Voordat men Ayré volgt om de bijlen op te halen, zit men eerst neer om te roken³. Omdat Ganöm geen tabak kreeg, gaat hij er alleen op uit en wordt gedood.⁴

Er zijn drie termen die strafbare feiten moeten voorkomen, namelijk: steel niet (*aënd-mateba*); verdenk niet (*pipi-mateba*) en scheld niet (*èt-mateba*). In de vermelde *Raadgevingen* kwam dit reeds naar voren. De verdenking uiten, tot uitschelden komen naar aanleiding van een diefstal van voeding (uit vallen en fuiken) of van vrouwen (in overspel) leidt tot vechten en dan is het om de vele titels van de verbanden vooraf niet te zeggen wie het voor wie zal opnemen. Soms blijkt dat de concrete aanleiding escaleert tot een gevecht omwille van een ander belang. Bekend is de felle vraag: 'Ben jij een vrouw of een man?' En dat betekent: haal je speer en we vechten het uit.

Over de diefstal hebben de Yahray enkele verhalen die de afstraffing van de dief uitbeelden. Tambim vertelt⁵:

Op een dag ging Yanggeron op jacht. Zij, Daw, ging op jacht. Teruggekeerd van de jacht, rookten zij het vlees. Toen zeiden zij: "Komt, laat ons gaan baden." Staande op de prauwenplaats sprak Yanggeron: "Kijk eens hier." Hij telde op zijn vingers de dagen af. "Over vijf dagen kom ik weer boven."

Daarop verplaatste hij zich onder water, kwam bij een andere prauwenplaats boven water, ging naar het dorp en zocht de draagzakken af naar vlees; hij at het vlees op. Yanggeron dook toen weer het water in. Hij had een stok in het water gestoken; hij deed deze bewegen juist zoals hij aan zijn vrouw gezegd had: "Als ik de stok beweeg, dan kom ik daar boven water." Hij kwam boven. Zij had echter al opgemerkt dat er leven in het water was geweest (op de prauwenplaats dichtbij het huis).

Bovengekomen zei hij: "Ik ben lang ondergebleven." Tot zijn vrouw zei hij: "Mijn buik is een waterbuik, ik ben opgezwollen." Zij gingen naar huis; de draagzakken waren op de mat achtergebleven. "Wie eet toch almaar ons vlees op? Waar komt die man toch vandaan, die steeds het vlees opeet?"

De volgende dag bleef Yanggeron thuis. Zij ging met de honden op jacht. Zij doodden een varken voor haar. Zij maakte een visfuik, zij voltooide de fuik. Zij kwam de volgende dag en legde de fuik in het water. Toen zei hij: "Komt, laat ons gaan baden." Zij dook het eerst en kwam bij de prauwenplaats weer boven. Yanggeron dook; hij bleef onder. Hij verplaatste zich onder water. Hij raakte gevangen in de fuik. Hij stiet een gebrul uit. De vrouw keek op; schuim kwam op het water; het water werd troebel, omdat hij zich wentelde. Zij zei: "De fuik heeft hem te pakken, het is met hem gedaan." Zij stond lang te wachten; zij telde de dagen op haar hand. De tranen stroomden haar over de wangen. Het water was erg troebel, omdat hij zich wentelde. Toen ging zij naar huis om naar het vlees te kijken. Het vlees was in huis, het lag er. Zij zei:

"Zie je wel, hij at telkens het vlees op." Toen kwam zij naar de plaats waar zij de fuik had gelegd. Zij keek op. De fuik kwam boven water. Zij maakte de rotan los en legde hem (die een vis was geworden) op de prauwenplaats; zij ontdeed hem van zijn schubben en sneed hem in moten. Daarop zei zij: "Kinderen, de fuik hield Yanggeron gevangen; ik maakte deze, omdat hij het vlees opat, het vlees dat ik voor jullie vrouwen boven het vuur te roken had gelegd. Ik was kwaad geworden. Komt, laat ons gaan, snijdt hem in stukken." Zij sneden hem in stukken. Allen kregen hun deel; het vlees legden zij te roken, het vet mengden zij in de sago, die zij in bladeren bakten. Zij aten. De familieleden van Yanggeron weenden. Zij zeiden: "Overal zal men je naam wel vermelden; bij de aanwending van de toverformule om vlees te krijgen zal men je naam gebruiken." Terwijl zij het vlees van de vis roosterden, verliet de ziel van Yanggeron het vlees. Yanggeron werd een vogel. De mensen doodden Daw; zij legden haar op het vuur. Toen zei zij: "In het vervolg zal ik mijn recht doen gelden op de vissen. Ik verblijf in het moeras." Yanggeron zei: "Opdat men mij niet zal zien, zal ik mij in het bos verbergen."

De diefstal moet gestraft, de gestrafte man wordt beweend door zijn familie die wraak neemt op de vrouw die strafte, maar zij blijft voor haar recht op vis opkomen. De onrechtmatige slimheid van de man wordt toch wel geëerd. De rechte weg is te volgen, maar de omweg kan nodig zijn.

Tambim vertelt:

Toen maakte Yogoy een vishaag en plaatste er zijn fuiken in. Hij versperde de weg voor de vissen. Hij maakte de vishaag in het geheim. Hij deed de vis in zijn draagzak, sommige legde hij in zijn etensbakje, de graten deed hij in een versleten etensbakje. Hij werd een krokodil. Hij sprak: "Overal op aarde nemen de mannen en de vrouwen maar vis weg, ik zal wel maken dat ik een krokodil word." Hij die krokodil wilde worden sprak tot zijn eigen mensen: "Ik ga met de honden op jacht." Hij vroeg aan de vrouwen: "Waar gaan jullie heen?" Zij zeiden: "Wij gaan gezamenlijk op visvangst in jouw gebied." Hij zei: "Gaan jullie maar." Hij las zijn honden de les: "Jullie blijft op de prauwenplaats." Hij kreeg een staart, zijn armen en benen werden korter, hij kreeg een krokodillenkop. Zijn sagozak liet hij op de prauwenplaats achter. Daarop stapte hij het water in.

Eerst ging hij op de eendjes af, die hij vele verslond. Vervolgens sprak hij: "Het gaat best." Hij begaf zich onder water naar de gezamenlijk vissende vrouwen en greep een mooie vrouw vast en doodde haar. De vrouwen vluchtten in paniek en zeiden: "Er is een vrouw in een draaikolk verdwenen, zij is er niet uit te halen." Yogoy begaf zich naar de prauwenplaats. De vrouwen gilden. Hij legde de vrouw voor de honden neer. De vrouwen zeiden: "De honden van de man daarginds blaffen." De vrouwen dachten dat hij een varken had gevangen, maar het was een vrouw. Op de prauwenplaats slachtte hij de vrouw en haar vlees roosterde hij op een verhoog. Toen de Zon aan het dalen was, kwam hij met het vlees naar het dorp. Hij deed het vlees in een draagzak; in een grote draagzak. Het vlees van de vrouw verdeelde hij onder de mannen, die het vlees opaten. De vrouwen en de mannen vroegen hem: "Waar hebben je honden het varken gedood?" Hij zei: "Aan de overkant van het moeras hebben zij het gedood. Jullie hebben zelf het blaffen gehoord op de prauwenplaats." De volgende dag kon men er wegens de rouw niet op uit gaan. "Laat ons in het dorp blijven", zei men. Toen de volgende dag was aangebroken, gingen de vrouwen al vroeg op visvangst uit. Sommige vrouwen kwamen achterop. Aan hen vroeg Yogoy: "Waar gaan jullie heen?" Zij antwoordden: "Wij gaan gezamenlijk op visvangst op jouw gebied." Yogoy zei: "Ik ga met mijn honden op varkensjacht aan de overkant." De vrouwen zeiden: "Ga maar, grootvader, het is te hopen dat de honden wat voor je te pakken

krijgen; wij blijven wel een stukje varkensvlees vandaag." De vrouwen hieven een gejuich aan toen zij zagen dat de vissen uit het water opsprongen. Zij gingen met hun visnetten het water in.

Yogoy ging ook het dorp uit naar de prauwenplaats. Daar hing hij zijn grote draagzak op en legde er zijn sago neer. Hij instrueerde zijn honden met de woorden: "Jullie blijven op de prauwenplaats." Zelf daalde hij in het water af en onder water door begaf hij zich naar de vrouwen. Hij koos onder de mooie vrouwen er een uit en greep haar vast. De andere vrouwen vluchtten van angst en klommen in de prauwen. Zij keken om en zagen de vrouw bovenkomen. Zij greep zich vast aan een prauw en zei: "Hier ben ik." Toen zonk zij weg en was verdwenen. Yogoy schoof onder water door naar zijn prauwenplaats en dook op bij zijn honden. De honden blaften. De vrouwen zeiden: "De honden hebben voor grootvader een varken gedood." De vrouwen gingen wenend naar het dorp. Zo zei één van hen: "Zij viel in een kolk, de schimmen hebben haar gegrepen." Er was rouw in het dorp. Yogoy legde het vlees van de vrouw op een verhoog, zeggend: "Laat ik het terdege roosteren."

Toen de Zon onderging, deed hij het vlees in een grote draagzak, steeg in zijn prauw, zette zijn honden in de prauw en vertrok naar het dorp. Aangekomen nam hij de grote draagzak, die hij tot uitpuilens toe had gevuld, uit de prauw en ging naar het mannenhuis. Hij legde de zak tegen de wand, maar kwam niet tot rust voordat hij het vlees snel in stukken had verdeeld onder de mannen en vrouwen. Het ene vrouwenhuis na het andere werkte hij af, totdat hij iedereen had bedacht. Geen man, geen vrouw bleef zonder een stuk vlees. Hij maakte het vlees helemaal op. De mensen zeiden: "Jouw honden zijn goede jachthonden, iedere dag doden zij een varken." Hij sprak: "Mijn honden zijn best." Iemand vroeg: "Grootvader, wij zouden je honden wel eens willen meenemen; laat ons eens op jacht gaan met jouw honden." Hij antwoordde: "Zouden zij jullie wel volgen? Jullie zijn vreemd voor hen, zij zullen jullie niet volgen, zij zijn bang voor jullie, zij zullen uit zichzelf teruglopen."

De volgende morgen vroeg lokten de mannen alle honden mee. Zij namen hen mee. Yogoy zei: "Jullie moeten ze onderweg pas loslaten." De mannen gingen met de honden het dorp uit en lieten de honden onderweg pas los. De honden keerden van schrik naar hun baas in het dorp terug en lieten de mannen alleen achter. De mannen keerden naar het dorp terug, omdat zij zonder honden niets konden doen en zeiden: "De honden zijn van schrik naar jou toegekomen?" Yogoy zei: "Mijn honden zijn thuis." Zij vroegen: "Waarom liepen zij terug?" Yogoy antwoordde: "Het lukt niet hen met jullie mee te laten gaan; het zijn zeer vreesachtige beesten, het zou wel kunnen zijn dat zij jullie beten."

De vrouwen gingen vroeg uit vissen. Yogoy stond op van zijn legerstede en vroeg hen: "Waar gaan jullie heen?" Zij gaven hem ten antwoord: "Wij gaan gezamenlijk op visvangst." Yogoy zei: "Ga maar, ik ga er straks met de honden op uit." Hij vertrok met zijn honden, nam de draagzak mee, voer naar de overkant, zetten zijn honden aan wal en ging naar zijn gewone prauwenplaats. Hij sprak tot de honden: "Jullie blijven hier." Zelf ging hij te water en zwom onder water naar de vrouwen, keek goed uit en doodde een knappe vrouw, die lang haar had en pas een kind had gebaard. Hij voerde haar mee. De vrouwen vluchtten van angst en riepen: "Zij is in een draaikolk gevallen." Daarop kwam zij boven en sprak: "Hier ben ik." Daarop verdween zij. De vrouwen keerden huilend naar het dorp terug. Hij begaf zich met de vrouw onder water naar zijn honden, waar hij boven kwam. De honden blaften. Hij legde haar op de prauwenplaats: hoofd, benen en armen sneed hij af; hij slachtte haar, verbrijzelde de beenderen en gaf de hand- en voetpalmen aan de honden. De honden verslonden deze. Hij roosterde het vlees op een verhoog, nam het geroosterde vlees van het verhoog af, liet het afkoelen en deed het in een grote draagzak. Toen de Zon onderging, keerde hij naar het mannenhuis terug. Toen

de duisternis was ingevallen, verdeelde hij het vlees onder de mannen en de vrouwen. Het lange mannenhuis werd geheel voorzien, evenals de vrouwen huizen. Yogoy zei: "Gayregambu, die heeft nog geen vlees gehad, ik heb haar over het hoofd gezien." Hij bracht haar vlees en zei: "Pak aan en eet." Zij at het vlees niet onmiddellijk op, daar zij juist vis had gegeten. De volgende dag bekeek Gayregambu het vlees eens goed en zei: "Dit vlees is mensenvlees." Eerst hield zij het aan haar kinderen voor: "Bekijken jullie dat eens goed, het is mensenvlees, er zit nog haar op de huid." Daarop toonde zij het vlees in een ander vrouwenhuis: "Bekijk dit eens goed, dit vlees is mensenvlees." Zij grepen hun mond vast en zeiden: "Laat het niet waar zijn, wacht, wat zullen de mannen vermeld staan." Zij ging alle vrouwen af, opdat niemand zou kunnen zeggen er niet van af te weten. Daarom onderzocht zij het vlees met alle vrouwen. Daarna toonde zij het vlees aan haar zonen. Alle mannen bekeken het en zeiden: "Voorzichtig, hij heeft inderdaad de vrouwen gedood en wij hebben een medemens gegeten; het leek varkensvlees, maar het was in werkelijkheid mensenvlees."

Terwijl Yogoy nog lag te slapen, onderzochten de mannen van het ene uiteinde van het mannenhuis het vlees en zeiden: "Inderdaad, hij doodde, dat staat vast. 's Nachts deed hij dat, dan ging hij de vrouwenhuizen in; het is wel duidelijk, waarom zijn moeder hem moest wekken om hem zijn sago te kunnen geven." De volgende morgen brak aan. Zij maakten hun speren gereed. Toen de speren gereed waren, sierden zij zich op met kaketoeveren. Zij gaven de vrouwen bevel: "Gaan jullie nu gezamenlijk op visvangst."

Toen Yogoy wilde vertrekken, vroeg hij hen: "Kleinkinderen, waar gaan jullie heen?" Hij vroeg het nog eens. Iemand zei: "Dat zou jij niet weten! Wij gaan naar Umba om gezamenlijk te vissen. Yogoy sprak: "Ik vaar weg met mijn honden." De mannen lagen al van te voren in hinderlaag gereed op de plaats waar hij de vrouwen slachtte. Yogoy voer met zijn honden achterop, terwijl hij de vrouwen in het oog hield. Hij bereikte de prauwenplaats waar hij de vrouwen slachtte. Hij kwam op de prauwenplaats, hij stond er overeind, hij plantte zijn boog in de grond, hing zijn draagzak op, instrueerde zijn honden met de woorden: "Jank niet, blijf hier, roep mij niet." De mannen hielden het oog op hem gericht; zijn staart werd zichtbaar, hij werd een krokodil, zijn been werd een poot. Hij stond met zijn rug naar de mannen die achter hem zaten; het oog hield hij op de vrouwen gericht. Yogoy zei tegen zijn honden: "Blijven jullie hier op de prauwenplaats, ik ga nu een vrouw doden." Iemand stak het eerst toe, daarop staken zij hem allen, zeggend: "Jij bedriegt ons werkelijk." Een been begon zich te herstellen; hij stiet een gebrul uit. De mannen zeiden: "Stoot jij maar krokodillengebrul uit." Hij brulde. Zij doodden hem zwijgend. Nadat zij hem gedood hadden, legden zij hem op de prauwenplaats; met een bijl hakten zij hem de nekwervel door; zij schoten de honden dood.

Daarop gingen zij naar zijn moeder in het dorp. Zij kwamen bij haar aan. Haar staart had zij in de grond gestoken.⁷ Zij kwamen op haar af met hun versiering aan. Zij vroeg hen: "Kleinkinderen, waarvoor komen jullie?" Zij zeiden: "Wij komen zomaar." Zij staken haar de grond in. Zij kroop in de grond weg. Zij staken met hun speren en zij staken raak. Zij viel door de steken in stukken uiteen. De Zon sprak: "Laat haar leven, doodt haar niet, jullie hebt je plicht gedaan." De Zon wierp de echte speer naar beneden.

De moord echter en het bedrog dat eigen mensen doet opeten, eist de doodstraf van de dader en menselijk gesproken ook die van zijn moeder, die hem niet beter opvoedde. De Zon corrigeert dat. Het kwaad als zodanig is niet te vernietigen, maar wel met het goede wapen te bestrijden.

Ikapé vertelt⁸:

Makubonök ging 's nachts als mens op de sago af, die N dumènd had geveld en at die stiekem op. 's Morgens zag zij dat de sago op was en zij zei: "Wie heeft mijn sago opgegeten?" Daarop velde zij een andere boom. Wederom ging haar man 's nachts daarheen en at de sago op. Wanneer de ochtendvogel Goyum float, keerde de man naar huis terug en sliep in zijn mat. Bij het aanbreken van de dag, toen zij van haar huis uit sago had gebracht, at Makubonök die en zei: "Ik heb tandpijn." Hij verbleef die dag in het huis van een andere man vanwege zijn tandpijn en sliep. De Zon steeg en weer werd het donker. Weer ging hij. Hij had in het mannenhuis een stuk hout in zijn mat gelegd om de schijn te wekken dat er een man in lag. N dumènd ging de volgende dag naar haar sago en schreeuwde het uit: "Oh, mijn sago, mijn sago, mijn sago opgegeten, dat is het werk van vele varkens." Zij vervolgde: "Wellicht is het toch iemand die mijn sago opeet, want er zijn hier geen varkens." Makubonök werd telkens een varken, zijn vezelstaart werd een echte staart. Haar schoonzuster sprak: "Maak een haag in het sagomoeras." Zij maakte daarop een haag om varkens te schieten. N dumènd zelf had een dikke buik. Deze was hoog opgezet van de vele kinderen die zij droeg. Maar haar kinderen, dat waren varkens.

Toen opende T épakud, de zoon van Makubonök, de mat van Makubonök. Hij lag er niet in. "Wel degelijk", dacht hij, "eet Makubonök de sago van N dumènd op." Daarop ging hij heen. Hij luisterde scherp toe in het sagomoeras. *Wèk wèk* klonk het smakken van hem, die de sago at. Behoedzaam kwam T épakud naderbij, hij legde een pijl op zijn boog, zocht bij het varken naar een dodelijke plaats en schoot. Het varken stiet een kreet uit: "*Ayaha . . . ayaha.*" T épakud sprak: "Laat dat, zó moet het: *Oèn, oèn*, juist zoals een varken dat doet." Niet ver van daar stierf Makubonök, hij ontkwam niet. T épakud keerde naar huis terug; hij keek naar de mat. Makubonök lag er niet in. Hij zei tegen zijn moeder: "Moeder, het staat vast, hij at de sago op; ik heb hem neergeschoten in het sagomoeras, hij is aan het vergaan, hij is dood." De moeder van T épakud ging naar het mannenhuis en onderzocht zijn mat. Zij sprak: "Mijn kind heeft hem werkelijk doodgeschoten." Terwijl zij weende, sloeg men haar. Ze vluchtte naar de rand van het dorp. Haar naam was Goyum. Daar aan de rand van het dorp maakten zij haar af met lanssteken. Varkens kwamen toen uit haar buik. Goyum brulde door het dorp: "Ik ben te roepen, juist als de varkens." Daarop spraken de leiders: "Laat men je naam aanroepen, Goyum, bij de spreuken." T épakud sprak: "Bij de varkensval en de varkenshaag moeten alle dorpen mijn naam aanroepen."

Man en vrouw kunnen eigenlijk varkens zijn, en de moeder is niet anders. Maar als de man, niet tevreden met wat de vrouw hem geeft, gulzig en stiekem ook háár sago opvreet, dan is er gelukkig de zoon die orde op zaken stelt en daarom is hij aan te roepen als men varkens jaagt vanachter de haag.

De verdachtmaking wordt ontraden in het verhaal van Uynaki, door te laten zien dat een 'door de schijn heen kijken', het ware goede doet ontdekken. Raramuy vertelt⁹:

Uynaki woonde te Kunda, waar hij zijn vishaag maakte. In het geheim plaatsten anderen daar hun fuiken. Hij kwam zelf zijn fuiken nazien en zag dat zij vol slijk zaten. Hij begaf zich toen naar een plaats in de rivier, waar de bodem zanderig was en vele vishagen stonden. Voordat hij vertrok, smeerde hij zijn dochter K éagab de rug, de armen, de benen, de buik en de ogen in met de kruimels van een sagokorst. Hij vlocht sagovezels in haar haar, gaf haar banden aan om het middel en om armen en benen. Hij deed haar sagomeel in het haar. De volgende morgen vertrok hij met zijn dochter naar Rayamön. Hij zei: "Ik ben op zoek naar een vrouw. Mijn kind wil ik er jullie voor geven."

De mensen van Rayamön zeiden: "Je dochter stelt niets voor, we geven je geen vrouw." Daarop bereikte hij Ndiaëmogon en sprak: "Ik wil graag een ruilhuwelijk aangaan." De mensen van Ndiaëmogon zeiden: "Je dochter stelt niets voor, wij geven geen vrouw." Toen voer hij naar Waké. Daar aangekomen sprak hij: "Mensen van Waké, ik wil onder jullie een ruilhuwelijk sluiten." De mensen van Waké zeiden: "Je dochter stelt niets voor, wij geven geen vrouw." De volgende dag vertrok hij naar Képi en zei na aankomst: "Ik zou een ruilhuwelijk willen sluiten." De Képiërs zeiden: "Je dochter stelt niets voor, wij geven je geen vrouw." Hij bleef drie dagen te Képi en ging toen naar Tup, vervolgens naar Toba, naar Rèp, naar Akamogon. Allen weigerden. Toen ging hij naar Tinega, naar Ronoa en naar Kogo. Naar Kogo volgde hij de vaargeul, overnachtte daar en bleef er. Daar gaf hij zijn dochter aan de man Garöm; hij bleef er overnachten. Maanden verliepen. Hij had zijn dochter Kéagab aan Garöm gegeven en dat werd gevierd. Allerlei soorten vogels werden feestelijk aangebracht. De volgende morgen bakte Kéagab sago voor Garöm. De dag daarop gingen zij op sagolarven uit. De vrouwen van zijn familie zeiden tegen Garöm: "Het meisje stelt niets voor, het is een meisje met schurft. Waarom haal je haar toch aan en heb je geen andere vrouw aangetrokken? Jij zult de sagolarven wel alleen moeten hakken." Zij stegen in de prauw en vertrokken. Zij zat in de prauw en zij had een lendenschort in de schede van een sagoboom gestoken, een bijl, een snoer van hondentanden, kasuarispennen en een papegaaienhuid ingeladen. Garöm zag het niet. Zij legden aan en gingen naar het sago-areal van Garöm en daalden af in het moeras. Garöm velde een boom. Zij nam haar bijl, deed de schors van de boom af. Zij hakte vlug een boom om en vlug nog een. Garöm hakte een boom die dieper in het moeras stond. Hij zei: "Ben je er nog?" Zij zei: "Ja, ik ben er." Zij velde nog een andere boom. De korst van de sago viel haar van de huid, van het hoofd, van de ogen en de neus, terwijl zij er met de bijl op los sloeg. Garöm ging dieper het moeras in om een boom te hakken. Zij hakte eveneens een boom. Vele bomen hakten man en vrouw; sagolarven haalden zij er uit. Zij deed het snel. Zij riep: "Haal jij er geen sagolarven uit?" Hij zei: "Wij hebben er al zo veel." Garöm sloeg zijn ogen op, de vrouw kwam in haar schoonheid op hem toe. Garöm omhelsde haar, omdat zij zo mooi was, zo mooi als de Zon. Terwijl hij sagolarven losmaakte, spreidde zij een schede op de weg uit bij de top van een gevelde boom; sagospruiten strooide zij daarover uit. Toen had hij omgang met haar. Zij stonden op en een nieuwe schaambedekking haalde zij uit het erom geslagen blad en deed deze om; de snoer van hondentanden, de armbanden en de schelp deed zij aan. De mannen en vrouwen liepen naar de prauwenplaats. Verbaasd zeiden zij: "Waar komt die vrouw vandaan? Zij is mooi." Hij zei: "De mannen hebben haar niet gewild." Zij keerden naar het dorp terug. Haar vader bleef op de prauwenplaats staan en zei tot de mannen en vrouwen van Kogo: "Kijk, mijn kind schittert als vuur, zij is als de Zon zo schoon." Zij bereikten het dorp en gingen de huizen binnen. Zij blies het vuur aan om sago te bakken. De vrouwen die thuisgebleven waren, begonnen te dansen. Zij die sagolarven waren gaan halen, dansten eveneens. Zij bracht de sago en de spruiten voor haar vader naar het mannenhuis. Zij stond te dansen. Bij het dansen raakte zij met de ene voet het andere been aan de enkel. Omdat zij zo mooi danste, begon Garöm ook te dansen. Nadat de mannen waren teruggekeerd van hun zang en dans, begon Garöm te spreken over een sneltocht. De volgende dag trokken zij met de prauwen uit op sneltocht naar een ander dorp, waar zij de mensen uitjoegen en doodden. Sommigen kregen niet de kans de gedoden te snellen. Garöm snelde wel, hij snelde vijf mensen. Met de koppen in zijn draagzak kwam hij af. Zij keerden naar hun dorp terug. Door op de prauwenwand te slaan gaven zij het bericht van hun succes door. Toen zij het dorp bereikten, kwamen de vrouwen hen dansend afhalen aan de prauwenplaats. De volgende dag hing zij de koppen aan de arm van de vrouwen. Garöm hing als eerste drie koppen aan de arm van zijn nieuwe vrouw. Zij dansten, want zij hadden zich opnieuw in de kalk gezet voor het feest. Zij bleven ter plaatse.

Juist zoals verteld in het verhaal van Ayré¹⁰, weigeren mannen in allerlei dorpen een huwelijk aan te gaan met de ogenschijnlijk schurftige dochter van Uynaki, maar als iemand de vrouw ziet achter de verschijning, heeft hij de ware echtgenote gevonden.

Heeft de man een goede vrouw gevonden, dan heeft hij haar niet te bedriegen, want dan ontvlucht zij hem.

Raramuy vertelt het vervolg¹¹:

Een maand later trokken zij wederom op sneltocht en doodden mensen van een ander dorp. Garöm doodde er drie. Zij keerden met de koppen naar het dorp terug, de vrouwen haalden hen met dans in. Zij gingen later wederom op sneltocht. Toen doodden de vijanden Garöm. De mannen keerden onder geweën naar hun dorp terug en zeiden: "Kéagab, zij hebben je man gedood." Zij begaf zich naar de waterkant, daalde in het water af uit droefheid over het verlies van haar man en bleef daarna in huis, almaar denken aan Garöm. Vele maanden later nam Agaekind Kéagab tot vrouw, die schitterde als vuur. Zij deden voor haar al het gebruikelijke met betrekking tot sago, vis, brandhout, water en vlees. Agaekind ging voor haar op sagolarven uit. Hij zei: "Laten wij sagolarven gaan halen." Kéagab ging met Agaekind mee. Zij daalden in het sagomoeras af. Agaekind sprak: "Kéagab, jij moet hier blijven aan de kant, want je bent nog maar pas uit de rouw." Agaekind maakte de larven los uit de schors en at ervan. Hij vulde twee zakjes voor Kéagab. Zij kapte sagonerven om een nieuwe vezelrok te maken. Zij zat op een hoogte bij de plaats waar zij sagolarven zochten. Zij keek naar Agaekind, die maar sagolarven at. Zij zei bij zichzelf: hoe kun je toch zoveel sagolarven eten. Agaekind zei tegen haar: "Er zijn maar weinig larven, ik heb maar twee zakjes voor je kunnen vullen." Toen sloeg Kéagab haar vezelrok over haar schouder als een afhangende staart en steeg op. Zij zei: "Ik ga sagospruiten plukken." Zij vloog een kleine boom in, terwijl Agaekind sagolarven losmaakte. Zij begaf zich naar een mooie boom met veel takken. Agaekind riep: "Kéagab, ben je er nog?" Het plukken van sagospruiten was maar een voorwendsel van haar. Agaekind kwam naar haar toe: "Ben je er nog?" Zij riep hem. Hij keek naar boven en zag haar op een tak zitten en vroeg: "Waarom zit je daar?" Zij sprak: "Omdat jij almaar sagolarven at. Kijk, ik heb mijn vezelrok aangedaan." Hij nam een bijl en hakte de boom om. Zij sprong over op een andere boom. Agaekind brulde: "Wat haal jij je in het hoofd?" Hij velde de boom. Kéagab sprong weg en danste. Toen de Zon begon te dalen, danste zij en schreeuwde almaar het woord: "Ikke, ikke". Telkens als hij een boom omhakte sprong zij over op een andere. Het werd avond; hij bleef heel lang op de plaats waar Kéagab zat. Toen de duisternis was ingevallen, ging hij luid huilend naar huis. Hij zei: "Mensen, mijn vrouw liep weg, zij wilde van mij af." De mensen van het dorp zeiden: "Hoe kwam dat? Is het misschien omdat jij sagolarven hebt gegeten?" Agaekind loog: "Die heb ik niet gegeten." Hij voelde zich diep ongelukkig, omdat hij zo graag een kind had gehad. De volgende dag vertrok Uynaki met de woorden: "Garöm hebben zij gedood en mijn kind is weg; ik ga maar." Hij voer weg, de Oubrivier voer hij op en kwam aan bij Rêpamarao. Rêpamarao liet hij achter zich, Rikya liet hij achter zich, hij voer maar door. Hij kwam bij de benedenstroom van de Erop, hij kwam bij de Bagrivier en bereikte de Citah mensen. Daar bleef hij, zeggend: "Omdat mijn kind heenging, ben ik naar jullie gekomen; ik had mijn hoop op dat kind gesteld." Hij maakte een vishaag. Hij hakte van verschillende boomsoorten hout om de haag te steunen, anders zouden de vissen en de bijlen naar de monding afdrijven; hij gebruikte schors als afsluitend materiaal. Toen de haag klaar was, maakte hij een deur in de haag aan de kant van de bovenloop van de rivier, opdat de goederen die met de stroom afkwamen (de deur dichtdrukkend) niet zouden kunnen ontsnappen. Hij plaatste de fuiken. Daarop sneed hij zich de huid open en liet de vis en de bijlen uit zijn lijf los; uit zijn benen, zijn armen, zijn buik, zijn

wangen baarde hij bijlen en vissen. Allerlei vissoorten mengden zich met de bijlen en kwamen in de fuiken terecht. Hij ging naar het mannenhuis, deed zijn snoer van hondentanden aan en zijn schelp. Hij deed banden om zijn armen en benen en zijn middel. De volgende morgen keek hij de fuiken na; de bijlen en vissen verdrongen elkaar. Hij ging de vrouwen en de mannen roepen: "Komt de vissen en de bijlen ophalen." Zij zeiden: "Vader, oudere broer, hoe heb je dat toch gedaan?" Zij brachten de vissen en de bijlen met zakken vol naar huis en stapelden die op en nog bleven er vissen en bijlen over in het water. Toen gaven zij hem een weduwe. Hij zei: "Deze weduwe, daar ga ik mee accoord." De volgende dag baarde hij wederom bijlen en vissen. De dag daarop zette hij zich met de weduwe op het water; zij daalden in het water af. Daar bleef hij.

Wanneer Kéagab, weduwe geworden, opnieuw huwt met een geweldenaar van vijf koppen, ontvlucht zij hem toch als hij haar tekort doet. Haar vader doet dan wat van Ayré reeds verteld is: hij geeft de bijl en krijgt een vrouw.

De overvraagde vrouw zoekt zich een betere man en deze wint.

Oude mannen van Katan¹² vertellen:

Yabog huwde Tanipgagaé. Hij ving vis te Epego. De familie van zijn vrouw gaf een draagzak en zei: "Vul die!" Zijn eigen familie gaf een draagzak en zei: "Vul die!" De vrouw Tanipgagaé had bij het vissen enkel een blad voor en het blad was fel rood. Een man, Timon, ontbrandde in begeerte naar haar. Op een keer zei Yabog tegen zijn vrouw: "Laat ons sagolarven gaan halen." Timon zat in het lover verborgen. Zijn lid bewoog en hij kreeg een uitstorting van begeerte. Hij zat heel dicht bij haar in de buurt. Yabog had omgang met haar, tot vijf keer toe. De vrouw zei: "Jij vroeg sagolarven aan mij, maar jij hebt omgang gehad. Houd nu op." Zij daalde in het sagobos af. Yabog was bezig de sagolarven los te werken. Hij stak het hout *okom* onder de schors; hij viel erbij achterover in de doornen. Hij vroeg de visgraat *kamaré*, die zijn vrouw in de neus droeg, om er de doornen mee uit zijn huid te halen. Hij gaf de *kamaré* aan haar terug. De vrouw begon een list te verzinnen. Zij zei *gagaé*-bladeren te gaan plukken. Zij liep in een boog om te zien of Yabog ter plaatse bleef. Hij bleef. Zij klom op een reeds vroeger omgekapte boom en legde er een schelp op en zei: "Jij moet in mijn plaats antwoorden als hij roept." Zij liep weg. De schelp antwoordde op zijn geroep. Zij viel in het gras, stond weer op, viel nogmaals tot vijf keer toe, totdat zij uit het hoge gras op de vlakte kwam. Zij zocht Timon op in Kagayr. De moeder van Timon zat een visnet te vlechten. Tanipgagaé kwam langs de plaats waar de vrouwen hun behoefte deden en ging dicht bij de moeder van Timon staan. De moeder ging met haar het huis binnen, sloot de deur en haalde sagolarven voor de dag. Timon keerde terug van het sagolarven halen. Een zakje at hij onderweg op; een ander bracht hij mee naar het mannenhuis; een derde gaf hij aan zijn moeder. Deze wees hem op de vrouw en zei: "Hier is een vrouw, die voor jou is gekomen. Zij zoekt je."

Yabog kwam achterop. Hij had de schaamschort van Tanipgagaé om zijn hals gehangen. Zijn verwanten in Kagayr zeiden tegen hem: "Zoek haar maar in de huizen." Yabog had zijn lichaam met as besmeerd. Hij zocht in het mannenhuis de hoek van de mannen van Timon op. Dezen hielden de speren gereed, want Timon had hen al ingelicht. Zij trachtten eerst Yabog om de tuin te leiden, maar gaven vervolgens toe dat Tanipgagaé in het huis van Timons moeder was. Yabog ging naar dat huis en vroeg: "Is Tanipgagaé hier?" De moeder keek naar buiten en kwam naar voren. Yabog riep: "Tanipgagaé, kom naar buiten." Tanipgagaé kwam naar buiten en sprak: "Waarom heb jij mij bedrogen? Jij zei: laat ons sagolarven gaan halen, en toen ik uit het moeras kwam, heb je mij keer op keer tot omgang gedwongen. Ik wil je niet meer." Zij ging daarop het

huis binnen. Yabog keerde in zijn dorp terug en riep de mannen op van Monana, Kapagoind, Mur, Mogondagaw, Yatan, Gatan, Uyagar, Yermogoin, Dakémogon, Képi, Toba, Emeté, Rayamön, Muin, Togom, Wayru, Kenagayamön. Matin, Wanggeté, Kadöm, Gogo, Kakumé, Yamuy, Waman, Airo, Méagan, Bapaému, Kamagaymu, Pagaymu. Allen kwamen op. Vroeg in de morgen waren zij in het dorp van Timon. Zij stonden de een voor de ander met de speer in de hand.

De familie van Timon stond met gekruiste armen. De familieleden van Yabog schoten het eerst hun pijlen af op Timon. Hij werd niet geraakt. Toen namen de mensen van Timon revanche en verjoegen de mannen van Yabog. Timon doodde het eerst vijf mannen van Kenagayamön, vijf van Kaynegaymu en vijf van Katan. Zijn mensen doodden mannen van Yatan, Monana, Mur, Kapagoind en Yermogoin. Het was het ene dat, hoewel alleen staande, overwon. De Bapay mensen keerden tevreden naar huis terug. Dit was het eerste gevecht.¹³

De vrouw die wordt overvraagd door haar man en de families, gaat op een andere man af, die 'deelt' en al stond deze alleen tegenover de velen die de eerste man wilden helpen, hij overwon.

De verhouding van man en vrouw vraagt de goede wederzijdse verzorging, het nalaten daarvan roept het elkaar 'uitschelden' op. Al wordt van de vrouw verwacht dat de man goed gevoed, steeds klaar zou staan voor mogelijk komende gevechten, dan mag dat de man er niet toe brengen 'vraatzuchtig' te worden, wat de vrouw te zwaar zou belasten. De meest bekende scheldwoorden hebben daarom betrekking op de anus van de man, die is dan te groot. Gezegd wordt ook dat een zieke man, opgenomen in het vrouwenverblijf, weigert te eten en sterft van de honger, omdat het zien van zijn ontlasting de vrouw tot scheldwoorden zou kunnen verleiden. Verteld wordt, dat een vrouw kon worden doodgestoken omdat zij haar man zag afgaan. De man echter had evenzo zijn scheldwoorden en deze hadden betrekking op het schaamdeel van de vrouw, dat dan heette te groot of te zeer uit op omgang met andere mannen (*yo reng-gèmbak*) (groot schaamdeel), *yo gayo* (manziek).

Gedrag dat de omgang of de voeding bedreigt, wordt publiek aan de kaak gesteld en de scheldwoorden noemen luidop de betreffende organen en zo kunnen bij de dans de zangteksten geestig de spot drijven met de vertoonde excessen. Man en vrouw weten elkaar te waarderen, maar zijn al bij een vermoeden geneigd krachtig op te treden met woord en daad. Ook de humor is een wapen.

De vrouw draagt de rok, de man de vezelstaart. De uitleg van die vezelstaart blijkt zowel betrekking te hebben op het voorkomen van het schelden op de vraatzucht als op het verwijt van pederastie (in principe geheim voor de vrouwen). Vermeld is reeds dat de man de vrouw op de proef kan stellen door 's nachts een speer door de vloer te steken, maar eveneens blijkt dat de man onder controle staat van zijn vrouw die eten of omgang kan weigeren.

De gezangen bij de trom bevestigen deze kijk op de gebeurtenissen.¹⁴

Een vrouw roept een man, die weigert omwille van bloedverwantschap.

De *anangk* vogel sprak, niet doen, ik ben je neef; niet doen, jij bent mijn nicht.

De *togoy* vogel sprak, niet doen, ik ben je neef; niet doen, jij bent mijn nicht.

Beter is, dat je teruggaat naar de klappernoten, naar de klappervruchten.

XIII De volwassenen in eigen dorp - II

Yaëndé vertelt wat er vroeger met een hoer gebeurde¹:

Képi verhuisde naar Apao. Daar gaven de mensen van Togom een kind. També (van Képi) sloot vrede met Togom. Toen Képi vrede sloot met Togom, stapelde het bijlen, schelpen en andere goederen op voor Togom. Togom gaf daarop de jongen Kabigaèp aan Oaragaèm. Ook aan Mobo, een man van Toba, gaf Togom een kind; aan Gobönambu gaven zij het meisje Okomo. Te Emeté werd Okomo opgevoed door Béagaré. Toen het groot geworden was en borsten had gekregen, werd haar huwelijk geregeld. Zij zeiden: "Bak sago voor Gobai." De volgende dag bakte zij sago. Gobai schoot haar meerdere malen een klein pijltje in het lijf, omdat hij vermoedde dat zij ook omgang had met andere mannen. Toen werd Gobönambu van Emeté woedend. Hij roeide naar Batikmugu en zei tegen mij in het geheim: "Zou je het erg vinden als de Awyuërs Okomo zouden opeten? Zeg er niets van tegen Tambim; hij zou het verbieden." De volgende morgen voer hij weg, nam Okomo te Emeté gevangen. Ik steeg bij Gobönambu en Okomo in de prauw, tezamen voeren wij weg. Wij zakten de rivier af. In het midden gaven wij de vrouw over aan Torra, een man van Waman. Wij zeiden: "Vaar jij nu naar de Awyuërs." De mannen van Waman voeren weg. Hij maakte de doorsteek naar Ngar aan de Mappirivier, met een prauw stak hij over naar Tageimogon. Hij geleidde Okomo naar de Awyuërs. De Awyuërs vroegen: "Krijgen wij deze vrouw om op te voeden?" De mannen van Waman zeiden: "Niet om op te voeden. Eet haar maar op." Zij zeiden: "Dat doen we niet, het is een volwassen vrouw." De mannen van Waman zeiden: "Legt er een bijl voor neer." Zij brachten goederen bijeen. Zij vroegen: "Wie stuurt die vrouw hierheen?" Zij zeiden: "Gobönambu stuurt haar." De mensen van Waman brachten de goederen mee naar huis. Zij riepen Gobönambu, zij zeiden: "Gobönambu vaar naar hier om de goederen in ontvangst te nemen. Hij voer erheen en nam de goederen in ontvangst; hij verdeelde deze; hij gaf ervan aan Kamo, aan mij, aan Béagaré, aan Gobai en aan Yabeté.

Het optreden van Yaëndé met betrekking tot een hoer, geeft aan dat de Awyu het menseneten niet kenden, maar dat ook onder de Yahray de *akiag* Tambim deze handelwijze van de leiders zou hebben verboden.

Ook tegen verkrachting, incest en schaken verzet zich de gemeenschap. Ruzies met de dood tot gevolg, worden niet vergeten.²

Bekend was ook in Képi het verhaal dat Yaëndé eens naar Toba ging, hij alleen met de grote speer, om een man en een vrouw te doden die als halfbroer en halfzuster incest pleegden en dat toen het hele dorp er van schrik vandoor ging.

Het dorp kent het publieke leven van elke dag, maar de hele gemeenschap beseft ook steeds de verbondenheid met de geheime wereld van schimmen en geesten die hun activiteit vertonen bij al wat bijzonder goed gaat en bij al wat niet goed gaat, dit is: zij treden op in de kritische omstandigheden.

Bij ziekten zoekt men de oorzaak bij de schimmen, zowel bij die van de recent gestorvenen (*idöm*) als bij die van de gesneuvelde vijanden (*togoya*). Deze zielen (*bana*) kunnen de levensgeest meelokken naar het bos. De patiënt begint dan weg te kwijnen en kan sterven. De ziener (*yerobera*) moet proberen de ziel terug te brengen. Men kan ook de overledenen smeken de ziel

niet vast te houden. Bij een slepende ziekte wordt gedacht dat de oorzaak ligt in een geval van overspel en de bekentenis aan de *akiag-radé* kan dan het herstel bewerken. Vermeld zijn al de geneeskrachtige planten, de geheime krachten, de formules, en ook sperma kan als geneesmiddel worden gebruikt. Maar noch in het een, noch in het ander hebben de Yahray een onbeperkt vertrouwen. Zij zeggen zelf: 'Wij proberen het' en zij maken onderscheid tussen geneeskunde en kwakzalverij. Gepleegd bedrog kan publiekelijk aan de kaak worden gesteld.³ Uiteindelijk is er het beroep op de Zon op het einde van het Grote Feest.⁴

Drabbe vertaalt het woord 'waw' met 'tovermiddel' en spreekt over 'waw-radé, waw-taw', als over 'de tovenaars of de tovenares'. Maar hij verbindt dit niet met de 'yerobera-radé', de contactpersoon met de schimmen. Zeker is wel dat de Yahray 'waw' vrezen (een ziek kind wordt tijdelijk verhuisd), maar er werd nooit een terreur van tovenaars geconstateerd.⁵ Men erkende het bestaan van geheime krachten, maar iedereen kende formules om deze te benutten of af te weren.

De woorden die wij door 'ziel' vertalen zijn bij de Yahray de volgende:

- *moké*⁶, de geest van een levende, ook toegeschreven aan planten en dieren;
- *ngadé*, levenskracht, iemands vitaliteit, onder andere te zien aan zijn uiterlijk of aan zijn kracht (hij kan een varkenstand doorbreken);
- *idöm*⁷, de schim van een overledene. Deze kan de achtergeblevenen laten sterven om met man of vrouw of kind het leven voort te zetten in het dodenverblijf. Zij zijn echter ook te bedriegen via de afweermiddelen. Hun optreden dient als verklaring bij vreemde, bedreigende voorvallen. Men kan na een sneetje in de vinger te hebben gemaakt, deze in de mond van de gestorvene steken om zijn levenskracht over te krijgen. Men loopt in het donker met een toorts om niet door een *idöm* te worden belaagd;
- *togoya*⁸, de schim van een gesnelde. Deze kan bij de sneller blijven. Een kind wordt gewaarschuwd niet vóór een sneller door te lopen. Doet het dit toch, dan haalt de sneller zijn handen door zijn oksels en laat het kind de geur ruiken;
- *aburi*, schim van een vrouw die in het kraambed is gestorven.

De dood is in deze situatie een vaak voorkomende gebeurtenis, die bij de naaste verwanten heftige emotionele reacties oproept, die in hevigheid en duur door de omstandigheden worden bepaald, met name door de positie van de overledene in de gemeenschap.

Vraagt de voortplanting de zorg van allen, de dood van één raakt in meerdere of mindere mate ook allen. Er komt stilte, de trom zwijgt, men blijft thuis, gaat een dag niet jagen of vissen. Die dood kan als noodzakelijk worden opgeroepen, wanneer het behoud van het leven voorrang krijgt (gehandicapte baby's, te zwaar belastende tweelingen, de strijd tegen vijanden), maar die dood kan ook het gevolg zijn van ziekte of ouderdom. De droefheid kan uitzinnig zijn en vraagt tijd om tot bedaren te komen. De rouw heeft zichtbare tekens, wordt omgeven met spijsverboden, en het eerbetoon aan de overledene volgt de waardering voor zijn of haar leven in de gemeenschap. Het lot van de achtergeblevenen vraagt nieuwe regelingen. Zij die schuldig worden geacht aan het overlijden, kunnen wraak verwachten en weduwnaars en weduwen behoeven een sneltocht om door de overwinnaars te worden verlost uit hun situatie en om tot een nieuw huwelijk te kunnen komen.

Het doden van een kind van een tweeling of het doden van een gehandicapte baby, kwam voor wanneer het behoud teveel zou vragen. De dood van het reeds aanvaarde kind, brengt vooral de

moeder tot uitzinnig gedrag. Bij het onderzoek in de Bapaystreek bleek echter dat oudere vrouwen de namen en het aantal van die vroeg gestorven kinderen zich niet meer konden herinneren.

De spijt en de ergernis uiten zij in radeloze toorn door zich op de dijen te slaan en zich over de vloer te wentelen. Hun gebaren geven er blijk van dat zij aan een uitzichtloze droefheid ten prooi zijn. Gekrijs van de naam en hevige verwijten wisselen af met droef te neerzitten met het dode kind op de schoot, en klagelijk de kleine gebeurtenissen bezingen. De herinnering aan de gelukkige dagen en de vreselijke werkelijkheid klinken in hun misbaar door het dorp, nog dagenlang. De baby wordt bijgezet als in een nest bovenop een paal.

Bij een wat groter kind of een volwassenen begint de rouw al op het moment dat men de hoop heeft opgegeven de zieke nog te kunnen behouden. Vooral door het overlijden van een getrouwd man wordt de kring van verwanten heftig aangegrepen. Zodra men ziet dat de doodstrijd is ingetreden, verdringen zijn vrouwen en familie zich rond de stervende. Een ooverdovend geweeklaag en gejammer breekt los en er volgen wederom onbeheerste emoties. Vrouwen rollen zich geheel in een mat en gaan naast de zieke liggen, anderen werpen zich onstuimig op hem. Hij mag niet sterven, hij mag niet heengaan, en daarom wil men het leven dwingen tekenen te geven dat het nog niet geweken is. De een trekt hem aan het mannelijk lid, een ander houdt een brandend stuk hout tegen zijn lichaam, weer anderen nemen de mond vol water en spuwen dit over het reeds koude lichaam. Maar dit alles baat niet en zodra de dood is ingetreden, werpen de vrouwen hun schaamschorten af en zeten een wilde dans om de dode in. Anderen slaan in radeloze smart en toorn om het onvermijdelijke voortdurend tegen de wanden van het huis. Een van zijn vrouwen ontdekt de boog waarmee de eigenaar zoveel dieren voor zijn gezin heeft geschoten. Zij grijpt hem en danst er vertwijfeld mee in het rond. Wie zal ooit deze toeverlaat van hen die zich zwak voelen kunnen vervangen? Het huis is te klein om allen die in de rouw delen te herbergen. Rond de woning dansen in bladeren gehulde vrouwen heel de nacht door, begeleid door het niet onderbroken geweeklaag binnenshuis. Er is bericht gestuurd naar verwanten in de omliggende dorpen. Telkens wanneer een groepje arriveert, laat het jammerende verdriet overal in het dorp waar men zich door het verlies getroffen voelt, weer op. Wanneer de dode de zoon is van een moeder die op hem al haar hoop gevestigd had, kan het zelfs gebeuren dat zij in haar wanhoop en verdriet het mannenhuis binnengaat. Zij smeekt de aanwezigen haar op te hangen, zodat ze tegelijk met haar enige steun in het leven begraven kan worden. Men respecteert deze mateloze droefheid en mannen uit haar groep voldoen aan haar verzoek. Gedurende deze algemene rouw vinden de verwanten ook de tijd om een verklaring te zoeken voor dit sterven. Men vraagt zich af waarom dit ongeluk moest gebeuren of deze ziekte een dodelijke afloop moest hebben. Men gaat na wat de overledene de laatste dagen voor zijn heengaan heeft gedaan. Heeft hij misschien ruzie gehad? Dan zou de tegenpartij wellicht een middeltje gebruikt kunnen hebben met dit fatale gevolg! Een verdenking wordt geuit. De verdachte voelt zich beledigd, een woordenwisseling en een twist volgen. Soms wordt de rouwende nederzetting door het rumoer van een gevecht opnieuw in beroering gebracht en worden ook zij die niet met de dode verwant zijn bij het sterfgeval betrokken. Het kan ook zijn dat men de oorzaak zoekt bij het voedsel dat de overledene kort tevoren gegeten heeft en dat hem slecht bekommen is. De familie zal zich dan uit vrees voor eenzelfde lot enige tijd van die spijs onthouden.⁹

De spijsonthouding *atini*¹⁰/*tagam* (spijsonthouding) is dan ingegaan. De rouwtekens geven aan waarvan men zich onthoudt. De begrafenis geschiedt binnen een dag.

Alleen mensen die niets meer te betekenen hebben in de gemeenschap zoals een overgebleven en afgeleefde vrouw, de echtgenote van een man die geen groot sneller is geweest, wordt zonder enig ceremonieel aan de rand van het dorp begraven. Van een mens die meetelde in het leven wordt niet zonder meer afscheid genomen.

Voor het mannenhuis - en bij de dood van een groot aanvoerder in het midden van het mannenverblijf juist onder het geopende dak - bouwt men een stellage waarop een oude prauw wordt gezet. Mannen die hun bijzondere liefde voor de overledene willen tonen tillen hem in de prauw. Zijn vrouw ligt soms nog urenlang op het lijk. De rouwtijd is nu ingegaan. Mannen en vrouwen van de familie en aanverwanten doen hun rouwkleding aan, die bestaat uit een rouwkap, die van een mat is gemaakt, voor de vrouwen en een rouwvest voor de mannen en lange tressen van sagovezel die aan hals en oren worden bevestigd.¹¹

Voor beide geslachten geldt, dat zij tot het einde van de rouw niet met water in aanraking mogen komen. Daarom wordt een man in zijn prauw gedragen en komt hij in het bos voor een riviertje te staan, dan wordt hij daar overheen geholpen, opdat zijn voeten niet nat zullen worden. Een vrouw blijft al die tijd binnenshuis en zingt steeds nieuwe treurzangen, die zij zelf dicht, daarbij geïnspireerd door haar gevoelens. Een man treurt niet minder langdurig, al draagt hij zijn leed stilzwijgend. Maar maanden na het sterfgeval loopt hij nog met gebogen hoofd en lijkt het, of hij gebroken is en zijn kracht verloren heeft.

De overledene blijft in de prauw opgebaard totdat het vlees is vergaan. Dan neemt de vrouw van de overledene de schedel van het geraamte weg en draagt die voortaan als aandenken aan haar man op de rug. De beenderen worden in een nieuwe mat gewikkeld en in het bos aan een boom gehangen op een punt waar de overledene eigendomsrechten had. Komt later een 'verwant' wiens kind ziek is langs dit punt, dan krijgt hij desgevraagd uit het pak dat daar hangt, inlichtingen over de medicijn die hij moet geven om het beter te laten worden. De schraag met de prauw blijft als gedenkteken staan.

Bij een man zullen zijn gebruiksvoorwerpen en eretekenen eraan hangen, tezamen met de koppen die hij heeft gesneld en een aantal bladeren, gelijk aan het aantal gedode mensen. *Quarù*bladeren stellen gesnelde mannen voor; *miri*bladeren gesnelde vrouwen. Zijn varkensboog wordt gebroken en zijn vogelboog is voor zijn zoontje. Aan de dodenstellage van een vrouw worden haar bezittingen en gereedschap opgehangen, haar sagozak, sagoklopper en grote vismand. Is ze met een aanvoerder getrouwd geweest, dan worden ook diens eretekenen aan haar baar bevestigd. Gedurende de rouwtijd mag niemand sago halen uit de bezittingen van de overledene en niemand zijn klappers plukken. De noten vallen af en schieten uit aan de voet van de boom. Later zullen de gasten deze na het grote dodenfeest meenemen en in hun eigen dorp uitplanten als herinnering aan de overledene.

Een of twee dagen na het overlijden geeft de leider van een familiegroep waartoe de dode heeft behoord, verlof om te gaan vissen aan hen die niet tot rouw verplicht zijn. Wanneer men voor het eerst na een sterfgeval ter visvangst trekt, gaat dit gepaard met enig ceremonieel. De vrouwen stellen zich in een rij naast elkaar op en de vismanden voor zich uitdragend trekken zij naar de rivier (of het moeras); de mannen komen zingend achter hen aan. In plaats hiervan gebeurt het ook wel, dat de zoon van de overledene door het dorp gaat terwijl hij een vismand achter zich aansleept of dat hij langs de huizen trekt en een waterkoker leeggiet. Pas na een sneltocht worden de dodenstellages afgebroken en de rouwtekenen van de verwanten afgesneden. Men zegt: "De ziel van de overledene is naar het *yamaé-mogon*, naar het land der gestorvenen vertrokken." De weduwnaar of weduwe is nu weer vrij om een nieuw huwelijk aan te gaan en aan het gemeenschapsleven deel te nemen.¹²

Vaak heeft een sterfgeval ook sociale gevolgen. Soms trekt de moeder in bij een getrouwde zoon of ook wel bij een dochter die belooft voor haar onderhoud te zorgen. Gewoonlijk echter gaan weduwen terug naar hun familie en nemen ze hun nog kleine kinderen mee. Deze familie zorgt verder mede voor hun opvoeding en krijgt daardoor het recht ze later uit te huwelijken.

De grote kinderen kiezen zelf hun toekomstige groep, bij de familie aan vaders of aan moeders kant. Wanneer er reeds regelingen getroffen zijn voor hun toekomstig huwelijk, belasten bruidgevers of bruidnemers zich gewoonlijk met de verdere zorg voor het kind. Het gebeurt ook dat ooms of tantes van een van beide zijden rechten doen gelden op een kind van de overledene, wanneer dat in de trouwplannen van hun eigen kinderen past. Een weduwnaar probeert zijn gezin in stand te houden met behulp van zijn andere vrouwen of van een zuster die weduwe is en die zich met de zorg voor de kinderen belast. Het zal afhangen van de machtspositie die de man in de gemeenschap inneemt of hij hierin zal slagen of dat anderen hem zullen dwingen zijn kinderen af te staan.¹³

Van de weduwen wordt verwacht dat zij in huis blijven totdat zij na een sneltocht van hun rouw worden verlost.¹⁴

Bekend is, dat wanneer de mannen te weinig bereidheid vertonen op sneltocht te gaan, vrouwen hun rok gaan ophangen in het mannenhuis. Dat betekent: 'Zijn jullie mannen of vrouwen?'

Yaëndé vertelt wat met zijn moeder gebeurde toen zij als weduwe achterbleef¹⁵:

Omdat Atuain als weduwe achterbleef, trof Gobönambu een nieuwe regeling. Hij zei: "Ik heb nog verschillende vrouwen, waarvoor ik nog niet betaald heb." Gobönambu ging naar het huis van zijn vrouwen en vroeg aan Atuain: "Mijn zuster, mijn onbetaalde vrouwen zullen door hun familieleden worden teruggehaald." Inderdaad kwamen de verwanten uit Waman en het scheelde niet veel of Atuain was bij hen in de prauw gestapt. Toen Gobönambu haar ondervroeg, begon zij te huilen. Zij zei: "Ik moet wel terugkeren naar mijn vaders in Waman, naar Mèmu, Yakagaé, Atiamön en Mogown." Gobönambu sprak: "Mijn oudere broers, terecht zullen de verwanten hun vrouwen terughalen omdat ik niet betaalde." Daarop zeiden de mannen die uit Waman waren gekomen: "In onze tegenwoordigheid moeten jullie haar sago geven, sago van wie dan ook." De leden van de familie van Gobönambu zeiden: "We moeten haar dan maar de sago van Gaino geven." De mannen van Waman spraken daarop: "Dat is goed, want hij is van dezelfde groep als haar eerste man. Hij is diens jongere broer."

Mogown nam de sago aan die aan Gaino toebehoorde, en bracht haar aan Atuain. De familie van Gaino bracht daarop goederen bijeen voor de mannen uit Waman, om daarmee Atuain los te kopen. Maar de Bapaimu en Gomimu uit Emeté vroegen nu op hun beurt goederen aan de familie van Métar (de vader van Gobönambu). Zij zeiden: "Toen jij Atuain indertijd als pleegkind hebt aangenomen, heb je ons niets betaald. De mannen van Emeté openden het gevecht met Gobönambu, omdat hij niet van zins was te betalen."

Wat de dood vooral voor de moeder of de echtgenote betekent, wordt uitgezongen in de *Rouwzangen*. De vrouw Ndaman uit Képi, dicteerde de volgende teksten - na een maandlang alle nachten te hebben getreurd - als volgt.¹⁶

Zij tekent haar nu overleden man als de goede jager, die er 's nachts opuit trok en steeds spoedig met buit terugkeerde:

- Mijn moeder, die van mij met de doorboorde neus, Yapagam met de doorboorde neus, hij met de doorboorde neus is niet meer, hij is op de dodenstelling in het land van hen die hun doden opbaren.
Mijn moeder, die van mij met het gat in het neustussenschot, Tiop met het gat in het neustussenschot, hij met het gat in het neustussenschot is niet meer, hij is op de lijkstelling in het land van hen die hun doden opbaren.
Zijn hand is er niet meer, zij is op de lijkstelling.
- Garöm, als mijn kind huilde, zat op het land van je grootvader Ogo de bosduif, kort van nagel zat hij vlakbij.
- Aib, als mijn kind huilde, zat op het land van je grootvader Mandogoy de houtduif, klein van nagel zat hij vlakbij.
- Jij zonder ogen, als mijn kind huilde, lag de buit vlakbij.
- Kinderen, jullie vader, de kreet van de ijzerhouten boog van Yabön de werker, weerklonk in het duister.
Kroost, jullie vader, de kreet van de roeispanten-houten boog van Oagayt de werker, weerklonk in het duister.
Plaats daar je ijzerhouten boog, waar de bosgeest huilt, plaats hem daar, waar de schelpdragende (bosgeest) huilt, plaats hem daar.
Plaats je roeispanten-houten boog waar de bosman huilt, plaats hem daar, waar de schaaldragende huilt, plaats hem daar.
- In het dorp van Gaepo verblijven jullie op feest belust, verblijven jullie op lippenfeest belust. In het dorp van Yatipo verblijven jullie op feest belust, verblijven jullie op het zangfeest belust.
Heft de zang aan dorp van Yerèp, dorp van Yabön, dorp waar men klappers plukt.
Heft het lied aan dorp van Yerèp, dorp van Oagayt, dorp waar men vruchten plukt.
Yabön jij gebruikt het licht van de sterren, het sterrenlicht, dat aanwezig is op de plaats van je grootvader Bakui, het sterrenlicht van daarboven.
Oagayt jij gebruikte het licht van de sterren, het sterrenlicht, dat aanwezig is op de plaats van je grootvader Oakagay, het sterrenlicht van het uitspansel.
- Kinderen, jullie vader, verlangt naar vuur, steekt het aan,
Yabön verlangt naar vuur, steekt het aan, de sterren beschijnen zijn rug.
Kroost, jullie vader verlangt naar vuur, steekt het aan,
Oagayt verlangt naar vuur, steekt het aan, de sterren beschijnen zijn rug.
Yabön, de *tiki*-boog is in het huis van de jongere zuster en de kinderen, de *tiki*-boog.
Oagayt, de *bako*-boog is in het huis van de nakomster en het kroost, de *bako*-boog.

Zij was bezorgd toen haar man doodziek werd thuisgebracht. Hij probeerde stervend nog te lachen; konden we nog maar samen sago gaan kloppen.

- Roröm, dat mijn Gaepo niet valle, bij het huilen, dat hij niet valle bij het huilen van de oostenwind, dat hij niet valle.
Opayn, dat mijn Yatipo niet valle, bij het huilen, dat hij niet valle bij het huilen van de oostpassaat.
Van Yagandi hield hij de hand vast, van die de neus doorboord heeft hield hij de hand vast.
Van Batemi hield hij de hand vast, van die het neustussenschot doorboord heeft hield hij de hand vast.
- De staartdrager lag op sterven; moeder ik verlang naar Garöm.
Zijn lippen begeerden te lachen, hij lachte.

De pluimdrager lag op sterven; moeder ik verlang naar Aïb.
 Zijn mond begeerde te lachen, hij lachte.
 Garöm laat ons de doornloze sago gaan kloppen die in het midden staat,
 laat ons de tamme sago gaan kloppen die in het midden staat.
 Aïb laat ons de doornloze sago gaan kloppen die in het midden staat,
 laat ons de tamme sago gaan kloppen die in het midden staat.

Hoe diep ingrijpend de dood is van haar man, blijkt uit de rouwzangen van de vrouw. Toch is het kenmerkend voor het dorpsleven van de Yahray dat zij alle leed kunnen vergeten, wanneer in tijden van vrede feesten kunnen worden gevierd. Dan is er de opschik, de dans, de zang bij de trom, de lof voor de successen, de vreugde over het goede leven met elkaar in heel het kosmisch gebeuren (*yamé-èr*). Zo zijn zij ook.

Het dorpsleven kende goede en kwade dagen: vrede (*tambi*) of onmin (*nipu*)¹⁷, en gevechten (*nu*), maar het kende ook de vieringen en de feestvreugde (*yamé*). Bij grote feesten dansten de vrouwen bij de intocht - sommigen al in de prauwen bij de aanlegplaats - , opgetuigd met de feestrokken¹⁸ en dan voorop het dorp in dansend, gevolgd door de mannen.

Tijdens de rustpauzes beelden de vrouwen in hun dansen uit

- de paradijsvogels: enkele lansen worden aaneensluitend op de grond gelegd en vrouwen zitten 'op het nest' middenin, terwijl andere vrouwen de aan- en afvliegende vogels voorstellen;
- de honden: een hond die zijn spoor uitwist;
- de roofvogels: de armen uitgestrekt als grote vleugels;
- de vlinders: met de hielen aaneengesloten voortschuiven;
- de banaanbomen: het draaien met het bovenlijf als de wuivende bladeren op de wind;
- de sagogoot: de benen kruisen als de schragen van de sagogoot.

De mannen dansen apart met de speren in de hand als rond een middelpunt. Zij laten na een zang de knieën wapperen en stoten onder een gebrul de lans in de grond (*taté*).

De zangen benutten de zogenaamde zangnaam (*pidog*) en kunnen een loflied zijn of een bespotting en dat laatste kan tot nieuwe gevechten leiden.



Vrouwenhuis.

XIV De volwassenen en de andere dorpen - III

De dorpen aan de Midden-Oba (Képi, Toba, Dagimon, Waman) vormden samen een machtig blok, rond 1930 onder Métar en Gobönambu en Kamborö, rond 1950 onder Yaro en Yaëndé. Képi had nauwe relaties met Emeté en samen streden zij tegen Togom aan de zijrivier de Poré. Dit blok vocht om de suprematie met de dorpen aan de Miwamön (Rèp, Enem, Kogo), de zogenaamde overzijde. Boven Képi lag het dorp Muin, deels bevriend, deels vijandig met Képi en Emeté.

Er bestonden veel huwelijksrelaties binnen het blok, maar ook enkele met Muin en zelfs met Rèp. Verwanten en aanverwanten in die andere dorpen worden *'kaki'* genoemd. Zij waren welkom te Képi en zij beschermden bezoekers uit Képi in hun dorpen. Het was echter mogelijk dat iemand afkomstig van een ander dorp, de vijand hielp om tegen het dorp van zijn afkomst op te treden, om daar hem vroeger aangedaan onrecht te wreken. De verhalen over de gevechten vertonen steeds de onzekerheid wie tegen wie vocht, wie het voor wie opnam en dat tijdens de gevechten belangen konden veranderen. De indruk is soms wel dat hele dorpen tegen hele dorpen streden, maar feitelijk waren het telkens mannen van een bepaalde groep tegen mannen van een bepaalde groep. Het was vaak zelfs een gevecht van man tegen man, afhankelijk van de concrete omstandigheden. Iedereen was wel de vertegenwoordiger van zijn *imu* en iedereen kon wegens dat lidmaatschap slachtoffer worden van de wraak om een daad van iemand van zijn groep. Triomf of nederlaag was een *'collectieve zaak'*. De groepen die vochten erkenden daarbij de eigen leiders.

In tijd van vrede kwamen de *kaki* met bewoners van de andere dorpen op bezoek. Men vierde vrede met de overdracht van een kind; men rouwde samen over de dood van familieleden en na de gezamenlijke sneltocht vierde men het Grote Feest.¹ De *kaki* kon ook alleen komen, veiliggesteld door zijn verwanten. Maar deze wist nooit zeker of een persoonlijke vijand de geboden kans tot wraak niet zou benutten. Zelfs tijdens de grote feesten kon een verkeerd gevallen woord een gevecht doen ontstaan. Het lijkt erop dat juist dit leven op gespannen voet voor de Yahray het leven de moeite waard deed zijn.

Het persoonlijk welkom heten van de gast verliep met een omhelzing, waarbij de armen werden afgetast onder het voortdurend uitspreken van het woord vriend (*bor*). De *Raadgevingen* vermelden telkens dat bij de voedselverdeling de gasten de eerste aandacht krijgen, dat zij bij hun vertrek moeten worden overladen met geschenken voor thuis, terwijl zij de tegenprestatie al beloven op korte termijn.

Man en vrouw moeten er samen voor zorg dragen dat de gasten van andere dorpen, die tot hun bloed- of aanverwanten horen, goed ontvangen worden. De gast voelt zich gewoonlijk niet helemaal op zijn gemak in de hem vreemde omgeving waar hij bijna niemand kent. Bovendien vreest hij er de mensen, omdat ze geheime formules hebben waarmee ze ongewenste gasten kwaad kunnen berokkenen. En iedereen kan hem een ongewenste gast vinden, behalve dan zijn familie, die voor zijn veiligheid en voeding zorg moet dragen. Door de anderen wordt hij met argwaan bejegend en op zijn beurt zal hij hen met wantrouwen en achterdocht bezien. Daarom kan slechts iemand die familie in het dorp heeft zich in deze vijandige omgeving wagen. Maar zelfs dan nog blijft hij in onzekerheid verkeren over de houding van de aanvoerders, die deze gelegenheid kunnen aangrijpen om op hem wraak te nemen voor hetgeen

zijn dorpsgenoten vroeger misdreven hebben. In het mannenhuis of door een uitkijkpost wordt zijn komst opgemerkt. Zijn naam wordt genoemd. Verwanten en vrienden gaan hem tegemoet en roepen herhaaldelijk zijn naam. In de afgesloten nederzetting is de komst van een vreemde altijd een gebeurtenis. Hij wordt hartelijk begroet en wanneer zijn verwanten hem in lange tijd niet hebben gezien, krijgt hij een vurige kus op beide wangen en wordt hij langdurig omhelsd. Wanneer hij tezamen met zijn vrouw gekomen is, gaat hij zelf mee naar het mannenhuis en zit terneer bij zijn "verwant", terwijl zijn vrouw in het huis van een van haar familieleden wordt gehaald. Ook gebeurt het, dat er een hele groep gasten komt binnenvallen. Het enthousiasme onder de verwanten is er des te groter om en al spoedig geven de leiders van de groepen opgewekt bevel aan de vrouwen: "Vooruit, poft sago en roostert vis voor onze gasten!" In allerijl wordt het gewenste in ruime hoeveelheid bij elkaar gehaald. Weldra kan er iets aangeboden worden. Ieder wil gul en royaal voor de dag komen en zo hoopt het voedsel zich bij de gasten op, die vriendelijk deze overvloed afwijzen met de woorden: "Ik heb zelf ook eten bij me." De gast zal steeds het meegebrachte voedsel met zijn gastheren delen en er wordt druk gerookt en gepraat. De vreemde wacht zich wel iets in het nadeel van zijn gastheren te zeggen, maar prijst al wat hij ziet en te horen krijgt. Zo gaat de dag gezellig en plezierig voorbij en wanneer het duister valt, slaapt hij op zijn plaats bij een der vuurtjes. Op een van de volgende dagen gaat de man met zijn familie of vrienden op jacht. Is zijn vrouw meegekomen, dat gaat zij met haar verwanten op visvangst. Na een korter of langer verblijf trekt hij beladen met geschenken huiswaarts. Hij wordt uitgeleide gedaan door zijn verwanten die hem naar de aanlegplaats van de prauwen vergezellen, hem laten beloven spoedig terug te komen en hartelijk afscheid van hem nemen. Zodra hij thuis is, gaat hij naar zijn sago, verzamelt een flinke hoeveelheid larven en bij de eerste gelegenheid geeft hij die als dank voor het gulle onthaal aan iemand mee. Aan beide zijden ziet men met voldoening terug op dit bezoek, waardoor oude banden weer werden aangehaald en verstevigd. Voor alle betrokkenen is het aangenaam geweest te ervaren dat ze ook buiten de nederzetting vrienden hebben, waarop ze kunnen rekenen als de nood aan de man zou komen.²

De uitingen van de verbondenheid bij de komst van de welkome gasten, vertonen een intensiteit van vriendelijkheid die hen een plotselinge vijandigheid niet doen verwachten. Telkens echter blijkt dat de bewoners van het ene dorp de niet-familieleden in een ander dorp niet kennen, waardoor vergissingen kunnen voorkomen.

Maar het kon ook heel anders gaan. Yaëndé vertelt:

Vroeger was er geen oorlog tussen Képi en Muin. Zij vierden hun feesten tezamen. Toen gebeurde het dat de mannen van Képi de Porérvier voorbijvoeren, op weg om Wairu aan te vallen. Oagai van Muin voer daar met de zijnen en schrok van het verschijnen van de Képiërs. De Képiërs gingen tot de aanval over op Oagai en de zijnen. De Képiërs gingen op hen af met hun speren en roeispanten. Oagai vluchtte bevreesd het kreupelhout in. Daar kregen de Képiërs hem te pakken en grepen hem bij de hand. Ik zei: "Wacht met toe te steken; onderzoek de zaak eerst." Yaro zei: "Steek er met de speer op los." Ik riep: "Niet doen, gooi de speren niet te gauw, misschien is het iemand van Muin. De man zei: "Ik ben Oagai van Muin. Jullie had het gemunt op de mensen van Wairu. Ik ben van schrik er vandoor gegaan." Men gaf aan Oagai zijn bijl. zijn kralen en zijn draagzak terug. Képi keerde terug naar het dorp. De mensen van de Waké (een groep van Muin) die op zoek waren naar eten, brachten Képi nog een eind weg, daarop keerden zij terug. Magaiteron van Képi stond op het punt te gaan vissen, toen vrouwen van Muin aan hun echtgenoten vertelden: "De Képiërs voeren voorbij, op weg naar Wairu. Oagai

ging met zijn vrouwen uit schrik voor hen op de vlucht. Toen de mannen van de Waké dit hoorden, gingen zij op Magaiteron af. Magaiteron brulde. Tinggop raakte Magaiteron met een pijl. De mannen van Képi vertrokken, zij wilden op Muin af. De mannen van Muin keerden daarop naar hun dorp terug. Képi ging op Muin af. De Igimu en de Araoèmu zeiden: "We moeten wraak nemen, laten we vechten." De Marapèmu en Kamahraimu zeiden: "Niet doen." Toen zeiden de Igimu en Araoèmu: "Schiet toch terug." Men schoot niet. De mannen van Képi keerden naar huis terug. Manip bleef echter achter in het moeras. Het werd donker. Hij bleef achter met Gomb. 's Nachts ging Manip naar Muin. De prauw van de mensen van Waké trok hij naar de andere kant. Deze dreef af. Hijzelf liep naar het dorp. Hij wierp zijn speer naar het mannenhuis, terwijl hij de kreet uitstootte: "Oarèmogon". De Waké mensen vluchtten vol angst. De speer, die Manip op Mbagae gericht had, vloog door het mannenhuis en bleef steken in een paal van de vuurplaat. Bijna had hij Mbagae aan de paal gespiest. De speer bleef in de paal steken. Toen ging Manip terug naar Képi, hij kwam daar nog in de nacht aan. De Igimu en Araoèmu sliepen.

De volgende dag verhuisden de Igimu en de Araoèmu, de Kamahraimu en de Marapèmu naar Ogoté. Zij zeiden: "Wij gaan vissen met visvergif, niet ten strijde, laten we gaan vissen." Bijna waren de mensen van de Waké op de tabaksaanplant van Képi op Kabombapé afgegaan. Képi had vis gevangen en daarop vergezelden Gayombag en de zijnen Gapura en anderen naar Toba. Zij hadden hun deel van de vis meegekregen. Zij wilden juist de vis in de prauw leggen, toen zij opkeken en zagen dat Muin op roof uit was. De Képiërs brulden: "Mannen in zicht!". De mannen van Képi snelden op die van Muin af. Aan de monding van de Emetérvier kwam het tot een treffen. Tamagao van Képi werd door een pijl geraakt aan de dij en afgeschoten door iemand van Muin. Képi deed uit wraak een aanval op de mannen van Muin, maar Muin deed eveneens een uitval op Képi. Zij zaten elkaar achterna. Muin ruimde uit vrees het veld.

Toen stak Boyöm van Muin Gait van Képi met een visspeer en Gait stak Boyöm terug. Yaro kwam tussenbeide en zei: "Het is genoeg, houd op." Maar de mensen van Muin renden langs Yaro heen en Monagaé van Képi stak Yaèbéré van Muin in de schouder. Deze had zijn schild vast en stond toe te zien; toen stak Monagaé hem met zijn speer. De mannen van Muin joegen de Képiërs weg, omdat zij Yaèbéré wilden bijstaan. De Képiërs sprongen te water. De Igimu hielden stand bij Gomu. De Igimu toonden zich dapper, samen met de Araoèmu. Mannen van Képi vingden Gaputag, en Magaité namen zij gevangen. Gaimai stormde op Tiagap af. Yaro trof Tiagap met een pijl, hij greep hem bij de arm. Ogoré schoot ook een pijl af op Tiagap. Tiagap stak Gayaat met zijn dolk. Képi zei: "Hij stak Gayaat met zijn dolk." Yagayo stak Tiagap eveneens. Yagayo liet zijn speer vallen. Toen stak Wairamu Tiagap met een andere speer. Tiagap stierf ter plaatse. Op hun beurt staken de mensen van Muin de vrouw Rapeti van Képi met een speer. Zij stierf. Zij begroeven haar. Ook Tiagap werd begraven. Ik was niet meegegaan, ik was thuisgebleven. Yabeté haastte zich naar de thuisblijvers. Ik vroeg: "Waar komen jullie voor?" De mannen van Képi zeiden: "Onze eigen mensen hebben onze jongere broer Tiagap van Muin gedood." Ik zei: "Is het werkelijk waar?" Zij zeiden: "Ja, werkelijk; de mensen van Muin hebben uit wraak Rapeti gedood." Daarop keerden de Képiërs van Ogoté terug naar Képi; daar vochten zij onder elkaar. Zes dagen later gingen zij weer naar Ogoté.

Muin had intussen de mannen van Rayamön, Wairu en Togom opgeroepen. Zij hadden zich onder elkaar vermengd. Manip van Képi ging 's nachts op varkensjacht. Hij doodde een groot wijfjesvarken. Hij ging naar het dorp terug en zei: "Ik heb een varken geschoten, kom het mee ophalen." Hij sprak nog: "De vogel "Mo" riep daarjuist; de vleermuizen vlogen weg. Is dat

niet een teken om te verdwijnen?" Sommigen van Képi zeiden: "Laten we naar Apao gaan". Oagai zei: "niet doen, laten we naar Gobéo gaan; wij zijn er slecht aantoe, de vijand is op komst."

De Képiërs die op het varken af gingen, waren Ogoté voorbij gevaren, toen zij opkeken. Er werd gesproken. Zij hoorden mannen van Muin. Toch legden zij eerst het varken te roosteren. Gadag sneed het varken de buik open. Gaymai ging in het mannenhuis water halen. Toen vroeg Gaymai aan Gadag: "Waar zijn die mannen vandaan?" Gadag antwoordde: "Wij hebben geen mensen achtergelaten; wij zijn met z'n allen aanwezig." Gadag gaf hem het bevel: "Broer, vooruit, klim in een boom, kijk eens uit." Deze keek rond en gaf een brul: "Oudere broer: vijanden!" Hij schreeuwde het naar de Képiërs. De vijanden kwamen opzetten. De mannen van Képi van hun kant, stormden uit het mannenhuis op hen af, met pijl en speer. Het kwam tot een treffen. Mannen van Muin deden het schild van Yaro splijten; zij vernielden prauwen en braken roeispanten. Toen zeiden de mannen van Togom die met die van Muin waren gekomen: "Yaëndé, jij hebt van ons niets te vrezen. Gaan jullie maar op de lieden van Muin af; wij komen alleen maar kijken, dat zij jou en Ogoré niet zouden doden."

De mannen van Muin schoten Magaiteron raak, juist in een lidteken; zij raakten Yotegaé en Yabeté. Deze laatste stierf aan de gevolgen. De Képiërs vluchtten in verwarring naar Képi. Ik legde Yabeté in een prauw. In het donker voeren wij naar Kabombapé. De mannen droegen Yabeté naar huis en brachten hem tot bij zijn vuurplaats. Daar legden zij hem neer. Hij zei: "Snij de pijlpunt eruit". Hij stierf. Zij begroeven hem. De mensen van Emeté en Yermogoïn kwamen onder gezang naar Képi, om de begrafenis mee te maken. Toen hield de aanvoerder van Képi paradijsvogels tegen de buik van de aanvoerder van Yermogoïn en gaf hem deze geschenken in de hand. De aanvoerder van Képi stond op een verhoging met de bijl in de hand. Hij gaf de bijl aan de aanvoerder van Yermogoïn en legde hem deze tegen de buik. Daarop zei hij: "Wees sterk van hand." Terwijl de aanvoerder de bijl aannam beefde hij over heel zijn wezen. De mannen hielden hem vast. De bijl mocht hij niet spoedig in gebruik nemen om sagobomen of ander hout te vellen; hij mocht er geen prauw mee kappen. Pas als hij iemand van een ander dorp had gedood, mocht hij de bijl gebruiken voor sago of voor een prauw.

De strijd met Muin duurde onafgebroken voort. Mannen van Képi gingen naar de Riburivier en bleven daar. Anderen verhuisden naar Abagainamön. Muin, Rèp en Wairu kwamen tot vlakbij de Riburivier om te vechten. Een man van Képi, Baru geheten, ging naar zijn fuiken kijken. Bij zijn fuiken doodden de mensen van Muin hem. De Képiërs beweenden hem. Twee dagen later gingen de mannen van Képi de prauwen halen, die men aan de Ribu had gekapt. Zij brachten deze naar Abagainamön. Zij bestegen de prauwen. Manip zei: "Yaëndé, laten we gaan. Muin, Wairu en Rèp zijn op Emeté af om er te snellen. Zij hebben zich in de verf gezet. Zij hebben de mensen van Emeté uit hun dorp gejaagd." De mannen van Képi zagen de sporen van de prauwen. De mensen van Muin waren inderdaad naar Emeté gegaan om te snellen. Tamugoi, Mari en Nakirogoi van Képi, waren snel naar de mensen van Emeté gegaan. Zij hadden gezegd: "Jullie mannen van Emeté moeten optrekken; de mannen van Képi sluiten de rivier af te Tépagaiamön." De mensen van Muin kwamen al zingend van Emeté terug. De mensen van Emeté kwamen hen achterop. De mannen van Muin kwamen al dicht in de buurt van die van Képi. De kleine kinderen van Képi werden bang; de volwassenen zaten maar stil in de prauw. De prauwen kwamen al maar dichterbij. Képi begon pijlen af te schieten. De mannen van Rayamön zeiden: "Laten wij proberen langs de Képiërs te komen." De mannen van Rayamön voeren voorbij.

Képi joeg de mannen van Muin en Wairu voor zich uit. Mannen van Muin sprongen te Kupegaé

aan land. De ouderen riepen hen terug: "Kom, anders snijden de Képiërs jullie de nek af." Manip trof Muipön met een pijl. Hij viel in het water. De mensen van Muin lieten hem in de steek. Yapagaé stak Muipön met zijn speer, maar miste. Tiaëb stak raak; zij maakten Muipön af met speersteken. Hij kwam boven het water uit, nog levend. Yaro trok hem daarop uit het water en legde hem in de prauw. Tezamen met Békébai roeiden zij naar het kreupelhout. També kwam hen achterop geroeid. Hij sprak: "Zijn jullie bang?" Zij antwoordden: "Wij zijn niet bang." També spande zijn boog. Zij riepen: "Vader, schiet niet op ons." També zei: "Wie is die man?" Zij weer: "Een man van Muin, die gedood is." També begon te dansen: "Oh, die jongens van me!" Hij kwam met de prauw dichterbij. Hij keek in de prauw en zei: "Ach, zij hebben mijn ménagaé (hem van wie ik de haarmaam ontving) gedood, en ik sta nog hevig te dansen, ook."

Ik en Yabéag, wij joegen tezamen met de mannen van Képi de mensen van Muin achterna. Bij de monding van de Emeté rivier hielden wij pas op en keerden naar Képi terug. De thuisgeblevenen vroegen: "Zijn zij er van schrik vandoor gegaan?" Zij kregen ten antwoord: "Zij zijn er vandoor. Zij hebben niemand gedood." De mensen van Emeté kwamen achterop aangevaren. Tezamen slachtten zij Muipön. Emeté at het vlees op. Wanneer Muipön niet te Képi het haarfeest had gehouden, zou Képi zeker mee gegeten hebben. Béogaré sneed het vlees aan stukken, terwijl hij zei: "Jij was het die mijn klappers hebt gestolen." Daarop vroeg hij aan de Képiërs: "Wie is het eigenlijk precies?" Zij zeiden: "Muipön." Toen riep Béogaré: "Ach, dan was het mijn zoon."

Képi verhuisde naar Abagainamön, Emeté naar Gopumogon. Emeté zei tegen Képi: "Laat ons eerst het vlees opeten, de kop van Muipön willen we ook opeten." Emeté ging heen, de kop van Muipön hadden zij op. De vrouw Gopai had 's morgens van het vlees gegeten, midden op de dag was zij dood. Gopai had eerst gestold bloed gegeten, daarop had zij het vlees van de gesnelde gegeten, toen stierf zij midden op de dag.

Muin kwam het riviertje af om sago te gaan kloppen te Ogoté. Zij hadden van tevoren nagegaan of er sago rijp was. Képi vertrok naar Emeté. De mensen van Emeté vierden een prauwenfeest. Képi nam aan het feest deel. De mannen van Emeté zeiden: "Muin gaat onder gezang sago kloppen; kom, laten we er opaf gaan, laten we een gevecht aanbinden met Muin." De mensen van Muin waren met velen op het riviertje; zij legden aan te Kogoébuwag. Képi en Emeté roeiden op de knieën gezeten. Zij gingen de mond van de kali Popura binnen (tegenover Kogoébuwag), verborgen zich daar en keerden de prauwen met de voorzijde naar de grote rivier (die tussen hen en Muin lag). Zij bleven in de prauwen. Képi en Emeté zagen scherp toe. "Daar komen er aan", zeiden zij, "daar zijn zij." Een man kwam aangevaren met zijn vrouwen. Toen zij dichtbij waren, deden Képi en Emeté een aanval op Kagaimu (de man in de prauw). Kagaimu sprong te water bij het zien van de mannen. Zijn vrouw Kën werd door de mannen van Emeté doodgestoken; zijn kind staken zij dood. Zij zeiden: "Laat die man maar ontkomen, hij is een aanvoerder, wij hebben de vrouw en het kind al gedood, laat hem maar lopen." Enkele mannen waren achterop gekomen. Ik stond aan het hoofd. De mannen van Emeté en Képi kwamen met de koppen aan; de lichamen brachten zij in hun geheel mee. Zij kwamen zo geheim mogelijk, opdat de mannen van Muin het niet zouden horen. Toen zij in mijn nabijheid waren gekomen, hieven zij het gezang aan. Ik vroeg hen: "Wie was dat, die daar kwam aangevaren?" Zij antwoordden: "Die daar, dat was je oudere broer Kagaimu." De mensen van Muin hieven de klaagzang aan en keerden naar Muin terug. De mensen van Muin, Rayamön en

Wairu renden op het horen van het gezang naar de rand van de rivier. Toen trokken de Képiërs zich snel terug op Képi.

Ik zei: "Mijn moeder Kèn is te water geraakt, brengt haar hierheen, zonder haar het hoofd af te snijden." Yomegaé (de andere vrouw van Kagaimu) zat nog levend in de prauw. Zij was niet gedood. Kèn was dood, het kind was dood. Yomegaé wendde zich tot mij. Ik weende. Zij zei: "Toen jullie klein waren heb ik jullie niet weggedaan." Ik zei: "Eet de reeds gedoodde vrouw niet op, zij is mijn jongere zuster." Yomegaé zei: "Kom jij later naar Emeté om mij nog eens te zien?" Ik vroeg haar: "Voel je je goed?" Zij antwoordde: "Mijn rug doet zeer; de steekwonde is niet zo erg." De mensen van Emeté keerden zingend naar huis terug; de mannen van Képi gingen zwijgend naar huis, zij hadden niets bereikt. Zij kwamen te Képi aan; de vrouwen hieven de klaagzang aan. Ik voer naar Tagadamön; daar zag ik de vrouw Yomegaé terug. Ik zei: "Voel je je goed?" Zij zei: "Mijn rug doet erg zeer." Ik ging naar de Riburivier. Daar bleef ik twee dagen. Toen bracht een man van Emeté, Yagain geheten, het bericht. Hij zei: "Zij is dood, ik heb haar zelf begraven. Geef je over aan de smart."

Yaëndé vertelt wat er gebeurde toen Képi in vol vertrouwen familie-leden te Muin te hulp wilde komen:

Yotainé voer niet lang daarna naar Emeté om een praatje te maken. Daar vernam hij dat de Bapèmu mensen met die van Tateméo en de Gonaému, op het punt stonden om de mensen van Muin uit hun dorp te jagen. Yotainé voer terug naar Képi en vertelde 's avonds dit verhaal te Képi. Hij zei: "De vrouwen van ons (die daar gehuwd zijn) zullen zij ook afmaken." De mannen van Képi: Békébai, Detab, Topéamu, Nakirogoi, Yabagaé en anderen stonden op en vertrokken. Het was heldere maan. Zij vertrokken toen het al donker was, zij voeren bij maanlicht naar Kogoébuwag (waar de mensen van Muin toen verbleven). Zij kwamen aan, maar de mensen van Kanému en Togom waren al naar Muin gekomen, evenals de mensen van Rayamön. Zij wilden gezamenlijk Képi aanpakken. De mannen van Képi gingen het mannenhuis binnen en groetten de mannen. Dezen beantwoordden de groet. Zij vroegen: "Wie zijn jullie?" Zij antwoordden: "Wij zijn van Képi." Zij gingen slapen. Toen de haan voor het eerst kraaide, staken de mannen van Muin Békébai van Képi, zij staken Oatéagaé, zij staken Taméagaé, zij staken Gonaém, zij staken de vrouw Namo. Vrienden van Detab gaven hem bevel: "Zie dat je wegkomt." Hij maakte dat hij wegkwam. Yabagaé kreeg eveneens bevel: "Maak dat je wegkomt." Op zijn vlucht stak hij nog iemand mis. Tagaé stak Nakirogoi, terwijl hij bij het vuur zat, met een dolk.

Tegelijkertijd verliet Yapuk Képi met zijn vrouw. Zij voeren naar Kabut, maar hij kwam er niet toe om zijn varkensval te gaan nakijken, omdat er een gebrul opging te Kogoébuwag. Namagaé schreeuwde; zij riep om Képi. Yanggebagao schreeuwde: "Zij hebben de mannen van Képi in het mannenhuis gedood te Kogoébuwag." De mannen van Képi vlogen erop af, zij haastten zich naar Kogoébuwag, in allerijl gingen zij erheen. Ik en Manip schoten vooruit de heuvel op. De vrouwen van Muin die van Képi afkomstig waren, schreeuwden luidkeels. Ik en Manip hoorden dit. Muin zou ook hen nog kunnen doden. Toen de Képiërs de Kogoébuwag aankwamen, was Muin gevlogen. De Képiërs begonnen te huilen. Alleen de ingewanden lagen er nog, alleen de rouwtekenen lagen er nog; het vlees was weg, aan stukken gesneden door Muin, Wairu en Togom. Het vlees van Oatéagaé was er ook niet meer. Het lichaam van Taméagaé lag er nog. Het lijk van Namo was er nog.

Togoi van Wairu had medelijden gehad met de mensen van Képi en uit wraak Bagaé van Muin meerdere malen gestoken. Bagaé ontkwam, maar Topéamön ontmoette hem en stak hem ook nog eens. Bagaé zei: "Mijn jongen, zij hebben mij juist als de mannen van Képi ook gestoken, spaar mij dus." De lijken legden de Képiërs in de prauw en zij keerden naar Képi terug.

Enkele mannen van Képi hadden 's morgens vroeg nog kunnen vluchten. Yabagaé ontkwam naar Enamo; hij kroop met de speer in zijn rug op de knieën voort. Hij antwoordde op het geroep van de Képiërs: "Hier ben ik." Zij kwamen. De speer zat midden onder in zijn rug. Zij droegen hem naar de prauw en legden hem erin. Anderen riepen Topéamu. Hij kwam voor de dag; zij vertrokken van Kogoébuwag en kwamen al huilend te Képi aan. Nakirogoi stond op een heuvel. Hij zei: "Tagaé heeft mij gestoken." Hij stapte bij hen in de prauw. Zij voeren verder naar Képi, zij kwamen aan de prauwenplaats, zij droegen de lijken naar het dorp, zij groeven een graf en begroeven de overledenen. Yabagaé legden zij neer in het dorp, hij weende luidop: "Oh oudere broers, oh voorouders, oh mijn land." De Képiërs zeiden: "Het is niet zo dat Muin jullie heeft gedood, het is eerder zo dat jullie ons eigen dorp hebt gedood, jullie zelf hebt ons de dood aangedaan" (met op eigen gelegenheid naar Muin te gaan en niet eerst met ons te overleggen). Yabagaé stierf toen, zij begroeven hem; mannen en vrouwen weenden. Enige mannen van Képi gingen naar Emeté en zeiden: "Draagt rouw, want Muin heeft meerderen van Képi gedood. De krokodillen kunnen niet altijd onder water blijven; zij hebben het eerst toegeslagen; wij zullen wraak nemen op de mensen van Muin en hen doden."

De mensen van Képi verhuisden naar Abagainamön, in de rouw als zij waren. Van daar trokken Képiërs naar de Poré op de mannen van Muin af om te snellen. Zij voeren met één prauw op de nederzetting af. Ik stond aan het hoofd. Vanuit de nederzetting keek men toe. De vrouwen zeiden: "Waar zijn die vele mannen vandaan?" De Képiërs hadden zich opgesierd. Toen Muin dit zag kwamen zij naar beneden en gingen op de Képiërs af. Aan de kant van Tubagandir hadden zich mannen van Képi en Emeté verscholen; aan de kant van het eiland eveneens. De mannen van Muin keken in de richting van Tubagandir. Een man van Emeté werd bang van de mannen van Muin en ging staan in de prauw. Yaro trok hem terug naar beneden: "Ga zitten." Gaémaènd van Emeté, zo heette de man, beefde over heel zijn lichaam. De mannen van Muin waren nu al dicht die van Képi en Emeté genaderd. Képi vroeg aan Muin: "Zijn die mannen daar op het eiland van jullie?" Muin zei: "Neen." Képi zei: "Neen, inderdaad niet, die zijn van ons!" De mensen van Muin kregen de schrik te pakken en wendden hun prauwen. Bijna hadden Képi en Emeté hen gedood. Zij hadden zich reeds gebogen om hun speren en pijlen te pakken. Een van Muin, Makotabé, schoot nog een pijl af naar Yapuk van Képi, en raakte hem middenin de rug. Muin vluchtte daarop vol schrik naar Dépé. De vrouwen dansten en schreeuwden tegen de mannen: "Muin, jullie zijn niets waard, vooruit, sla terug." Képi riep: "Kom op, jaag ons maar terug naar Képi, Muin is niet bang!" De aanvoerders zeiden: "In deze inhammen van het moeras, daar gaan de vrouwen sago kloppen en eten zoeken" (dat weten jullie alweer voor later). Képi zakte de rivier af naar huis. Zij bereikten het dorp. Bagamön lag ziek; de volgende dag stierf hij. Zij legden hem in een prauw op schragen, aan de voorzijde van het mannenhuis. Men rouwde in het mannenhuis, vrouwen en mannen hielden de wacht. Toen de geur van het bedervend vlees te sterk geworden was, verhuisden zij naar Abagainamön. També zei: "Jongere broers, kinderen, laten we naar Abagainamön gaan, een made van het lijk mocht eens iemand in het oor kruipen en deze zou eraan kunnen sterven, komt, laten we gaan, laten we verhuizen." Daarop vertrokken zij. De vrouwen, die familie waren van Bagamön,

gingen later kijken; zij zagen dat alleen de beenderen waren overgebleven. Zij voeren terug naar Abagainamön. De mannen vroegen: "Is het vlees al vergaan?" Zij antwoordden: "Het is vergaan." Toen keerden de Araoëmu en Igimu terug naar Képi. Sommigen gingen vis vangen en garnalen zoeken te Yaiyya. Andere vrouwen bleven te Képi vanwege de rouw. De Kamahraimu en Marapèmu waren na de anderen van Abagainamön vertrokken. Zij vroegen aan de vrouwen van de Araoëmu en Igimu te Képi: "Waar zijn jullie mannen?" Zij zeiden: "Die zijn vooruitgegaan op sneltocht naar Muin." Zij hadden mij achtergelaten. Ik zag dat de mannen vertrokken waren. Ik zei: "Gaiberot, laat ons gaan, de andere mannen zijn op sneltocht, intussen zullen wij wel een man van Muin doden." Wij volgden de anderen die reeds te Gaémémogon waren aangekomen. Zij spreidden hun slaapmatten uit. Ik en de mijnen hoorden de mannen praten. Wij roeiden er snel heen; wij bereikten de prauwenplaats. De man Kabai van Képi zei: "De andere mannen zijn al weg." Ik en mijn mannen voegden ons bij hen, wij liepen door de sagogronden, die onder water stonden. De mannen zeiden tot mij: "Ga jij voorop." Ik zei: "Ik kom jullie wel achterop, ik heb nog niet gegeten. Ik wil erop toezien dat niemand achterblijft." Toen de mannen van Képi te Ipaganao aankwamen, spitsten zij hun oren, zij zagen voetafdrukken. Het gepraat van kinderen was te horen. Zij volgden het vuil, afkomstig van het sago-wassen. De vrouwen van Muin smeekten om medelijden: "Oh, mijn vader Yaro, oh, Yaëndé, mijn vader, mijn oudere broer." Wij zeiden: "Nu zijn wij hier, wij zullen jullie nu doden." Namagat riep klagend uit: "Oh, Gomb, Gayatu, oh, Manip." De mannen van Képi overlegden en zeiden: "De Zon sterft niet, laten wij hen maar doden. Araoëmu, Igimu, jullie kunt Namagat doden; Marapèmu, Kamahraimu, jullie kunt Yabéréké doden."

De vrouwen ontkwamen, omdat het gevecht werd doorkruist door het volgende. Yaëndé vertelt:

De aanvoerders zochten de omgeving af. Gaiberot en Manip zochten het eerst de heuvel tegenover Daëndimogon af; anderen hielden de kruispunten van de wegen in de gaten. Yaro hield zijn pijl gericht, tezamen met Tambim, op de weg. Tambim zei: "Yaëndé, onderzoek eens de weg naar boven." Ik vertrok met achterlating van mijn boog. Een andere heuvel, die aan de vlakte aansloot, zocht ik af. Araoa kwam met de prauw aanvaren; hij was zijn fuiken aan het nakijken. Er waren ook veel vrouwen en kinderen kleine visjes aan het zoeken. Araoa keek naar de weg; Yaro trok Tambim van de weg af het struikgewas in, zeggend: "Zij zullen je nog zien." Araoa ging de mannen voorbij. De Képiërs zeiden: "Oudere broer, laten wij er op los gaan." Hij zei: "Yaëndé is daar juist heengegaan." Araoa voer verder naar de andere kant. Daar stond ik en hield hem in het oog. Hij kwam dichterbij. Ik zei: "Waarom hebben onze mensen hem niet aangevallen en gedood?" Ongewapend schoot ik op hem af. Ik greep de prauw vast aan de achterkant. Araoa keek om en zei: "Wilde jij wraak nemen?" Araoa stak mis met zijn roeispaan. Ik draaide het kleine prauwtje om. Ik liep het water in en stak Araoa met zijn eigen roeispaan. Toen stak ook Tambim hem met zijn lans, Gomb stak hem, Yapuk stak hem. Topéamu en Oaragaëm staken hem eveneens. Ik hield hem onder water; hij kwam weer boven. De vrouwen aan de overkant hielden zich stil alsof zij niets hadden gehoord. Oaragaëm sneed Araoa het hoofd af, met het bamboemes sneden zij hem aan stukken. De vrouwen zeiden: "Wat doen die mannen daar?" Anemam zei: "Houd je stil; Képi heeft nog geen wraak genomen, laten zij uit weerwraak maar doden. De mensen van Muin zouden maar kwaad op ons worden." Zij gingen voort met visjes zoeken.

Muin had mensen gedood van Képi (de mannen op bezoek). Képi had wraak genomen. De vrouwen wisten dat dit maar moest gebeuren. Daarom sloegen zij geen alarm. Képi was voldaan, zo ontsnaptten zij aan de dood.

De Képiërs, stonden op de prauwenplaats met de kop van Araoa. Manip zei: "Yaëndé, jullie gaan vooruit en brengen de kop naar huis." Okoré snelde heen met de kop, hij volgde de weg door de sagotuinen. Hij legde de kop in de prauw; toen vroeg Kabai hem: "Wie heeft hem gedood?" Okoré antwoordde: "Ik heb de kop maar van anderen overgenomen. Ik weet niet wie hem heeft gedood." De Képiërs stonden op de prauwenplaats, zij hieven een gebrul aan. Zij die nog verderop waren bij de klappers, kwamen ook naar de prauwenplaats. Allen bestegen de prauwen en keerden naar Képi terug, terwijl zij voortdurend tegen de prauwwand sloegen met een hout om aan te duiden dat zij gedood hadden. Zij riepen tot de schim van Békébai: "Sta op, laat je kinderen niet achter. Araoa is heengegaan. Wij zullen tezamen naar Képi gaan."

Zij sloegen op de prauw het overwinningsslein; de vrouwen van het dorp hoorden het. Zij naderden Képi, zij bereikten de prauwenplaats. Middenin het dorp rookten zij de kop en zij brachten deze naar het mannenhuis en legden hem op de rookstellige. De mensen van Emeté kwamen en zeiden: "Wij willen de kop wel opeten." Ik zei: "Eet hem maar op." Zij aten de vleesdelen op. De schedel hingen zij op in het midden van het mannenhuis. Toen hield de strijd tussen Képi en Muin voor enige tijd op.

Later gingen de Képiërs op weg en hadden een ontmoeting met de mensen van Muin. Toen zei de aanvoerder van Muin, Tinggop, tot mij: "Jongere broer, het is voorbij. Ik zal met mijn prauw naderbij komen, jullie hebben wraak genomen over Békébai." Hij kwam naderbij in zijn prauw en zei: "Er zijn reeds vele doden gevallen, zullen wij aldoor vijanden blijven? Laat het niet zo zijn, het moge afgelopen zijn."

Op hun beurt zeiden de Képiërs: "Het zij afgelopen." Daarop zeiden de mensen van Muin: "Er zal een vrouw komen naar Manip, Yagam gebeten." Yagam kwam naar Manip. Toen hield de strijd op. De vrouw, Yanogoi, van Képi, werd als tegengeschenk door Manip aan Atéao van Muin gegeven. Toen sprak de aanvoerder van Muin, Muyogop, tot de Képiërs: "Zo zij het. Jongelui, luistert eens naar mij. Jullie, Képiërs, moesten vrede sluiten met de mannen van Togom." En tot de familie van Békébai zei hij: "Het zijn toch de mensen van Togom die het vlees van Békébai mee versneden hebben, leiden jullie nu op jullie beurt de mensen van Togom om de tuin."

Tombai, een aanvoerder van Togom die door de jongeren uit zijn eigen dorp beledigd was, kwam daarop naar Képi en sprak tot de aanvoerder Manip van Képi: "Manip, ik zal voor de schijn een kind aan je ten geschenke geven; laten de Képiërs Togom uitmoorden."

Yabaimu vertelt dit verhaal over Togom, dat in zijn jeugd plaats had:

Toen kreeg Manip, een aanvoerder van Képi, de uitnodiging om naar Muin te komen. Manip vertrok van Képi naar Muin. Hij ging het mannenhuis binnen, hij zette zich neer bij de aanvoerder van Togom. Daarop zei deze: "Jongere broer, zou jij gaarne een kind van mij ontvangen?" Manip zei: "Oudere broer, ik wil gaarne een kind van u ontvangen, bied er mij maar een aan." De aanvoerder van Togom zei: "Ga jij nu terug naar Képi, ik zal teruggaan naar Togom. Een nacht zal ik overnachten in Togom. Komt dan hierheen, wij zullen vrede sluiten en wij zullen je een kind geven."

De aanvoerder van Képi keerde naar het dorp terug. Hij vertelde het voorgevallene aan de Képiërs: "Morgen vertrekken we om vrede te sluiten met de mensen van Togom; Togom zal mij een kind geven."

De mannen van Képi zeiden tot de mannen van Toba: "Morgen moeten jullie ons achterop komen; wij gaan morgen vrede sluiten met Togom." Zo spraken zij ook tot Emeté.

De volgende morgen vertrokken de Képiërs met hun vrouwen; zij gingen voorop en de mensen van Toba, Dagimon en Emeté kwamen achterop. Die bleven achter op de heuvel Apoket. Képi sloot vrede met Togom. Te Tagaémogon daalden de mensen van Togom zingend naar de prauwenplaats af. De Képiërs kwamen zingend aan door het moeras, de mannen voorop, de vrouwen achterop. Zij gingen aan land; de mensen van Togom kwamen zingend op de Képiërs af. De Képiërs omringden de mensen van Togom. Daarop gingen de hoofden bijeen zitten en rookten gezamenlijk de tabak, die met schaamharen was vermengd. De Zon begon te stijgen; onder zang en dans keerden de Képiërs naar Apao terug, waar zij tezamen verbleven. Zij maakten er een bivak. De dag daarop kwamen de mensen van Togom om een praatje te maken. Zij gaven de jongen Kabigaèp aan Képi. Toen ging een aanvoerder van Képi naar de mannen van Emeté en zei tegen hen: "Morgen breken wij op. Wij gaan met de prauw; jullie moeten je verbergen in het dichte gras." 's Avonds riep Képi de mannen van Togom: "Komt naar hier". De mannen van Togom kwamen naar Apao. De Képiërs zeiden: "Vrouwen, maakt vanavond nog de sago gereed, morgen gaan wij op sneltocht met de mannen van Togom naar Rèp."

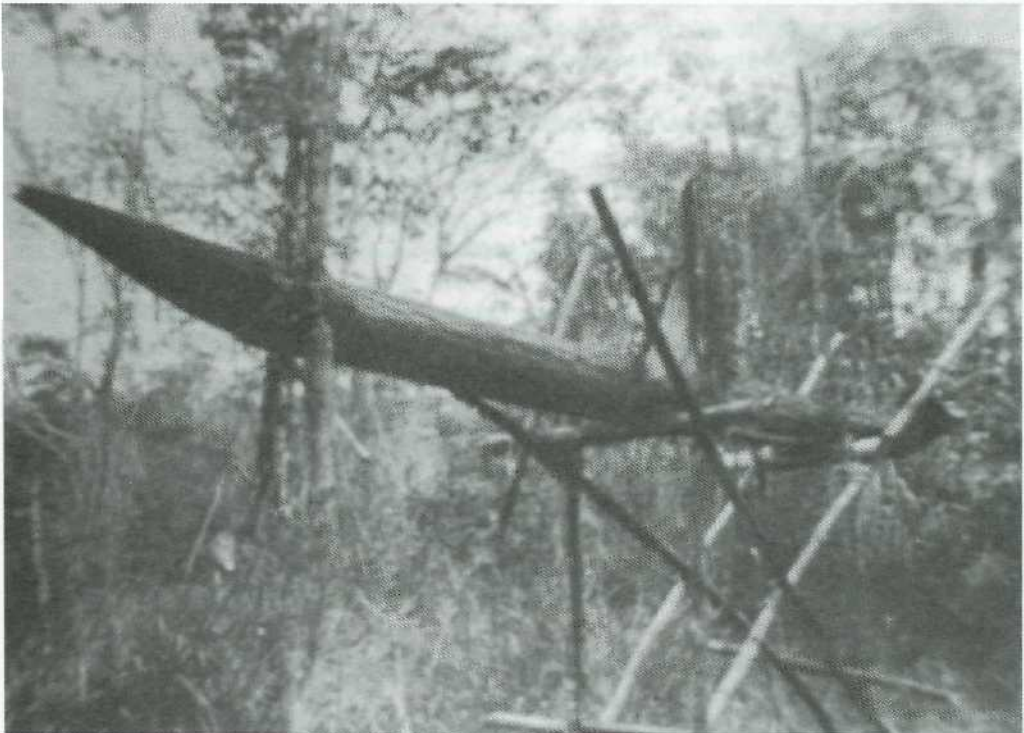
De volgende morgen brachten de vrouwen de sago naar het mannenhuis; de vrouwen bleven verder thuis. De mannen van Képi hadden sommige vrouwen ingelicht met de woorden: "Vandaag steken we de mannen van Togom neer, midden op het water." Meerdere vrouwen wisten van niets. De Képiërs vertrokken. De mannen van Toba en Dagimon volgden.

De mannen van Emeté hadden zich vooraf reeds verborgen in de dichte begroeiing op de rivier. De Képiërs vertrokken met de mannen van Togom. Toen zij midden op het water waren gekomen, keken de mannen van Képi elkander aan als sein tot de aanval. Op dat ogenblik gingen Emeté, Toba en Dagimon tot de aanval over. Zij staken de mannen van Togom met hun speren neer, zij sneden hen de koppen af. Eén man van Togom sprong van schrik uit de prauw en hij bracht de mare aan de vrouwen van Togom: "Jullie mannen zijn door de Képiërs omgebracht." De vrouwen van Togom vluchtten uit angst voor de Képiërs. Toen werden de Képiërs kwaad op Toba, Dagimon en Emeté. Enkele mannen van Emeté en Toba werden door de Képiërs met pijlen beschoten; met hun roeispanten sloegen zij mannen van Emeté het hoofd stuk. Toen zeiden de mannen van Emeté, Toba en Dagimon: "Wij hebben toch samen met jullie de mannen van Togom de kop afgesneden?" Képi trok zich terug om de vrouwen van Togom te gaan doden. De vrouwen echter waren reeds uit angst voor Képi gevlucht. Vandaar keerden de Képiërs huiswaarts onder gebrul; zij sloegen met een hout op de prauwwand ten teken dat zij hadden gesneld. Zij rookten de koppen te Képi.

Het contact tussen de dorpen kan afwisselend vriendschappelijk zijn of vijandig. Winnen of verliezen wordt gevierd of betreurd door het hele dorp, samen met de bondgenoten. De samenstelling van de deelnemende partijen kan telkens anders zijn en de deelnemers aan de strijd kunnen ook nog onderling slaags raken. Het is altijd uitkijken, de persoonlijke belangen van iedereen bepalen het gedrag. Jongeren erkennen wel het gezag van leiders, maar eenmaal op het slagveld zijn er meerdere leidersfiguren in de vaak onoverzichtelijke situaties. De leiders nemen het initiatief, verdelen de strijdkrachten, maar ieder heeft ter plaatse te handelen naar de omstandigheden. De kans om een vijand te doden moet genomen, maar de eigen relaties van de medestrijders zijn beslissend.

Dit doden, snellen, opeten, het bewaren van kop en kaak, worden enigszins verklaarbaar uit het feit dat de Yahray geen overkoepelend rechtsorgaan kenden, geen proces, geen gevangenis voor 'criminelen'. De wraak wordt ter plaatse genomen en het bewijs moet kunnen worden getoond aan de groeps- en dorpsgenoten. De Yahray staan bijzonder op hun eer. De *Babaé* figuren zeiden reeds: 'Van mij heb je het gekregen, daarom is het er.'⁹ Voor een beslissende daad sierde men zich eerst groots op, het aantal koppen bepaalde de rang van ereteken¹⁰ tijdens het leven en deze werden opgehangen aan de schragen van de leiders, meegegeven aan de doden.

Het kannibalisme, het eten van de gesnelde, is enerzijds een uiting van de verbondenheid tussen de bondgenoten bij een overwinning en anderzijds het waarnemen van een kans de vleesvoeding aan te vullen die bij jagers en verzamelaars altijd te kort kon schieten. Typerend is ook dat men de lijken van de vijanden vergeleek met die van kasuarissen: 'ga ze maar ophalen'.



Lijkstellage.

Intermezzo IV De volwassenen

Het leven van de volwassenen heeft zijn regels, maar kent nuances van toepassing in de praktijk. Een vrouw van wie de kinderen sterven, mag afwijken van de spijsvoorschriften en zelfs Yaëndé doet er beter aan toch met een vrouw van het dorp van zijn afkomst te trouwen. Het meisje mag kiezen, maar de gemeenschap beslist. De man mag heersen, toont zijn affecties niet te openlijk, mag in drift zelfs slaan, maar heeft tot in de details voor het huishouden en voor de kinderen zorg te tonen. En bij ontrouw wordt hij door de vrouw gestraft (geen eten meer). IJver moet hem kenmerken, vraatzucht is te beteugelen (zij denkt ook na).

De vrouw heeft dienstbaar te zijn, haar positie te kennen in het vrouwenverblijf van haar man. Ontrouw moet worden voorkomen - wordt onderzocht - en afgestraft (desnoods met de dood), maar zij kan niet 'uitgeleend', zij heeft alleen of met andere vrouwen een effectief weerwoord, soms zelfs de macht om een naar haar gevluchte man niet uit te leveren en hem tussen alle mannen door naar zijn dorp te brengen. Er kan spanning zijn, maar ook de toewijding met de vraag opgehangen te worden boven zijn lijk en met hem te worden begraven.

Beider gedrag wordt niet naar ieders woorden, maar naar de daden in congruentie met het algemeen belang beoordeeld. Men kent zelfbeheersing. Moeders en grootmoeders moeten weten dat kinderen ondeugend kunnen zijn en onderling 'sans pitié'. Kinderen leren 'bescheidenheid', ook bij de dienstverlening. Het ruilhuwelijk vormt een eerste vaste steun.

Het wederzijds respect van mannen en vrouwen berust op de erkenning dat beide geslachten op de eigen wijze 'levensmoed' moeten tonen. Hij door haar te beschermen en te onderhouden, zij door het baren en grootbrengen van de kinderen. De wederzijdse afhankelijkheid wordt beseft en beleefd bij alle wel en wee en wordt getoond in de verscheidenheid van de omstandigheden.

Sympathie (*bor*) en vijandschap (*tok*) zijn het gevolg van de ambivalentie van het zichtbare en het onzichtbare, geuit ten aanzien van de medebewoners met hun gewone en uitzonderlijke krachten en ten aanzien van de geheime machten en wezens. Het is steeds vergeldend: delen (*ero*) of afstraffen (*amör*). Daarbij wordt het gezag van de leiders aanvaard. Tegen wangedrag wordt opgetreden, goed gedrag wordt publiek geëerd.

Er is een duidelijke visie ten aanzien van het probleem van het lijden. Het gestelde doel van de raadgevingen is moedig te aanvaarden, maar de belemmerende krachten blijven te bestrijden. Het lijden moet worden voorkomen door niet te stelen, niet te verdenken, niet uit te schelden, maar het kwaad kan en moet niet worden uitgeroeid (de Zon verbiedt het vernietigen van de moeder van Yogoy).

Ziekte kan van de schimmen komen (zij zijn te bedriegen), zij kan ook eigen schuld zijn (overspel, te bekennen aan de *akiag*) en zij is te behandelen door de *rara* met het onderscheid tussen de goede geneesmiddelen en de kwakzalverij.

Er zijn stimulerende kruiden, er zijn verdoovende middelen en er zijn voor de vrouwen onvruchtbaar makende middelen.

Uiteindelijk is er het beroep op de Zon ('Wij hebben het onze gedaan, nu moet gij . . .').

De dood roept de rouw op, bij vrouwen wild heftig, bij mannen somber gereserveerd, verschillend naargelang de redenen van het overlijden (de natuurlijke of de gewelddadige

dood). Zo hevig als de levensdrift, zo diep en langdurig is de beleving van de dood. Individueel hebben mannen en vrouwen een rouwdracht en zij trekken zich terug uit het dagelijkse leven, vastend (*atini*). Collectief is er een dag van niet vissen, jagen of trommen. Het dorp is er stil van. Iemands klapperbomen mogen niet geplukt worden.

De wijze van begraven, ofwel aan de rand van het dorp ofwel door het opbaren op de lijkstelling (soms op de nok van het mannenhuis) bewijst iemands positie in de gemeenschap en de beëindiging van de rouw moet geschieden door hen die gesneld hebben (soms pas na maanden). De echtgenote zingt haar klaagzangen dagen en nachten lang. Zij bezingt wat de man voor haar betekende. Het wachten op de beëindiging van de rouw kan vrouwen te zwaar vallen, zij eisen een sneltocht. Een sterfgeval van een volwassen man kan ingrijpende veranderingen meebrengen voor zijn vrouw en kinderen. De overledenen gaan naar het dodenverblijf (*yamaé-mogon*), maar de schimmen worden voortdurend geacht nog invloed op de levenden te kunnen uitoefenen (symbiose).

De Zon heeft zijn functie in de bevestiging van de primaire groep.

Bij de rouw kunnen eveneens de strenge voorschriften van de Zon worden overwogen. Hoewel de Zon zelf geen straffen uitdeelt, zijn de straffen die de gemeenschap uitdeelt wel streng (jong sterven bij diefstal, doodstraf bij overspel).

Deze facetten verwijzen naar de levensopvatting van de Yahray, die eveneens een min of meer continue bewaking van de moraal door de Zon vermeldt.

De echtelieden vormen samen een eenheid, zoals valt te veronderstellen vanuit de wens van de vrouw te worden opgehangen en met haar man samen te worden begraven. Ook is het duidelijk dat de acties van de mannen door de vrouwen worden gesteund. Vanuit deze eenheid is het echtpaar, wanneer een van hen overlijdt, te zien als een eenheid die gehalveerd is. De overledene zal dan als een persoon die de helft mist, moeten worden beschouwd. Dit maakt de heftigheid van de rouw inzichtelijk en maakt begrijpelijk dat bij een zodanige gewelddadige verwoesting van de eenheid een even gewelddadig herstel van de zekerheid nodig is.

De beëindiging van de rouw wordt groots gevierd en allen kunnen weer aan de feesten deelnemen. Het bestel gaat voort, gespannen en uitbundig. De Zon sterft niet. Het bestel gaat voort. De gewelddadige dood eist de wraak, maar in de strijd beheersen de leiders het doden en het onthoofden. Familiebanden roepen de tederste emoties op (tegen Yaëndé wordt gezegd: 'Geef u over aan de smart').

De dorpen onderling verzorgen de gastvrijheid, gul bij sympathie, maar altijd alert (je weet maar nooit). Het zelfstandig handelen van individuen wordt beoordeeld vanuit het welzijn van allen (jullie hebt ons zelf gedood). Het gaat om evenwicht, maar zo mogelijk ook om suprematie (*Képi - Rèp*) als de garantie op veiligheid. Het doden gebeurt niet uit wellust, er is geen wreedheid op gevangenen. Een vijand is echter als zodanig geen medemens meer, maar een prooi van de jacht, een welkome aanvulling op de vleesvoeding (kannibalisme) in de cultuur van jagers en vissers.

XV Snellen om te snellen

De Yahray mens is tot dusver bekendgesteld zoals hij was binnen de grenzen van zijn directe omgeving, maar deze mens ging óver die grenzen heen naar andere streken, als koppensneller en als kannibaal. Wat voegt dit feit toe aan het beeld van deze mens en wat voegt de verklaring van dit gedrag toe aan onze mogelijkheid deze mens te begrijpen?

Het is niet zo dat wij tot nu toe de strijdvaardigheid van de Yahray niet hebben gezien. De term 'tok' stond reeds in tegenstelling tot de term 'bor' als de naam voor vijandschap tegenover vriendschap. De Yahray bezitten echter nog een andere term, namelijk 'kuy-an' (op sneltocht gaan) en deze term duidt de activiteit aan van het naar elders gaan om te doden als basis voor een machtsverwerving en een machtsontplooiing binnen de eigen gemeenschap. Dit werd ook bereikt via de strijd in de eigen streek, maar het doden elders werd een extra kans om die eer te verwerven.¹

Tijdens het grote feest na de sneltochten werden de 'koppen' benut voor de beëindiging van de rouwperiode van de thuisblijvers, voor de initiatie van de kinderen, voor de bevestiging van de huwelijken, voor de erkenning van de band tussen de doden en de onthoofden en tenslotte voor de huldiging van de top-snellers als de oude Zonnen.

Dit geeft de indruk dat het aantal 'koppen' per generatie zeer groot moet zijn geweest, maar uit de beschrijving hieronder zal blijken dat niet voor ieder geval apart een 'kop' werd vereist maar dat snellers met een aantal 'koppen' op hun naam, optraden in de verschillende functies. Men heeft bovendien ook een woord om aan te duiden dat iemand die meeding terugkeerde zonder te hebben gesneld (*baba-amön*) en toch leider werd van een *imu*. Evenzo was bekend dat met name Tambim (*akiag-radé* van Képi) drie vrouwen bezat maar nooit had gesneld. De Awyu stam waarheen men uittrok leefde in die tijd in kleine nederzettingen (\pm 70 mensen), waarvan een deel kon vluchten en een ander deel zich verdedigde en aanvallers doodde, met het gevolg dat de Yahray wegtrokken. Het regelmatig optreden van de Yahray riep echter wel een terreur op bij deze omwonende stammen, maar het totaal van het aantal slachtoffers - al heeft men vastgesteld dat de tochten tot aan Tanahmerah gingen - moet niet worden overdreven.

Een meer algemene indruk van een 'sneltocht' is te ontleen aan de verhalen over de tochten naar Togompatu en Yamuy.

Deze beide verhalen (Togompatu \pm 1935, Yamuy 1940) vertellen gebeurtenissen uit de tijd dat de Yahray reeds het bestaan en het eerste optreden van de 'Blanken' hadden leren kennen. Men weet al van politie, men kent al goeroes (de eerste Molukse onderwijzers, elders reeds in functie), maar de twee verhalen geven het gebeuren ter plaatse nog weer 'als vanouds'. Er is van een pacificatie door Bestuur en Missie nog geen sprake (cf. deel II).

Togompatu

Verschueren vertelt²:

Bij een praatje 's avonds (te Képi), waarbij tegen alle gewoonten in ook Yaro zeer op dreef was en waarbij ook Yaanda, de leider van Dagimon aanwezig was, vertelde Yaro het volgende. De Yahray bezaten vroeger een soort bufferstaat in enkele Awyu groepen, die aan de overzijde van de Mappirivier woonden. De relatie bestond hierin:

- De Yahray werden door deze groepen geholpen om de onvindbare paadjes te ontdekken, waarlangs men bij de echte snelgebieden kon komen (namelijk het Ederahgebied).
- Elk van dergelijke hulpverleningen werd door de Yahray betaald, terwijl daar gewoonlijk een feest aan te pas kwam, dat samen met de Awyu gevierd werd en in flink eten bestond.
- Wanneer deze Awyu groepen zelf werden aangevallen, hadden zij het recht om de hulp van de Yahray in te roepen. Vaak werden hoofden van zulke Awyu groepen naar het Yahray gebied meegenomen om er eens een kijkje te nemen.

De basis van deze relatie berustte op een kop. Wanneer men eenmaal van de goede verstandhouding van een bepaalde groep overtuigd was, werd de schedel van een Yahray aanvoerder met veel gedoe aan de Awyu groep overgedaan. Dat gebeurde onmiddellijk nadat de schedel van de dodenstelling was afgehaald. Men bracht nu deze schedel (waaraan ook de onderkaak nog bevestigd was) naar de Awyu groep en vertelde de Awyu kort en bondig:

"Bewaar deze kop goed en geef hem een ereplaats. Zou er iets met de kop gebeuren, zoudt gij hem kwijt raken of kapot maken, dan zal het met jullie eveneens afgelopen zijn, en hebt gij moeilijkheden, dan hebt ge ons maar te roepen en we komen meteen." Toen de Yahray door het optreden van het Nederlandse gezag inzagen dat de verre sneltochten tot het verleden gingen behoren, hebben zij hun bondgenoten (de bufferstaten) aangepakt. En zo is het ook gekomen tot de grote aanval op de Awyu groep aan de Pasuwérvier, die zich te Togompatu gevestigd had.

Yaëndé vertelt:

De aanvoerders van Gandaymu zeiden: "Yaëndé en Yaro moeten komen, wij gaan met vrouwen en kinderen op sneltocht naar Togompatu, daar zullen wij tezamen komen. Takéag (van Rayamön) vaar jij naar Képi, spreek tot hen, opdat zij zullen komen." Zij maakten palmboombladnerven gereed om de dagen af te tellen tot aan de dag van de samenkomst.

Te Képi keken de mannen vanuit het mannenhuis de weg op. Zij zeiden: "Dat is Takéag; hij komt naar ons toe." Takéag kwam en haastte zich naar het mannenhuis. Ik vroeg hem: "Oudere broer, waar kom je voor?" Hij zei: "Ik ben gekomen om je in de prauw te laten stappen, jij en Yaro, jullie moeten komen." Hij legde de bladnerven neer en zei: "Jij, Yaro en Kabai moeten komen met de vrouwen; de jongelui moeten jullie volgen." Daarop wees ik de mannen aan. Zij zeiden: "Nee, wij gaan niet mee; de politie zou ons grijpen." De jongen, Yapoméné, beefde van koorts. Met mij vertrokken Nakirogoy, Tagao en ook Yapoméné, zo ziek als hij was. Ik zei hem: "Blijf thuis, de ziekte heeft je te pakken." Hij trok zich van zijn ziekte niets aan en zei: "Die ziekte wordt ginds wel beter." De anderen begaven zich naar Yaro te Gayopa bij Képi en zeiden: "Yaro, ga mee op sneltocht tezamen met de mensen van Rayamön, tezamen met de Unimu, de Yanogoymu, de Gako." De mensen van Gadöm, Wanggaté, Kogo, Enem, gaan ook, die komen met de prauw, via de Miwamön de Pasuwé op. Ik ging naar Kabombapé en ontmoette daar de aanvoerder Gaiberot. Ik zei: "Hier heb je mijn kind en mijn draagzaak met ijzerwaar, ik ga op weg met alleen de kleinste kinderen die door mijn vrouwen gedragen worden. De grotere kinderen zouden zelf moeten lopen, maar zo ver lopen kunnen zij nog niet." Ik gaf de draagzak en de kinderen Ngètay en Yapagaitéamu aan Gaiberot over. Ik zei tot hen: "Jullie zijn nog niet groot genoeg, blijf thuis." Ik vertrok met de mijnen. Toen wij dichtbij de Kunderivier waren gekomen, kwamen de mensen van Rayamön al zingend naar mij toe. Ndaméup had echter gezegd: "Werpt niet met speren of met schilden. De kinderen zijn nog klein." Yomegaé en Uteir, mijn vrouwen, en Yakedon en Dogado, mijn kinderen, waren door mij meegenomen.

De volgende morgen gingen de mensen van Rayamön sagolarven, vis en palmboomspruiten halen; zij gingen ook op jacht met de honden. Zij doodden een varken. Ik zei: "Morgen vertrekken we, anders blijven wij teveel nachten over." Toen zij op het punt stonden te vertrekken, kwam haastig de aanvoerder van de Gandaymu, Béréka, aan. Hij vertelde van de voorgenomen tocht naar Togompatu. Hij steeg in de prauw bij mij. Hij at sago en vis in de prauw die Uteir hem gaf. Daarop zei Béréka: "Yaëndé, komen jullie achterop. Ik zal vlug vooruit gaan om het bericht van je komst aan de mensen in het dorp mee te delen."

Hij ging snel vooruit. Béréka bracht het bericht en zei: "Yaëndé is met zijn vrouwen gekomen, laten de vrouwen vlug groente uit het moeras en palmboomspruiten gaan halen." Mannen en vrouwen gingen er snel opuit. Ik en de mijnen kwamen te Ndogayapé aan. Er waren veel mensen. De aanvoerder zei: Gaat hen niet zingend tegemoet. Zij zijn niet met velen gekomen; Yaëndé is er met zijn vrouwen en zijn kleine kinderen die nog borstvoeding nodig hebben. Gaat hen niet tegemoet. Zij wezen mij een verblijf aan: "Dat is jullie verblijf, tezamen met Ndaméup en Takéag." Zij gaven hen palmboomspruiten om te eten, zij brachten er hele stapels van. Wij overnachtten er verscheidene malen. De Waymu gingen vissen in de oude nederzetting Piay. Zij gaven vis. Yapi kwam aan met een varken. Hij gaf één voorpoot aan mij, één voorpoot aan Yaro, één achterpoot aan Nakirogoy, één achterpoot aan Takéag. Het vlees was voor de mannen in het mannenhuis, de ene helft voor de mannen van Rayamön, de andere helft voor de Gandaymu. De Waymu braken het eerst op. Op hen volgden de Kandaymu, de Kanému, de mensen van Rayamön en Képi. Wij trokken op. Als wij rust namen, spreidde men bladeren uit voor mij, terwille van mijn kinderen. Zij vonden de plaats: "Hier hebben wij de man Yagagaé gedood." De speren stonden in de grond gestoken. Wij liepen er voorbij, staken de bovenloop van de rivier de Obagam over en liepen omhoog naar de heuveltop Koër. Wij bereikten deze, daalden af en maakten een bivak op de vlakte.

Het werd stil. De mannen zeiden tot de vrouwen: "Hakt geen hout, hakt geen palmhout." Toen werd het bericht aan de aanvoerder Yagayn doorgegeven tot aan het voorste bivak: "De vrouwen van Yaro en Yaëndé zijn moe van het lange staan." Yagayn spreidde daarop als eerste bladeren uit en ging als eerste zitten. Daarop stond hij weer op en zei: "Laten zij bladeren uitspreiden en gaan zitten." De vrouwen gingen zitten. Men vroeg om brandhout. Het werd doorgegeven aan Yagayn. Als eerste nam Yagayn brandhout. Hij ging naar een boom, velde deze, kapte er de takken af. Hij zei: "Kapt hout voor de bivakken." Zij velden bomen. Yagayn zei: "Luister." Hij begroef als eerste krachtige kruiden ter plaatse. Men zei: "Hij heeft de kruiden begraven, steek de palen in de grond." Men richtte de huizen op en maakte deze klaar.

De matten werden uitgespreid. De Waymu vrouwen maakten een lang huis. Ik en Takéag trokken tezamen een huis op. Toen de vrouwen het huis hadden afgemaakt, gingen zij bladeren halen. Daarmee dekten zij het huis. Men velde sagobomen. De volgende dag bleef ik thuis bij mijn vrouwen. Men zei: "Jij hoeft geen sago te gaan kloppen; de vrouwen van de Yanogoymu geven het je cadeau." Zij kwamen terug van het sago kloppen en gaven mij sago. De Waymu gaven sagospruiten, sagolarven en vlees van een kangoeroe. Takéag keerde terug en zei: "Hier heb je sago." Ik antwoordde: "Ik heb sago in overvloed; het hoeft werkelijk niet; gebruik de sago zelf." De vrouwen van Rayamön brachten mij sago. Béréka bracht mij sago; zijn vrouw bracht een grote bol sago; Yagayn bracht sago in een sagomat. Omdat er zoveel sago was, verdeelden Yomegaé en Uteir de sago onder de vrouwen van Rayamön en Gandaymu.

Men gaf de raad: "Als er mensen van Togompatu naar hier komen, werp niet snel een

speer naar hen, laten zij gerust komen." Ik zei: "Ik zal er snel wel een te pakken krijgen." Wij verbleven al lang ter plaatse, toen wij op Togompatu af gingen om te snellen. Oakupay, Muyonggé en Baganu, van Muin, gingen naar hun ouders in het sagoareaal van Togompatu. Zij waren vroeger als kinderen uit Togompatu gestolen. De mensen van Togompatu gaven vlees aan hun kinderen. Zij, de drie mannen, vertelden: "Wij komen sago vragen aan onze oudelui, wij zijn niet gekomen om te snellen." Zij logen het. Zij bleven lang ter plaatse. Men zei: "Laat iemand naar Képi gaan, naar Emeté, Toba en Dagimon en hen zeggen: laten er toch mensen komen om mee op sneltocht te gaan." Terug in Képi wees ik verschillende mannen aan om mij te volgen. Zij gingen niet mee. Men zei: "Wij hebben bericht gekregen dat er binnenkort een onderwijzer zal komen. Yaëndé, wij blijven." Ik ging naar Emeté en sprak aldaar. Twee mannen van Emeté, Yakind en Gobai, gingen mee. Ik ging terug naar Kunda. Ik zei: "Komt, laten we verder gaan tot Ngoröp, daar zullen we overnachten." Zij zeiden: "Neen, wij willen hier in Kunda overnachten." De vrouwen gingen op visvangst, zij brachten hun draagzakken vol kleine vis mee naar huis. De volgende morgen vroeg braken wij op; wij kwamen te Kigao; te voet gingen wij naar Koèr, langs Ndogayapé en Ngoröp. Wij gingen naar het mannenhuis. Ik zei: Twee mannen van Emeté zijn mij gevolgd, anderen zijn er niet. Weer zei men: "Roept eerst de mensen van Képi." De leiders van Képi zeiden: "Neen, de mannen ginds willen beslist niet. Zij willen een goeroe. Wij alleen zullen naar Togompatu gaan."

Daarop kwamen de aanvoerders bijeen en zij werden het eens om tot de aanval over te gaan. Toen dit bericht de andere bivakken bereikte, sloeg men aan het dansen. Men zei: "Morgen moet gij eerst de koppen van sagolarven verpletteren." Een nacht ging voorbij. De volgende dag voeren mensen uit om sagolarven te halen. Zij haalden deze uit de boom, legden ze op een aanhechtstuk en brachten ze naar het mannenhuis. Yagayn zei: "Aanvoerders van Képi, komt." Als eerste greep Yagayn een sagolarf bij de hals en verpletterde de kop. Daarop verpletterden de aanvoerders de koppen van sagowormen. Mannen en vrouwen gingen nu naar de sagogronden en aten sagolarven; ook de aanvoerders gingen met hun vrouwen de sagolarven uit de bomen halen. Men kwam met de larven snel naar huis. De jongemannen stootten een gebrul uit. De Waymu stapelden sagolarven op voor mij, de Yanogoymu eveneens. Zij brachten deze naar mijn mannenhuis. Ik verdeelde ze over de andere bivakken. Men zei: "Morgen doen wij een aanval op het dorp Togompatu zelf. Eet vandaag de sagolarven tot de laatste op, laat er geen enkele overblijven, opdat er niemand gedood worde."

Men maakte een brug over de Togompaturivier. De volgende morgen rukten wij op naar Togompatu, naar de plaats waar de klappers staan. Wij gingen de rivier over en sloegen er een bivak op. De mannen van Waypagari kwamen langs een andere weg. Yagaibéké zei: "Laat Waypagari voorop gaan." De Waypagari passeerden. Yagayn kapte als eerste het hout voor de bivakken; hij stak de kruiden in de grond. De rook begon op te stijgen; men ontstak de vuren. De aanvoerder zei: "Jullie moeten in de andere bivakken nog geen vuur ontsteken; hakt hout voor de bivakken, hakt het hout in de naaste omgeving goed weg, opdat de mensen van Togompatu niet dichtbij zouden kunnen komen en man of vrouw zouden kunnen pijlen."

Daarop ging Yagayn bladeren halen voor de dakbedekking. Daarop gaf hij bevel dat mannen en vrouwen bladeren moesten gaan halen voor de daken. Zij gingen sago-spruiten halen en brachten tevens de bladeren mee voor de dakbedekking. Sommigen bouwden aan de bivakken, anderen aan de brug. Sommigen werkten aan de dakbedekking. De mannen haalden de daksparren, de vrouwen naaiden de dakbedekking. Uteir naaide niet, Bayagatu naaide. Zij

stapelden de dakbedekking op. Zij legden deze er snel op en maakten de bivakken af. Wij voltooiden ook het mannenhuis. Ik, Yaro, Ndaméup, Takéag, Kapo, Nakirogoy, Gagab, Garaynamu hadden tezamen één huis voor onze vrouwen. Wij maakten een hoge omheining opdat niet iemand van Togompatu de huizen zou beschieten. Men spreidde bladeren uit in de bivakken. Men zei: "Laat Yagayn brandhout hakken." Yagayn hakte als eerste brandhout. Mannen en vrouwen gingen daarop brandhout hakken. Daarna plukten zij de vruchten, zij plukten ook klappers. De mannen betrokken de wacht, de vrouwen keerden naar huis terug met hun draagzakken vol klappers.

Men zei tegen de mannen die als kinderen van Togompatu waren verkregen: "Zegt tot jullie ouders dat wij gekomen zijn om vrede te sluiten en dat zij een kind moeten geven aan de Képiërs, een ander aan de Unimu, een aan de Gako, een aan de Waymu, een aan de Gandaymu, een aan de mensen van Rayamön, een aan die van Muin.

Zegt, dat wij kinderen willen hebben. Als zij ons kinderen geven, zullen wij terugkeren naar ons eigen gebied; vertel dit aan jullie ouders."

De mannen gingen naar Togompatu en zeiden: "Ouders, wij zijn gekomen om te overnachten, gaat gij sago kloppen." De volgende morgen gingen zij sago kloppen, zij wrongen de sago uit. Oakupay en de zijnen vertelden aan hun ouders: "Ouders, zij zijn gekomen om kinderen te krijgen; geef kinderen aan hen." De mensen van Togompatu zeiden: "Zij moesten juist aan ons betalen, daar zij vroeger jullie al gekregen hebben." Daarop keerden de mannen terug, zij hadden vlees meegekregen en ook sagolarven. Oakupai en de zijnen zeiden: "Onze ouders hebben gezegd: wij zullen geen kinderen afstaan, wij hebben er geen, zij moesten eerder ons kinderen geven, daar wij vroeger jullie hebben afgestaan."

Van achter Togompatu kwamen de Wanggaymu van Enem op bezoek bij de Gako in het mannenhuis. Zij zeiden: "Vandaag overdag moeten jullie het dorp aanvallen. Eén van hen vertelde: "Mijn voorouders kwamen van Képi, ik wil de Képiërs een bezoek brengen." Hij heette Yanggebuagai. Hij ging naar hen op zoek. Hij kwam bij de oude lieden en zei: "Waar zijn de mannen van Képi?" Wij stonden op: "Dat zijn wij hier met tweeën, anderen zijn er niet." De mannen van Kogo, de Borému, de Banièmu, de mannen van Enem kwamen ook naar dit bivak. Zij zeiden: "Komen jullie vannacht naar Togompatu? Wij komen er ook." Yanggebuagai sprak met de mannen van Képi, die om zo te zeggen zijn ouders waren. De mannen van Kogo zeiden tot de mannen van Képi: "Ons konden jullie wel aan, maar Togompatu zouden jullie dat veroveren? Jullie moeten niet bang zijn. Jullie mannen van Rayamön bent bangeriken, jullie zullen door de mensen van Togompatu achterovergebogen worden, alsof jullie riethalmen waren."

Toen het donker geworden was, begon men te dansen. De aanvoerder van Rayamön gaf de raadgeving: "Zonen, als iemand een speer in het lijf heeft gekregen, moet gij die bij hem afbreken. Zij hebben van ons gezegd: jullie zijn bangeriken. De vrouwen zullen als weduwen naar huis keren, omdat Togompatu hun mannen zal hebben gedood." Zij dansten. De aanvoerders zeiden: "Wij staan in voor het welslagen van de aanval." Ponaki kwam aan en zei: "Hier ben ik." Hij ging op het verhoog staan dat men had opgetrokken. De mannen stroomden tezamen; zij keken naar hem op; hij stak een redevoering af; zij luisterden, alle dorpen waren er, een grote menigte. Hij zei: "Zonen, ik heb overal op mensen gejaagd, al werd ik gestoken met een speer, al kreeg ik een pijlschot, met de speer in het vlees ging ik op hen af. Als iemand van ons gedood wordt, dan moet gij de mensen van Togompatu afmaken tot de laatste man."

Hij vroeg aan de leiders: "Zonen, zullen wij vannacht optrekken?" Ik zei: "Vader, laat de zon aan de hemel staan, wij willen snellen, in het donker ontsnappen ons teveel mensen als zij al geraakt zijn. Laat hun aanvoerders op visvangst gegaan zijn of op ander eten uit. Overdag moeten wij hen uit hun dorp jagen." Ponaki zei: "Goed, ik heb vertrouwen in jullie." Hij wierp zijn schild naar de mannen; hij stond te trillen op zijn benen van de kruiden die hij had gegeten. De vrouwen dansten en riepen: "Je moeder, je moeder, je moeder." Zo deden de vrouwen van alle dorpen. Vervolgens keerden sommigen terug om sagolarven te gaan halen. Sommige mannen hielden de wacht opdat de vrouwen bij het ophalen van de sagolarven geen speer in het lijf zouden krijgen. Zij keerden met de sagolarven terug. De volgende dag bakten de vrouwen sago voor de mannen; zij zongen en dansten en de mannen bliezen op de snelhoorns. De mensen van Togompatu hoorden het. Daarop smeerden de mannen elkaar witte klei op de rug en allen staken de witte palmboomspruiten in de arm- en beenbanden en in het hoofdhaar als een kuif van de papegaai. Allen smeerden zich in met rode aarde en deden hun versierselen aan. Daarop werd de slagorde bepaald. "Wie houdt het midden?" De Yanogoymu zeiden: "Wij". "Wie vormt de achterhoede?" "Wij, Pagari." "Wie de flanken?" "Rayamön en Képi de ene zijde, de Waymu de andere." Wij rukten op, wij begonnen naderbij te komen. Ik hoorde dat de mensen van Togompatu op de snelhoorn bliezen. Yaro beefde over zijn hele lijf van de kruiden die hij had gegeten. Wij zagen een man in de sagomoerassen. Yaro zei tegen mij: "Jongere broer, ik sla hem neer". Ik zei: "Niet doen, het is maar een man alleen, de vrouwen hebben gehoord dat wij gezegd hebben dat wij tegen het hele dorp zouden optrekken. Laten we het hele dorp aanvallen."

De man van Togompatu schrok omdat er beweging kwam in de grond. Hij keek naar het water, hij keek naar de sago, hij zag de bladeren bewegen, bij de voorste mannen kraakten sago-bladeren. Daarop vluchtte de man van Togompatu vol schrik. Hij stiet een gebrul uit, hij rende naar Togompatu.

Wij trokken op onder het uitstoten van gebrul. De mannen van Togompatu hoorden het. Met de speer in de hand stonden zij klaar in hun dorp. Zij hadden hun versierselen aan. De mannen begonnen over en weer elkaar met speren te bestoken. Snel kreeg Bakorogoi een man van Togompatu te pakken; hij stak hem. Daarop stak Yaro de man. Vervolgens stak de aanvoerder van de Yanogoymu, Yaragaé, een vrouw; hij doodde haar. Deze mannen waren snel in de gelegenheid geweest te doden. Vrouwen, mannen, kinderen werden door de aanvoerders gedood. Yapoméné doodde een knappe vrouw, haar kind ontsnapte vol angst, omdat Yapoméné geen speer meer bij zich had. Zij zei tot Yapoméné: "Laat mij je vrouw worden." Hij zei: "Ik ben nog veel te jong om te trouwen, ik wil je doden." Daarop stak hij haar neer. Hijzelf sneed haar het hoofd af. Toen er mannen van Muin naderbij kwamen had hij eerst gezegd: "Schoonbroer, snijd haar het hoofd af." Deze had gezegd: "Schoonbroer, snijd haar zelf het hoofd af." Hijzelf sneed het af. Snel sneed hij de spieren door; hij rukte het af. Ik stak een man met mijn speer, de man stierf. De man die Yaro en de zijnen snelde, heette Téné. Met de koppen keerden wij weerom. Wij waren zelf bang geworden, want de speren waren op.

De mannen van Kogo hoorden het gehuil en kregen de schrik te pakken; zij trokken zich terug en vluchtten tegelijk met de mensen van Togompatu. Alleen Yonggé, die van afkomst een Waymu was, kwam naar de mensen van Masin en zei: "Vaders, de mannen van Kogo hebben de schrik te pakken." De mensen van Masin vroegen hem: "Hebben de mannen van Kogo mensen van Togompatu gedood?" Hij antwoordde: "Nee, zij zijn er vandoor gegaan bij het horen van jullie krijsgehuil". Ik was bij de mensen van Kogo, ik ben van daar gekomen."

Wij keerden terug met de koppen. De vrouwen vouwden de matten op. Wij lieten Moma achter, hij werd vermist. De vrouwen weenden om hem. Van daar kwamen wij te Ngao-uri; wij rookten de koppen boven een vuurtje. Wij sneden de onderkaak los en braken die af. De vrouwen huilden, zij zeiden: "Het wordt donker." De mannen zeiden: "Vrouwen, bewaken jullie de koppen, wij zullen op zoek gaan naar Moma." Zij stonden op, ze kwamen het mannenhuis uit, zij keken de weg op: daar was hij, Moma. Hij zei: "Zij hebben mij niet gedood; ik had bijna een paar vrouwen gedood, daardoor ben ik achterop geraakt." Men danste en zong; sommigen gingen sagolarven halen, anderen rookten de koppen. Men haalde de sagolarven, men at ervan. Yaragaé vertrok het eerste naar Ndogayapé, hij zei: "Breng de koppen maar achterop." Daar 's nachts brandde mijn kind, Yakedon, zich aan het vuur, aan haar arm, haar zijde en haar kaak. De schimmen der gesneuvelden spraken tot haar in een droom: zij stond op in haar slaap en ging bij het vuur liggen. Toen brandde zij zichzelf aan het vuur. De vrouwen spraken woorden over haar uit, terwijl zij haar met as van een schaamschort bestreken. De huid zette op; de huid van de arm sprong open.

De mensen in het bivak dansten de hele nacht door tot de ochtendvogel begon te fluiten. De grote blokken sago verdeelde men over de vrouwen. Zij droegen allen maar een klein gedeelte. De mannen bonden de speren bij elkaar. De aanvoerders stonden het eerst op. Ik zei: "Ik zal voorop lopen." De mannen zeiden: "Best, loop jij voorop." Ik gaf het kind Yakedon over aan Mogoëk; Yagaépogoy droeg het. Onderweg overnachtten wij eenmaal. Ik zei tot Yaro en Nakirogoy: "Komen jullie achterop met de koppen, ik ga voorop." Ndogayapé passeerden wij, Ngoröp passeerden wij. Te Gao gingen wij in de prauw; wij aten er, we gooiden het water uit de prauw; wij legden er de versierselen in. Ik zei: "Nakirogoy, leg de koppen achterin de prauw; de vrouwen moeten voorin staan." De mensen van Rayamön bliezen op de snelhoorn. Wij voeren langs Rayamön, de Poré, langs Muin. Bij de Poré blies ik op de snelhoorn. De mensen van Muin hoorden het en zeiden: "De aanvoerders zijn teruggekeerd." Bij de Wakérivier blies ik op de hoorn. Ik zei: "Yaro, laten Yakind en Gobai bij jou in de prauw stappen; geef jij je snelhoorn aan Gobai opdat hij op weg naar Emeté daarop zal kunnen blazen." Toen wij langs de monding van de Emeté rivier voeren, blies ik op de hoorn. De mensen op Bandaberok en die op Ténemogon zeiden: "Waar komt dat geluid van de snelhoorn vandaan?" Bij het riviertje Woöki blies ik weer op de hoorn. Zij zeiden: "Daar zijn ze. De aanvoerders zijn gekomen." Nakirogoy deed zijn versiering aan; hij deed zijn kasuarisstaart aan. Yapoméné deed een kasuarisstaart aan. Ik zette de rode vogel 'mborön' op mijn voorhoofd.

De vrouwen zetten de dans in. Dichtbij Ténemogon gekomen, kwamen vrouwen van de aanvoerders naar hen toe: zij vroegen: "Wie heeft er gedood?" Wij antwoordden: "Yapoméné heeft gedood; Yaëndé doodde, maar de kop kreeg hij niet; Yaro en Nakirogoy doodden tezamen een man. Yapoméné doodde alléén een vrouw. De kop van de vrouw ligt hier in de prauw." De vrouwen roeiden terug naar het dorp en zeiden: "Yapoméné heeft een vrouw gedood; de kop is er." De vrouwen zongen en dansten, zij huilden van opwinding over Yapoméné: "Zulk een kleine jongen . . ." Yapoméné nam de kop en hing deze op, middenin het mannenhuis te Ténemogon. De vrouwen omringden hem met zang en dans.

Volgens Yaëndé zag de lijst van de gesneuvelden er als volgt uit:⁷

Képi: Yaëndé doodde een man, maar deze stierf pas aan zijn verwondingen nadat hij zich had weten te verbergen. Hij werd door Yaëndé niet teruggevonden. Yaro en Nakirogoy doodden

tezamen de man Téné. Yapomené doodde de vrouw van de aanvoerder van Togompatu, Mbakao.

Emeté: Gobai doodde een klein kind. Magai doodde een vrouw en haar kind, een jongen. Magayo doodde een vrouw en haar kind. Erum doodde een jonge vrouw.

Muin: Bépuk doodde een vrouw. Tagaé doodde een meisje. Moma doodde een vrouw.

Piay (Waymu): Yagayn doodde twee mensen.

Gandaymu: Béréka doodde twee mensen. Yapi doodde twee mensen. Enggap doodde een mens. Magan doodde een mens. Kopopaé doodde twee mensen. Tami doodde een mens.

Opvallend bij de massale aanval op Togompatu zijn de voorzorgsmaatregelen, zelfs de angst voor het verweer van Togompatu. Een sneltocht was niet zonder gevaar voor de aanvallers zelf, er was moed voor nodig. Yaëndé zelf moet ondervinden dat de schimmen van de slachtoffers nog wraak namen op zijn kind. Kruiden moeten deze moed versterken, het verpletteren van de koppen van sagolarven, het opeten tot de laatste, moet voorkomen dat er iemand van henzelf wordt gedood. Natuurkrachten worden ingeschakeld, maar evengoed worden de vroeger bij de vijand gestolen kinderen erop uitgestuurd om de vijand gerust te stellen dat de komst van de vele mannen niets met een sneltocht te maken heeft, maar enkel met het verlangen kinderen te ruilen. Yaëndé zegt dan zelf: 'Zij logen het'. Ook de spanning tussen de Oba en de Miwamön, van oudsher vijanden, wordt vermeld. Het verwijt bangeriken te zijn wordt de aansporing te laten zien dat het verwijt onterecht was. Ook de vrouwen eisen moed van de mannen 'denk aan je moeders'.

De vraag of hen de vlucht van de Miwamön later vaak werd verweten, kreeg als antwoord dat de schande zelf hun straf was.

Yamuy

De eerste onderwijzers vertellen⁸:

In 1936 openden de Nederlandse militairen een post aan de samenvloeiing van de Kawarga en de Digul, op de plaats die Tamao heet. Men sprak kortweg over Mappi-post. Mensen uit de Obanederzettingen gingen daarlangs, omdat zij gehoord hadden dat er te Oap (Yodom) een onderwijzer was gekomen, namelijk P. Kadmaerubun. Zij wilden hun kinderen daar op school doen. De militairen hadden echter orders geen mensen van de Obarivier voorbij te laten varen, aangezien men bang was voor spionnen uit het Obagebied, die via Tamao en Oap op zoek zouden gaan naar de ligging van de nederzettingen in het Awyugebied, ter voorbereiding van een sneltocht. Deze mensen werden daarom teruggestuurd. Later hoorden de Obamensen dat te Korombuwag bij Mappi-post zelf een school werd geopend. Zij kwamen daar naartoe. Onderweg echter lagen de mannen van Yamuy aan de monding van de Aetrivier gered. Zij overvielen deze Korombuwag reizigers en doodden drie van hen. Onder hen was ook de man Bendé, die vroeger te Toba geadopteerd was geweest, maar eigenlijk afkomstig was van Ragagaé, een nederzetting aan de Maburrivier in het district van de Nambéomön. De mensen van Toba zelf namen geen wraak.

In november echter nam Ragagaé het initiatief tot een overval op Yamuy. Zij riepen de mensen van Monana aan de Maburrivier, groepen uit het stroomgebied aan de Bapayrivier, de inwoners van de dorpen Yatan, Mandaw, Katan en Yodom (Oap) om mee te doen.

Hieraan was een scheldpartij voorafgegaan tussen de aanvoerder Yapu van Ragagaé en zijn vrouw. Toen deze klappen kreeg, verweet zij haar man: "Jullie bent als oude sagolarven, die niet

uitgehaald, tenslotte door de varkens worden opgevreten.” Dit felle verwijt betekende: er is een oude zaak en die laten jullie er maar bij zitten en er wordt geen wraak genomen. Toen herinnerde men zich dat dit verwijt op het geval Bendé sloeg, die door de mensen van Yamuy was gedood. Kort daarop gingen mannen van Ragagaé met een krokodillenjager op krokodillenjacht naar de Mappirivier en daar ontmoetten zij de aanvoerder van Yamuy, Daké genaamd. De mannen van Ragagaé wilden hem te lijf gaan, maar de krokodillenjager, die hen in dienst had, kwam tussenbeide en voorkwam de overval. Eenmaal terug in Ragagaé besloten de mannen, zonder inmenging van derden te dulden, zelf hun haren terug te halen. Zij zeiden: “Laat ons onze beenderen terughalen, *Ya rogobagayn*.”

Zij gaven daarop bericht aan de aanvoerder Daké van Yamuy dat zij, de mannen van Ragagaé, graag kinderen van Yamuy wilden adopteren en daarvoor ijzerwaar wilden geven. Dit klonk heel aannemelijk, want Daké had zelf gezien dat mannen van Ragagaé met de vreemdeling op krokodillenjacht waren geweest en dus ijzerwaren hadden verdiend. Intussen riepen de aanvoerders van Ragagaé de genoemde nederzettingen op en gaven de waarschuwing niets te laten merken aan de enkele onderwijzers die reeds in sommige van die nederzettingen woonden. Men vertelde aan de onderwijzers alleen dat men erop uit ging om sago te kloppen en vis te vangen. Men telde op de vingers en zei: “De derde dag zijn we al terug.” Van Ragagaé, Yatan en Mandaw gingen alle mannen die weg konden, mee. Bij Monana gingen ook de mannen van elders mee. Van Yodom (Oap) kwam één prauw. De mannen van Ragagaé en Monana kwamen met hun prauwen samen in de monding van de Nambéomönrivier, terwijl die van Yatan, Mandaw en Yodom in de monding van de Obarivier bijeenkwamen. Men voer nu de Mappirivier op naar de plaats Tataambi. Ragagaé voer voorop en de andere bleven telkens zover om de bocht achter, dat van voren gezien telkens alleen de prauwen van Ragagaé zichtbaar waren. Niet ver van Tataambi ontmoetten de mannen van Ragagaé Daké, de aanvoerder van Yamuy. Dabayk en Genému, de hoofdaanvoerders van Ragagaé gingen met Daké op weg naar het dorp Yamuy. Genému zei nog tot zijn mensen van Ragagaé, dat hij als laatste achter de Yamuy mensen aan zou terugkeren, wanneer dezen onder leiding van Daké en Dabayk naar Tataambi zouden komen.

Deze aanvoerders sliepen die nacht tezamen aan de Mappirivier, dichtbij de doorsteek naar de Aetrivier, waaraan de nederzetting Yamuy lag. De volgende morgen bereikten zij Yamuy, waar Dabayk en Genému de mensen van Yamuy verzekerden dat de mensen van Ragagaé inderdaad naar Tataambi waren gekomen en de ijzerwaar bij zich hadden om kinderen van Yamuy te ruilen. Zij bleven die dag en de daarop volgende nacht daar. In die tussentijd hadden de bondgenoten van Ragagaé zich verscholen opgesteld aan de beide zijden van de doorsteek, waarlangs Yamuy naar Tataambi aan de Mappirivier zou gaan, waar Ragagaé openlijk op hen wachtte.

In de voormiddag van de tweede dag kwamen Daké en Dabayk met alle mannen en vrouwen via de doorsteek naar Tataambi. Achterop als laatste kwam Genému, die door het zingen van een Marind-zang het teken gaf dat de verscholen groepen naderbij konden komen en de omsingeling voltooiën. Ook stak Genému een vuur aan. Ook aan de zijanten van de doorsteek werden kleine vuurtjes ontstoken.⁹

Toen de mensen van Yamuy bij die van Ragagaé waren aangekomen, sloeg de zoon van Dabayk als eerste de aanvoerder van Yamuy, Daké, met een bijl dood. Daarop ging er een luid hoera op, afkomstig van de mannen aan de beide zijanten. De man Korogaé van Yamuy, die twee dagen tevoren met zijn aanvoerder Daké was meegekomen en bij de mensen van Ragagaé was gebleven, sprak: “Luister, dat is het hoera van mijn mensen.” Daarop zei de man Wawa van

Ragagaé: "Dat zou je wel willen" en onmiddellijk daarop sloeg hij Korogaé neer. De mensen van Yamuy beseften dat zij in de val zaten en probeerden overal heen te vluchten, maar aan alle zijden kwamen mannen achter hun schilden op hen af. Een man van Monana, Garebu, kreeg een pijlschot van iemand van Yamuy. Er volgde een enorme slachting.

Volgens de telling van de bestuursassistent Lebelauw moeten er ongeveer 300 gesneuvelden zijn gevallen. Met de afgesneden hoofden kwamen allen bijeen aan de monding van de doorsteek. Daar roosterden zij de koppen en aten de vleesdelen op. Iemand vertrok daarna snel om het bericht van de overval aan de nederzettingen te gaan vertellen. De mannen keerden naar huis terug en de rouwtekenen van mannen en vrouwen werden afgesneden. Kadmaerubun zag dit te Ragagaé voor het mannenhuis gebeuren.



Mannenhuis.

XVI De voorbereiding van een sneltocht

Verteld is reeds dat de man Gaymé toen de Zon op de heuvel Gayno de wapens had afgeworpen, met een speer mensen doodde van zijn eigen groep en dat de Zon sprak: 'Gij moogt het hoofd niet afsnijden bij mensen van je eigen groep.' Gaymé hief zelfs een kop omhoog en sprak: 'Zon, sterf ik omdat ik vlees van mijn eigen mensen heb gegeten?' De Zon sprak: 'Gij zult sterven en zij die zo handelen moeten allen sterven.'¹

Binnen de eigen leefgemeenschappen mag alleen worden gedood als wraakneming.

De *Raadgevingen* aan de vrouwen spoorden hen aan na thuiskomst snel het eten voor hun mannen klaar te maken, opdat dezen steeds sterk zouden zijn, omdat er altijd gevechten in het dorp zouden kunnen uitbreken.² Het zijn ook de vrouwen van Muin, toen hun mannen zich terugtrokken van het slagveld, die hen bespotten bang te zijn en aanspoorden Képi te bevechten.

De vrouwen voor wie de rouwtijd te lang duurde, hadden hun gezangen, zij konden sago of vis weigeren en zij hingen hun rok op in het mannenhuis om zo de mannen te verwijten dat zij niet op sneltocht gingen.³ Het was de vrouw van de aanvoerder Yapu van Ragagaté, die haar man eraan herinnerde dat Bendé door Yamuy gedood, nog niet was gewroken.⁴

Verteld is ook dat de jongens, eenmaal opgenomen in het mannenhuis, van nabij de gesprekken over de gevechten meemaakten, de wapens zagen gereedmaken, de zangen aanhoorden en onderling bij hun ruzies de wapens reeds benutten. Verteld is bovendien dat althans volgens berichten van onderwijzers in Kogo en Monana, jongens met hun pijltjes een vrouw of een kind beschoten.⁵

De jongemannen kregen de raad te luisteren naar de waarschuwing van de vrouwen. Al hadden zij bij de initiatie de dolk ontvangen, zij moesten wachten tot de leiders zelf hen de pijlen in handen gaven. De oudere broers moesten op de jongere letten. Een jonggetrouwde mocht zijn vrouw niet slaan vóórdat hij had gesneld en de kop aan de arm van zijn bruid had gehangen. De hulde aan Yapomené die te Togompatu zijn eerste slachtoffer maakte, tekende de sfeer waarin hij was opgegroeid.⁶

Bij de gevechten tussen de dorpen maakt de tijd geen verschil uit. Liggen de moerassen droog, dan zijn de wegen beter begaanbaar, liggen zij onder water, dan is de hoge rietbegroeiing te benutten voor een onverwachte overval. Bij een tocht naar de Digul en binnen de bossen van het Awyu gebied, kunnen beide tijden eigen voordelen bieden. Bepalend voor de tijd is de vredessluiting tussen de dorpen - de bevriende en de vijandige - want dat brengt de leiders bijeen om afspraken te maken omtrent een gezamenlijke sneltocht.⁷

Het bewijs dat de beslissing is genomen, is de groeiende aandacht voor zang en dans. Het trommen vult de dagen. De deelnemende groepen gaan 'oorlogsprouwen' aanmaken, groter dan de gewone gezinsprouwen. Men verhuist ervoor naar een bosrijk gebied. Zijn deze klaar en naar de nederzetting gebracht, dan volgt het prauwenfeest.

De bijl gaf de Yahray de mogelijkheid betere prauwen te maken. In het verhaal van Ayré⁸ wordt verteld:

Hij hakte een prauw voor de familie van zijn vrouw. Zij trokken de prauw het bos uit en het water in en bij het dorp gekomen trokken zij de prauw op het droge. Daar werkte hij de prauw af. Eerst hakte hij de onderkant op dikte, daarna werkte hij de binnenzijde van de prauw af. De mensen van het dorp stonden erbij te kijken en zeiden: "Wij dachten: wat wil hij nou eigenlijk, het is niet duidelijk, maar nu begrijpen wij het." Zij hakten nu zelf prauwen. De bovenzijde van de boom hakten zij weg, de gleuf van voor tot achter hakten de schoonbroers; het hout aan de buitenzijde van de spits toelopende achterkant hakte hij weg. Zij maakten een pad klaar, trokken de prauwen naar het water en legden ze op de prauwenplaats op het droge. De volgende dag werkten zij de prauwen verder af en schreeuwden het uit: "Vroeger gebruikten wij vloten, wij gebruikten vaartuigen gemaakt van schors van de sagoboom of andere bomen, nu heeft hij ons iets nieuws geleerd."

De gasten, dat wil zeggen verwanten uit bevriende nederzettingen worden uitgenodigd. Vlees, sago, kokosnoten worden verzameld.

De gasten, die hun versieringen hebben aangedaan komen aanroeien, staande in hun prauwen en trommend, terwijl hun prauwen zo dicht mogelijk naast elkaar liggen: het is net of er een drijvend eiland komt aandrijven. Aan de oever staan de gastheren eveneens kleurig en vervaarlijk opgesierd te wachten.

Deze inkomst geschiedt tegen de avond; de zon verlicht met haar zwakke stralen de gouden glans van de paradijsvogels, die op hun hoofden meedeinen. Enkele vrouwen, die de beste danseressen zijn, staan al in hun kleine prauwtjes een eindje van de kant te wiegen en te draaien, zodat hun evenwichtskunst en hun sierlijke bewegingen de toeschouwers met vreugde vervullen. Bij de aankomst is het altijd een kritisch moment, wanneer gasten en gastheren elkaar zo dicht genaderd zijn dat ze elkaar niet meer kunnen ontlopen. Als een van de partijen dan een aanval of uitval zou doen, is er niemand die zou kunnen vluchten. De gastheren werpen reeds voordat de gasten aan land stappen, rijpe klappernoten of sagobladnerven waaraan sago-larven zijn gebonden, naar hen toe, als bewijs van sympathie. Een kwaadwillende zou van deze gewoonte gebruik kunnen maken om een pijl af te schieten of een speer te werpen. Als dit gebeurt, zou er onmiddellijk een gevecht ontstaan

en in plaats van een feest zou het een bloedbad worden. Gaat alles goed, dan komen de aanvoerders op elkaar toe, omhelzen en kussen elkaar en noemen elkaar met de passende verwantschapstermen; daarop wijken de gastheren opzij en komen de gasten aan land. Zij schuiven dansend en trommend langs de gastheren, die zich achter hen aansluiten. Zo golft dan de hele dansende menigte, voorop de vrouwen van de gasten, dan de mannelijke gasten, dan de vrouwen van de gastheren en tenslotte de gastheren zelf, naar het uiteinde van de nederzetting en vandaar weer terug naar het beginpunt. Na enige tijd gaan de mannelijke gasten naar het mannenhuis van hun gastheer en de vrouwen naar het vrouwenhuis van hun familie. In de avond, als iedereen heeft gegeten, begint de dans opnieuw en duurt de hele nacht door. De gastheren en daartoe speciaal uitgenodigde gasten verdwijnen nog diezelfde avond naar de bivakken bij de sago-arealen om 's morgens vroeg onmiddellijk te kunnen beginnen met het uithalen van de rijpe sagolarven uit de bomen, die ongeveer twee maanden tevoren al voor dat doel zijn omgekapt. In de namiddag komen dan de gastheren, ook met de prauwen in slagorde, trommend en dansend naar de nederzetting teruggevaren en worden daar opgewacht door de gasten. Langzaam roeiend komen de prauwen naderbij, telkens enkele slagen met de roeispanten en dan heft de voorzanger weer een lied aan en iedereen tromt en zingt totdat het lied in een yell eindigt waarna de prauwen weer enkele slagen dichterbij de oever worden gebracht.

De volgende morgen zijn de gastheren nog koortsachtig bezig de laatste hand te leggen aan de

versiering van de nieuwe prauwen. Daarop worden de prauwen te water gelaten en roeien de makers, opgesierd en wel, het moeras in, terwijl ze allen hetzelfde ritme in het roeien aanhouden en dicht bij elkaar blijven. Er zijn ook kinderen in de prauwen en zij zitten tussen de benen van de roeiers. De gasten blijven aan de kant staan en bekijken kritisch hoe de prauwen in het water liggen. De mannen roeien de prauwen naar het midden van het moeras en daar vallen ze stil. De aanvoerder neemt een kokosnoot, verbrijzelt de harde bast en verdeelt het vruchtvlees onder de kinderen. Dan wendt de vloot van prauwen eerst de steven in de richting van een nederzetting waar kort tevoren groepsgenoten het leven hebben verloren, en eerst wanneer dat gedaan is, keren zij naar hun eigen nederzetting terug, waar de festiviteiten met zingen en dansen worden voortgezet, terwijl er de hele tijd door onder de gasten voedsel wordt rondgedeeld. Als het feest voorbij is, gaan de gasten sagolarven verzamelen en bieden die de gastheren als een tegengeschenk aan.

Bij de voorbereiding behoorde het maken van arm- en beenbanden. In de armbanden staken de mannen de dolk, in arm- en beenbanden lichtgeel- gekleurde jonge sagobladscheuten als opsiering. Deze banden werden na de sneltocht tijdens het feest gedragen en vrouwen konden hun vinger in die band steken als een uitnodiging tot een huwelijk later.

De informant Anton Neyagaé van Mandaw ontkende hardnekkig dat die armbanden dienden om uitnodigingen tot vrije omgang mogelijk te maken. De strenge moraal ten aanzien van het huwelijk, zoals hierboven besproken, kan geheim contact vóór het huwelijk wel door de vingers zien als het geen regeling bedreigt, maar overspel van gehuwden kan de doodstraf tot gevolg hebben.

Vanzelfsprekend werd begonnen met het aanmaken van nieuwe wapens: bogen, pijlen, schilden, speren, de zogenaamde snelhoorns en het 'draagmandje' (*kud*), dat aan een band over de schouder hing en waarop de gesnelde kop moest rusten.

Yaro geeft de motivatie aan, waar hij zegt⁶:

Kinderen, de schraag van het lijk staat te verrotten, gaat dus op sneltocht. Iemand moet naar de andere dorpen gaan, gaat naar Emeté, Toba, Dagimon. Vrouwen, blijft in het dorp, wij mannen gaan op sneltocht, gaat sago kloppen en blijft daarna standvastig in het dorp, luistert naar ons, later kunnen jullie vragen: wie heeft er gedood? Wij gaan omwille van het rotten van de lijkschraag, de rotan breekt.

De eerbied voor de doden, zeker voor hen die op de schragen liggen spreekt uit het begin van het verhaal van Yaro:

Als een man gestorven is, is er de vasten: van zijn klappers mag niet gegeten worden. Dit geldt ook voor mannen, vrouwen en kinderen. De leider zegt: "Mannen, vrouwen, kinderen, plukt geen klappers, laat dat."

Een man spitst zijn oren (en vraagt zich af) waarom hakt die man? Hakt hij brandhout? Hij kijkt het huis in, met een pijl in de hand. (De man in huis zegt:) "Het is brandhout, kijk maar, het is geen klapper, want ik heb schrik voor een pijl. Hakken van brandhout voor het vuur in huis mag." (De ander zegt:) "Het is vasten, brandhout mag ook niet gekapt worden in huis, in het bos wel."

Yaro vervolgt:

Wij hebben nog nieuwe prauwen, de schilden zijn reeds gekalkt, gaat naar de andere dorpen hetzelfde zeggen: "Eerst op sago uit, vlug, en als de sago verzameld is 'op sneltocht'!"

Gaat nu uit elkaar en zegt: 'Laat ons op sneltocht gaan.' (Hij zegt:) "Als het overmorgen licht geworden is, dalen we af naar Toba, van Toba naar Kabé, van Kabé de Obarivier af naar Menéamôr, van daar naar Korumbuwag, vervolgens naar Yodom en van Yodom tezamen met de mensen van Yodom naar de Ederah. Als we de Ederah kunnen zien, gaat één prauw van ieder dorp vooruit om te spioneren. Vervolgens, als de verspieters teruggekomen zijn en zeggen "Wij hebben hen gezien", dan dansen maar, want zij zijn in het dorp.

Maturbongs vermeldt¹⁰:

Er wordt een schijngevecht gehouden en in het verloop van dat gevecht worden er kokosnoten op de grond bijeen gegooid en versierd alsof het echte koppen zijn. Naderhand gaat de aanvoerder een echte kop halen en legt die tussen de kokosnoten. Als dat is gedaan, zegt hij: "Kokosnoten zijn niet echt. We zullen erop uit trekken."

Informanten van Muin vertellen dat er ook een vuurtje kan worden aangelegd onder een stapel hout. De mannen vormen een lange rij en lopen om dat vuurtje heen. Telkens noemt men de naam van een nederzetting en stampst daarbij in de richting van het vuurtje op de grond. Wanneer bij een naam het vuur door de brandstapel heenslaat, betekent dit dat die nederzetting moet worden aangevallen.

Yaro vermeldt nog het volgende¹¹:

De leider zegt tegen de ziener (*yerobera-radé*): "Ga jij eerst naar het bos, kijk naar de zielen van de te snellen mensen. Ga als ziener van zielen. Noem van hun dorp de namen van hen die gedood zullen worden." De ziener zegt tegen een van hen die op tocht zullen gaan: "Geef mij tabak. Wij zullen de zielen in de zak doen, en deze met een rotan afsluiten." De leider vervolgt: "Je komt terug naar het mannenhuis om de namen te noemen en je zegt: "Geef mij nu de tabak, dan zal ik je de mededeling doen over de zielen die achterop komen." Terug uit het bos, maar geen tabak gekregen, kun je geen mededeling doen, verzwijg je je verhaal. Maar als de mededeling wordt gedaan, zegt de leider: "Kinderen, het verhaal is uit, gaat dansen, morgen zullen jullie de zielen pakken om te doden. Gaat nu uiteen om te dansen."

Voordat men vertrekt - de datum is afgesproken door de bondgenoten de dagen te laten aftellen aan nerfjes die in een stuk sagobast zijn gestoken - worden de vrouwen naar een geheime plaats in het bos verhuisd, waar zij met mannen die niet meegaan, de terugkeer van de snellers afwachten.

Maturbongs zegt¹²:

Op de vooravond van het vertrek moesten alle mannen zich onthouden van geslachtelijke omgang met hun vrouwen. In het mannenhuis richtten de leiders zich tot hun "zonen". De jongemannen werd gezegd dat ze een stuk schors van de *dérumbboom* moesten meenemen (deze bast bevat een stimulerend middel); ze moesten het snelmandje (*kud*) bij zich hebben waarin ze de gesnelde kop mee terug naar huis zouden nemen. Jongemannen die pas getrouwd waren, moesten ook de sago meenemen die ze hadden gekregen bij gelegenheid van de plechtige sago-overreiking.

De oudere mannen zeiden tegen de jongeren: "Ik ben al oud, jullie zult dapper moeten zijn en mij vlug opvolgen." Herhaaldelijk werd hen gezegd: "Jullie hoeven niet bang te zijn, want jullie grootvader gaat mee op deze sneltocht." Met deze grootvader, *api*, bedoelden ze de *Babaé* van de nederzetting, de stichter van de groep die het eerst het gebied waar zij woonden had

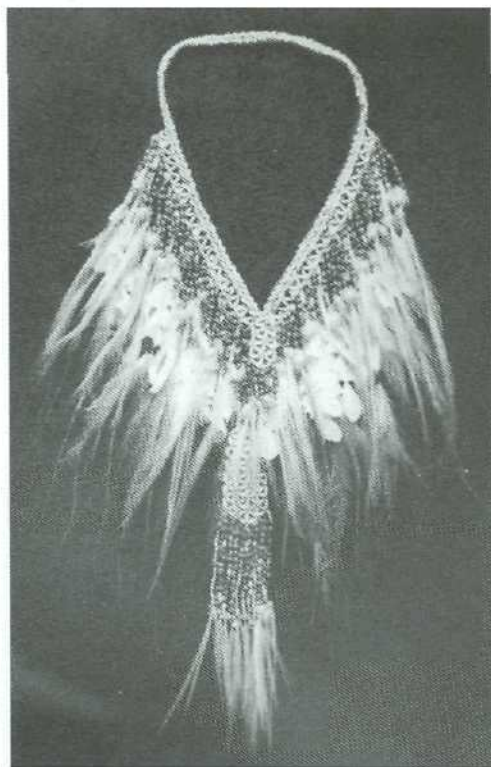
betreden; hij had zijn keuze op dit stuk grond laten vallen en het opengelegd; hij verbleef nog altijd onder zijn mensen.

Volgens de mythe van Ayré zeggen de gasten dan: 'Schoonbroers, komt, laten we op sneltocht gaan naar die of die nederzetting.' De tekst vervolgt:

Samen stapten zij dansend in de prauwen. Ze vertrokken, na op de landingsplaats van de prauwen hun oorlogskreet te hebben gebruld. Zij kwamen aan op de plaats waar de mensen woonden die ze wilden snellen en zij verborgen zich tussen het riet van de moerassen. De volgende morgen gingen de mensen erop uit om hun visfuiken te lichten. Zij overvielen hen en doodden hen. De koppen en de lijven brachten ze aan boord van de nieuwe prauwen. Toen zij terugkeerden, sloegen ze het overwinningsteken op de wanden van de prauwen en brulden hun oorlogskreet.

Op de vooravond werden de prauwen reeds gedeeltelijk ingeladen en dit werk werd de volgende morgen afgemaakt.

Volgens Kadmaerubun besprenkelde de *yerobera-radé*, de ziener, de vertrekkende mannen met water. Allen deden hun versieringen aan en de mannen verlieten dan het mannenhuis, terwijl de aanvoerder voorop ging. Wanneer men eenmaal op weg was naar de prauwen, mocht niemand meer achterom kijken of teruggaan. Degenen die achterbleven, mochten het pad van de snellers niet kruisen. De snellers roeiden weg. De achterblijvers verdwenen in de bossen waar ze een schuilplaats hadden, en daar bleven zij ondergedoken om niet door hun vijanden te worden ontdekt.



Ereteken voor een groot sneller.

XVII De sneltocht

De Yahray hebben zelf hun ervaringen en herinneringen in hun 'verslagen' vastgelegd en in hun *Gezangen* uitgesproken. Deze belichten de sneltocht vanuit allerlei details die bij de gebeurtenissen en in de omstandigheden optraden. Alle aspecten en verhoudingen van het leven worden aangeraakt. Deze teksten zijn echter zonder uitleg onbegrijpelijk omdat mensen en dingen met hun zangnaam (*pidog*) worden aangegeven, waarvan de betekenis bij de informanten niet te achterhalen bleek, omdat zijzelf die namen of de opsplitsing daarvan niet doorzagen. Wij geven hier telkens eerst de toelichting en daarna de letterlijke teksten.

Yaro vermeldt de plaatsen die zij van Képi uit passeerden op weg naar Yodom aan de Digul, waar de deelnemers uit de verschillende dorpen bijeenkwamen, om na onderling overleg de Digul op te varen met name naar het Ederahgebied. De vrouwen die meegingen, konden hier achterblijven onder leiding van mannen als Tambim (de *akiaq* van Képi).

I

Uitleg

De eerste ervaring die wordt bezongen is het feit dat men ver weg gaat. Er moeten lange stukken rivier worden afgeroeid. Een vrouw van Képi van de Igimu-Témagair-groep, spreekt tegen haar man Maper-Naékiröp. Zij vergelijkt de rivier met een krokodil die zich uit de modder opricht. En zij denkt aan haar jongere broer Yomo-Béém in de hoop dat hij snel (met een kop) zal terugkeren. Haar zang blijft echter steken in de bomen van de beboste oever.

Tekst

De Igimu vrouw sprak: "Maper, voor mij is het een Nakumé-weg lange rechte stukken om te roeien, lange rechte banen om te roeien; als een modder-krokodil, die zich opricht, lange rechte stukken om te roeien, lange rechte banen om te roeien."

De Témagair vrouw sprak: "Naékiröp, voor mij is het een Midé-weg, lange rechte stukken om te roeien, lange rechte banen om te roeien als een slijk-krokodil, die zich opricht, lange rechte stukken om te roeien, lange rechte banen om te roeien."

Mijn jongere broer, de succesvolle Yomo, als een omgebogen blad keert hij snel weer, als een omgebogen blaadje keert hij snel weer. Mijn loflied wil ik onafgebroken doen weerklinken; het blijft steken in de *ngaoboom*, het blijft steken in de *yaoboom*.

Mijn nakomer, de gelukhebbende Béém, als een omgebogen blad keert hij snel weer, als een omgebogen blaadje keert hij snel weer. Mijn lofzang wil ik onafgebroken doen weerklinken; het blijft steken in de *ngaoboom*, het blijft steken in de *yaoboom*.

II

Uitleg

Een broer van haar man (iemand van de Maper-Naékiröp-groep), zelf de zoon van Tamé-Muyté, wordt gevraagd water te geven aan zijn kind. Een ander, Tomön-Ringgagaé, mag zingen, maar zijn zang verdwijnt in de stroom.

Tekst

Maperéamu neem water voor je kind met een schep.
Maperéamu neem water voor je kind met je hand als schep.
Naékiröp neem water voor je kind met een schep.
Naékiröp neem water voor je kind met je palm als schep.
Oudere broer neem water voor je kind, Tamé's zoon neem water.
Oudere broer neem water voor je kind, Muýté nakomeling neem water.
Tomön stoot je lofzang uit, zij verzinkt in de rivier, zij verzinkt in de stroom.
Ringgagaé stoot je loflied uit, het verzinkt in de rivier, het verzinkt in de stroom.

III

Uitleg

Onderweg, op een rustplaats, zit de vrouw Gobön-Goya naar het water te kijken dat kleine visjes op de kant werpt. De stroom werd gegraven door de vloedgolf Tomön-Ringgagaé.

Tekst

Gobön-zuster jij zit met gekruiste benen op de oever naar het water te kijken, naar de stroom te kijken op de Tomön-weg.

De golfslag werpt de *teköm* en *ipöm* op de kant, de *bogont* werpt zij op de kant.

Goya-zuster jij zit met gekruiste dijnen op de oever naar het water te kijken, naar de stroom te kijken op de Ringgagaé-weg.

De waterdeining werpt de *teköm* en *ipöm* op de kant, de *bogont* werpt zij op de kant.

IV

Uitleg

Bij de monding gekomen van de Nambéomön-Magapukamönrivier, waar Mato-Gaébag (de aardbeving) bomen omwierp, schommelen de prauwen en de vrouwen van Gaépenéamu-Tébagaymu wankelen. Nog verder naar de Digul toe, bij Tamao-Oami (Mappi-post), zijn er al golven.

Tekst

De vele vrouwen van Gaépenéamu wankelen in de prauw als kevers op hoge poten.

De talrijke vrouwen van Tébagaymu wankelen in de prauw als kevers op stelten.

Bij de Nambéomön zijn de bomen kort: zij heeft ze geveld, Mato heeft ze geveld.

De bomen zijn er kort.

Bij de Magapukamön is het hout kort; zij heeft ze geveld, Gaébag heeft ze geveld.

Het hout is er kort.

Bij Tamao legt de golf op de voorgaande een krans, als van hondentanden. Legt zij een krans als van hondentanden.

Bij Oami legt de baar op de voorgaande een snoer; als van hondentanden. Legt zij een snoer van hondentanden.

V

Uitleg

Op de Digul wordt het water haar te onrustig en de vrouw Tagair-Oanèm is gaan zitten en zegt dat zij van rustig water houdt. Bij Képi, bij de heuvel Watöm-Yeregap.

Tekst

Tagair, je jongere zuster, die van waterdieren houdt, heeft haar roeispaan in de prauw gezet, omdat de golven naar binnen slaan.

Oanèm, de nakomster, die van vis houdt heeft haar riem in de prauw gezet, omdat het hoge water naar binnen slaat.

Ik kom, vader, ik ben er een van de Watöm-weg, een van rustig water, een van de rustige roeispaan.

Ik kom, vader, ik ben er een van de Yeregap-weg, een van kalm water, een van de kalme roeiriem.

VI

Uitleg

Bij Tamao-Oami (Mappi-post) wordt het gevaarlijk. Yabeki-Mero moet hevig gaan roeien en Mbai-Manggi doet dat met zijn versierde roeispaan.

Tekst

Mbai zei: "Mero, bamboepunt, vooruit, vooruit, vooruit, wij zullen ten onder gaan in de hoge golven."

Manggi zei: Yabeki, bulupunt, vooruit, vooruit, wij zullen ten onder gaan in de diepe golven."

Bij Tamao kolkt het water; Mbai roeit met zijn uitgesneden roeispaan, het water kolkt.

Bij Oami kolkt het water; Manggi roeit met zijn versierde roeiriem, het water kolkt.

VII

Uitleg

Op de Digul denkt de zoon van Gaymagay-Natemé aan het feit dat zij er al eens de motorboot van de Blanken hebben gezien, de Blanken die nu hun 'snelweg' (de Digul) gebruiken.

Tekst

De zoon trok zijn roeispaan, de zoon van Gaymagay trok zijn roeispaan uit de modder, als een motorboot, die weg vaart, als een motorboot.

De nakomeling trok zijn roeispaan, de zoon van Natemé trok zijn roeispaan uit het slijk als een motorschip, dat weg vaart, als een motorschip.

Waar schuim is en drijfhout, waar mensen die niet van Ayré zijn, de snelweg gebruiken; waar branding is en wrakhout, waar mensen die niet van de Kawa zijn, de snelweg gebruiken.

VIII

Uitleg

Van Mappi-post steekt men de Digul over en bereikt men Yodom, in de landstreek die grenst aan het gebied van de Marind stam.

Tekst

Gayaga zei: "De sperwer zit op het drijfhout, dat langs ons henenglijdt, in het land van je vader, je hebt de krans van witte veren, in het land, waar je moeders schaamdeel werd begeerd."

Komo zei: "De kiekendief zit op het wrakhout, dat langs ons henenglijdt, in het land van je

moeder, je hebt een kraag van witte veren in het land, waar je vaders achterdeel werd begeerd.”
Momi, je roeispaan heeft geen snijwerk, op de steltwortels zit het boombeertje, op de witachtige steltwortel, zit het boombeertje.
Kumait, je roeiriem heeft geen versiering, op de luchtwortels zit het houtbeertje.

IX

Uitleg

De aandacht gaat uit naar de vruchtbaarheidspraktijken van de Marind, die geen anusbedekking dragen en tijdens de rituelen de omgang van meerderen met de bruid beoefenen, terwijl zijzelf, de Yahray, ook 'speels' kunnen zijn.

Tekst

Ogom zei: "Waarom gaat dat drijfhout op, waarom gaat het neer."

Yamén zei: "Waarom gaat dat wrakhout op, waarom gaat het neer, het gaat op, het gaat neer."

Van de staartlozen komt het, van de vrouwelijk-schaamdeel-zuchtigen komt het. Het gaat op, het gaat neer.

Igi, jullie vader, Yapinéamu, werpt het roeispaanwater op, hij werpt het omhoog naar de steltwortelvezels, naar hen, die vrucht dragen werpt hij het roeispaanwater op.

Temegair, jullie vader, Gaynegaymu, werpt wat van de roeiriem vloeit, op; hij werpt het omhoog naar de luchtwortelvezels, naar hen, die vrucht dragen werpt hij, wat van de roeiriem vloeit, omhoog.

X

Uitleg

Algemeen bekend is het gezang van de aanvoerder. De Yahray waren afkomstig van de Kawa, bovenaan de Digul. Daar steekt de Zon van het oosten over naar het westen en gaat er onder, maar de volgende morgen als de ochtendvogel (*goyöm*) fluit is er de nieuwe dag en dan trekken zij het snelgebied (de Ederah) binnen.

Tekst

De Zon steekt de Kawa over, steekt de grote rivier over.

De ochtendvogel.

Zonen, de ochtendvogel.

XI

Uitleg

De Ederah (de Roagay-Tumay-weg) is nog ver weg en de Digulrivier kent eilandjes. De vrouw Oanggé zegt tegen de leider Oambé-Natogoi: 'Ik ga erbij zitten'. Maar de *garöm-aib* (naam van een roofvis), de leider van de Igimu-Makemi, slaat met zijn hand tegen de prauwwand van *batiki/makagaé* hout om tot roeien aan te sporen.

Tekst

Zijn vrouw zei: "Oambé, ik zal gaan zitten, middenin de *batikiprauw*."

Oanggé zei: "Natogoi, ik zal gaan zitten, middenin de *makagaéprauw*."

De *Igimu-garöm* sloeg met zijn hand tegen de rand van de *batikiprauw*.
De *Makemi-aib* sloeg met zijn hand tegen de rand van de *makagaéprauw*.
Ik zal gaan zitten de Roagay-weg is lang van roeispaan om te roeien; de kant heeft zich losgemaakt tot eilanden.
Ik zal gaan zitten de Tumay-weg is lang van roeiriem ver om te roeien, de oever heeft zich losgemaakt tot eilanden.

XII

Uitleg

Als Gopiaméamu-Babukaému, de zoon van Wogom-Yamèn, die het ereteken van de versierde kalebasvrucht (*ramog-bogom*) mag dragen, ophoudt te roeien, drijft zijn prauw af. Jongeren moeten dit voorkomen door voor hem de zware *odogon-/garamun*-prauw te roeien.

Tekst

Jongere broers roeit de prauw van jullie oudere broer, roeit de prauw van Ndapé, de grote *odogonprauw*, de golven slaan erin, de baren slaan erin.
Broertjes roeit de prauw van jullie oudere broer, roeit de prauw van Apegap, de machtige *garamunprauw*, de golven slaan erin, de baren slaan erin.
Gopiaméamu zet zijn roeispaan binnen op een blok sago, als een klein kind, als een jong kind; de prauw van de zoon van Wogom drijft af, de prauw van de zoon van de *ramogdrager* drijft af, als een klein kind, als een jong kind.
Babukaému zet zijn roeiriem op een blok voedsel, als een klein kind, als een jong kind; de prauw van de zoon van Yamèn drijft af, de prauw van de zoon van de *bogomdrager* drijft af, als een klein kind, als een jong kind.

XIII

Uitleg

In de bomen op de oever kijken de vogels toe.

Tekst

De *rovogeltjes* in de *tambomen* op de oever kijken toe.
De *tarvogeltjes* in de *watbomen* op de oever kijken toe.
Gatöp zet je lichaam neer in de *nagaéprauw*.
Yogobé zet je lijf neer in de *mikurprauw*.

XIV

Uitleg

Tussen Mappi-post en de Ederah gaan bij het riviertje Yawi-Gainegop enkele mannen van Képi - zich losmakend uit de groep - aan de wal. Een van de deelnemers aan deze trip, Wakéy-Gaymör, zegt tegen Tomenéamu-Ringgagayamu: 'Er waren *tagayu-/kogoyo*-vogeltjes, die jij en ik niet zagen (Awyuërs) en die wij niet doodden. Wij bleven 'ledig'.' Hijzelf echter, de man met de zwarte slangen huid, werd wel door hen geraakt.

Tekst

Tomenéamu, op de Yawi-weg wandelden de *tagayuvogeltjes*.
Ik en de ware boogmannen kregen hen niet in het oog.
We gingen tevergeefs.
Ringgayamu, op de Gaynegop-weg wandelden de *kogoyovogeltjes*.
Ik en de echte boogmannen kregen hen niet in het vizier.
We gingen voor niets.
Wakéy niet, hij at de pijlen, hij at de schichten.
Hij met de zwarte slangen huid, hij at de pijlen, hij at de schichten.
Gaymör niet, hij at de pijlen, hij at de schichten.
Hij met de donkere slangen huid, hij at de pijlen, hij at de schichten.

XV

Uitleg

Een andere man, Wogom-Yamèn, bleef maar staan kijken in het *mit-/kerem*-bos naar een paradijsvogel en die zei tegen hem: 'Kijk maar, zolang jullie er zijn blijf ik wel.'

Tekst

Wogom, de ware boog, kan zijn ogen niet afhouden van de paradijsvogel in het *mit* bos.
Yamèn, de echte boog, kan zijn ogen niet afhouden van de prachtige vogel in het *kerem* bos.
Blijf jij maar kijken, ik zelf blijf bij de Jawi-weg, zolang de strijd duurt blijf ik.
Houd jij je oog maar op mij gericht, ik zelf blijf bij de Gaynegop-weg, zolang de oorlog duurt blijf ik.

XVI

Uitleg

De mannen trekken door de moerassen en dat verdient een loflied van een aanverwant (die de naam niet mag uitspreken).

Tekst

Zij liepen door de modder, Yapinéamu, To-menéamu.
Men hief op hen beiden een lofzang aan, men zal hen bezingen. Zij liepen door het slijk, Gaynegaymu, Ringgayamu.
Men hief op hen beiden een loflied aan, men zal hen bezingen.
Mijn zoon laat ik hem vermelden, mijn Wateméamu; laat ik hem vermelden die de huid heeft van de zwarte slang, laat ik hem vermelden.
Mijn zoon laat ik hem vermelden, mijn Earagapéamu; laat ik hem vermelden die de huid heeft van de donkere slang, laat ik hem vermelden.
Mijn Wiréamu laten zij hem vermelden, zijn naam kan ik niet zeggen, laten zij hem vermelden.
Mijn Wandagayamu laten zij hem vermelden, waarmee hij wordt aangesproken kan ik niet zeggen, laten zij hem vermelden.

XVII

Uitleg

Zij komen op hogere grond - als op een eiland - en nodigen elkaar uit om te rusten.

Tekst

Gopéaméamu, met het *ramogteken* aan de hals, zei; met het *ramogteken* aan de hals, zei: "Gotöp, laat ons hier gaan zitten op de *arboom*, laat ons gaan zitten op de *pogomboom*, laat ons gaan zitten."

Babukaymu, met het *bogomteken* aan de hals, zei; met het *bogomteken* aan de hals zei: "Yógobé, laat ons hier gaan zitten, op de *arboom*, laat ons gaan zitten."

Aan de Yawi-weg is een leemeiland afgesneden, het bos is afgesneden.

Aan de Gaynegop-weg is een klei-eiland afgesneden, het woud is afgesneden.

XVIII

Uitleg

De man Garay-Iragod vraagt zijn zwager (een Igitu) daar te wachten op Yawonéamu-Goagaému, iemand die achtergeraakt is.

Tekst

Garay zei: zwagers, Témagair, wachten jullie daar; op het dichtbegroeide afgesneden land.

Achter ons hinkt Yawonéamu, de witte komt achterop; de blonde komt achterop.

Achter ons aan hinkt Goagaému, de witte komt achterop; de blonde komt achterop.

XIX

Uitleg

Ook Ndapé-Apega en Oatöm-Yaregap worden vermist. Zij zijn mogelijk door de Awyuërs gedood, want de papegaaien van de vijand schreeuwen en de vogels (de vrouwen) dansen.

Tekst

Aan de Yawi-weg schreeuwt de kaketoe, schreeuwt de kaketoe, schreeuwt de vijandelijke kaketoe.

Aan de Gaynegop-weg schreeuwt de papegaai, schreeuwt de papegaai, schreeuwt de vijandelijke papegaai.

Waar veel *nibung* staat dansen de *rovogeltjes*, dansen zij om Ndapé, dansen zij om Oatöm.

Waar veel *nibung* staat dansen de *tatvogeltjes*, dansen zij om Apega, dansen om Yaregap.

XX

Uitleg

Als het donker is geworden, flikkeren de vuurvliegjes in de *tam-/wat*-bomen, wat pijn doet aan de ogen van Tété-Temené.² Zij zingen wel, maar hun lied verdwijnt in de bomen, het overnacht er met hen.

Tekst

Tété zei: mijn ogen doen pijn, de *wat*-bomen op afstand flikkeren.

Gaymagaiamu hef je lofzang aan, in de *tamboom* blijft zij steken, blijft zij overnachten.

Naéamu hef je loflied aan, in de *watboom* blijft zij steken, blijft zij overnachten.

XXI

Uitleg

Zij zijn bij de Ederah (de Roagay-Tumay-weg) aangekomen. De ereteken (ramog-bogom) van Gopiam-Babukaé en Ekom-Mapog kijken naar de palmbomen daar, die door de sterke stroom scheef hangen.

Tekst

Gopiam je ramog kijkt naar de nipahbomen.

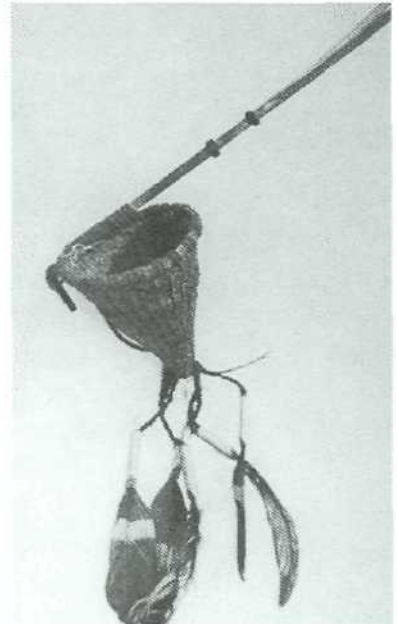
Ekom je ramog kijkt naar de nipahbomen.

Babukaé je bogom kijkt naar de palmbomen.

Mapog je bogom kijkt naar de palmbomen.

Yawon zei, hij die mooi is zei: "Aan de Raogay-weg staan veel nipahbomen; deloedgolf doet de nipahbomen overhellen."

Goyag zei, hij die knap is zei: "Aan de Tumay-weg staan veel palmbomen. De golfstroom doet de nipahbomen overhellen."



Kud, waarin de gesnelde kop werd meege dragen.

XXII

Uitleg

Vanuit de Ederah (de Roagay-Tumay-weg) komt onverwachts een vogel gevlogen, de ziel van een lichter gekleurde Awyu, die weldra zal worden neergestoken met de yoakaspeer.

Tekst

Van de Roagay-weg kwam de *lat*vogel, die op de bamboe-top neerstreek, hé een lichtgekleurde ziel; zijn wang glanst, zijn koon glanst.

Van de Tumay-weg kwam de *rov*ogel, die op de bulutop neerstreek, hé een roodgekleurde ziel; zijn wang glanst, zijn koon glanst.

Jij, pluk de vrucht van de *yoas*speer van Wogom,

pluk de vrucht van de *yoas*speer van de ware boog, pluk;

Jij, pluk de vrucht van de *kas*speer van Yamen,

pluk de vrucht van de *kas*speer van de echte boog, pluk.

XXIII

Uitleg

Op de Ederah heeft Yapin-Gaymegaé scherp op te letten of er stemmen zijn te horen.

Tekst:

Aan de Roagay-weg klinkt een of andere stem, klinkt van iemand de stem.

Aan de Tumay-weg klinkt een of andere roep, klinkt van iemand de roep.

Yapin spits je oor, jij die 's nachts scherp ziet, spits je oor. Gaymegaé spits je gehoor, jij die in het donker scherp ziet, spits je gehoor.

XXIV

Uitleg

Hier denken zij terug aan een tocht naar de Awyuërs aan de Asuwérvier, die de Abogoy-Kiowa worden genoemd, toen de mannen Yeragap en Yogobé met hun mannen daar door het moeras liepen onder de schreeuwende vliegende honden.

Tekst

Watöm en de zijnen lopen door het moeras, Gatöp en de zijnen lopen door het moeras. Op het schreeuwen van de vliegende honden af lopen zij door het moeras. Yeragap en de zijnen lopen door het moeras, Yogobé en de zijnen lopen door het moeras. Op het schreeuwen van de kalongs af lopen zij door het moeras. Aan de Abogoy-weg zitten de vliegende honden in het eucalyptushout. Aan de Kiowa-weg zitten de kalongs in de eucalyptusbomen.

XXV

Uitleg

Nu zijn zij op zoek naar een Awyu nederzetting (de Awyu is lichter van kleur dan Yahray) en zij sporen elkaar aan gefluit van vogels na te doen om berichten door te geven. De versiering van vruchtjes (als kralen) ritselt bij de man die is genoemd naar de *garöm-aib*, een roofvis die als een aanvoerder en sneller onder de vissen wordt gezien.

Tekst

Yogo het *tagayogefluit* moet je onderzoeken.
Goma het *tagayogefluit* moet je onderzoeken.
Gapay het *kogoyogefluit* moet je onderzoeken.
Oana het *kogoyogefluit* moet je onderzoeken.
Jongere broer Maperéamu het fluitje, het lipfluitje.
Oudere broer je moet fluiten, Tomön je moet fluiten.
Nakomer Naékiröpéamu het geluid, het mondgeluid.
Oudere broer je moet fluiten. Ringgagaé je moet fluiten.
Tomenéamu doorzocht de lichtgekleurden-weg, hij doorzocht de doornloze sagoground.
De pitjes ritselden, de vruchtjes ritselden op de heup van de *garömv*is.
Ringgagaéamu doorzocht de roodgekleurden-sstraat, hij doorzocht de gladde sagoground.
De pitjes ritselden, de vruchtjes ritselden op de dij van de *aib*vis.

Yaro van Képi vertelde eens dat er wanneer er een nederzetting werd ontdekt, verspieters werden uitgezonden en dat de situatie van het aan te vallen dorp heel nauwkeurig in kaart werd gebracht. Hij tekende op de grond met lijntjes en steentjes hoe zo'n situatieschets eruitzag.

Yaro vertelt dat de aanvoerder zegt¹:

Morgen is het onze dag, praat dan niet; na het vertrek in de namiddag, zwijg. Midden onderweg laat de ochtendvogel zich voor het eerst horen (dat is het teken) voor de zielen: "Komen jullie hierheen uit jullie dorp met een of twee prauwen. Sommigen eerst, anderen later." Vervolgens, als de ochtendvogel voor de tweede keer fluit zijn jullie stiekem bij het dorp aangekomen en dan, als het nog niet al te zeer licht is, schreeuwen jullie het uit alsof jullie zelf

Awyuërs waren. Wij zullen de zielen die uit het dorp zijn overgekomen neersteken en als het volop dag is volgt de aanval om mannen en vrouwen te doden, van voren of van achteren en om sommigen te achtervolgen. Daarop komen wij terug naar het dorp en zeggen: "Het is echt afgelopen."

Andere informanten gaven de volgende details⁴:

Dit is wel zeer kort verteld. In feite gebeurden er verschrikke-lijke dingen. Wanneer de spionnen erop uit gaan, proberen zij niet alleen de ligging van de nederzetting maar ook de sterkte van het aantal inwoners te bepalen (de lengte van het mannenhuis, het aantal vrouwenhuizen); het liefst achterhaalt men ook iets van de levenswijze. Zo probeerde men bijvoorbeeld van de mensen van de nederzettingen die hand- en spandiensten bewezen te weten te komen wie de hoofdman van de Awyu nederzetting was, want het was een bijzonder goed voorteken als de hoofdman van de Awyu het eerst sneuvelde, wanneer hij 's morgens de deur van het mannenhuis opendeed.

De eerste onderwijzers vertelden:

De aanvoerder van de Yahray schiet juist voor de aanval als eerste een pijl in de richting van de vijand. Daarbij zegt hij: "Geef hun pijlen van *paporiet* en aan ons de echte." Als teken voor de aanval worden stukken brandend hout in de lucht geworpen. Bij de aanval staan de jongere mannen met speer en schild voorop, de oudere zijn met boog en pijl achter hen opgesteld. Zij schieten de eerste pijlen af. Wanneer de Awyuërs dan op de vlucht gaan, terwijl de jongemannen de nederzetting binnenstormen, vangen zij de vluchtelingen op en hebben de meeste kans om te doden.

Volgens F. Maturbongs werpen de jongeren vóór de aanval eerst de meegenomen verlovings-sago naar de vijand, met de woorden: 'Vandaag zul je aan mijn snelmandje (*kud*) hangen, ik wil trouwen.'⁵

Te Képi hebben Yaro en Yaëndé voor mij eens een kort schijngevecht opgevoerd om te laten zien hoe het er aan toegaat.

Als men op de vijand afrent, heeft men het manshoge schild in de linkerhand overdwers bij de handgreep met het snijwerk tegen zich aan; reservesperen houdt de linkerhand tegelijk vast. De rechterhand houdt de speer tot steken gereed. Staande tegenover de vijand houdt men het schild rechtop, enigszins schuin om er langs te kunnen kijken. Bij het gevecht wordt het schild met de tenen van de linkervoet geleidelijk naar voren geschoven en met de speer tracht men het schild van de vijand te doen splijten. Is het schild gespleten, dan vlucht de vijand en krijgt hij de speer in de rug geworpen. Een speer of pijl die niet dodelijk treft, wordt afgebroken en men vecht door.

Is de vijand gevallen, dan wordt hij vaak ook door vele anderen gestoken en daarna vraagt degene die het eerste toestak iemand der medestekers het slachtoffer het hoofd af te snijden.

Ook dit deed Yaro mij bij Yaëndé voor. Yaëndé lag voorover op de grond; Yaro zette zijn linkervoet op Yaëndé's rug, greep hem bij de haren, trok zijn hoofd zover mogelijk achterover, zodat de halsspieren strak gespannen werden en maakte toen het gebaar van met een vlijmscherp bamboemes in één haal vanaf de ruggengraat door de strot totaan de ruggengraat de spieren door te snijden, om met een draaiende beweging en een ruk de ruggengraat door te breken en de kop aan de haren vast te houden.⁶

Het dorps hoofd van Mur, Emanuel Namek, vertelde in 1952 dat een man onmiddellijk na het snellen zijn hand in de afgesneden hals kon steken om het hart daarlangs uit het lichaam te trekken.

Dit werd door Yaro van Képi bevestigd.

Zo zijn er verhalen van het in brand steken van de hoge vrouwenhuizen en het opvangen van de daaruit springende vrouwen en kinderen om hen onmiddellijk te doden.

Ook zijn er verhalen over de gevechten om een mooie jonge vrouw, die de een wilde doden en de ander als bruid wilde meenemen, over het doden of het sparen van kinderen, over het uitstoten van de eigen groepsnaam bij het toesteken, over de smeekbeden van de slachtoffers om toch niet gesneld te worden, over de tegenstand van de Awyu en zelfs over het verdreven worden van de Yahray.

Bij een overwinning roofden de Yahray alles wat mee te nemen was, verwoestten de bananen-aanplantingen, hakten de klapperbomen om en plaatsten speren met de punt naar boven in de grond van de nederzetting of op het kruispunt van de wegen erheen.

Al op het slagveld werden de armen en de benen van de lijken afgesneden en van daaruit meegenomen naar het punt van samenkomst (in casu Yodom). Met zweet en bloed overdekt, juichend en brullend of bij geen succes huilend van woede, keerden de mannen de nederzetting de rug toe na een orgie van wildheid bij het aanrichten van een afgrijselijk bloedbad. Sommige mannen renden vooruit om de vrouwen op de pleisterplaats te waarschuwen. Onder de vrouwen ontstond dan eveneens een wilde vreugde.

Yaro vervolgt:

Gaat met vreugde met de koppen naar de prauwen, maar sla niet te vroeg het overwinningsteken tegen de zijwand. Ga eerst op afstand naar de plaats waar wij hebben overnacht (en waar de vrouwen zijn achtergebleven). Dichtbij de vrouwenverblijven aangekomen, sla dan het overwinningsteken. Als de vrouwen niet daar, maar verderop zijn achtergelaten, zijn zij daar erop gespist om ons te horen nabijkomen. Als er door ons één slachtoffer gedood is, sla dan éénmaal tegen de zijwand, als er twee zijn, tweemaal, als er velen zijn, vele malen. Hetzelfde geldt voor (het blazen op) de snelhoorn, voor één gedode éénmaal, voor vele gedoden vele malen.

Yapomené vertelt wat onderweg wordt bezongen:

XXVI

Uitleg

Een vogel aan de Ederah fluit zo hevig dat zijn bek er pijn van doet. Hij voorspelt wat ons bij de aanval kan overkomen en wat Béagay-Gapendé ook overkwam toen hij een vrouwenhuis binnenging en door een manwif werd gedood.

Tekst

Op de Roagay-weg floot de *tar*vogel almaar door; Béagay, het zijn onze zielen, onze levensgeesten; zijn kaak hield ervan op goed te zijn.

Op de Tumay-weg floot de *rov*ogel almaar door; Gapendé, het zijn onze zielen, onze levensgeesten; zijn kaak hield ervan op goed te zijn.

Jij wilde helemaal alleen, ontvlamd van hartstocht het huis binnendringen van een manwif.

Jij wilde helemaal alleen, ontvlamd van begeerte het huis binnendringen van een haaibaai.

XXVII

Uitleg

Béay-Bagaya heeft het gevoel dat er een schim rond zijn heupen loopt. Dat kan die van Béagay-Gapendé zijn, maar het *namo-bagaitblad*, dat van buitenaf naar ons toebuigt, doet eerder denken dat de schim er een is van de vijand.

Tekst

Béay zei: "Mannen van de Wambé, kijk goed uit, de schim loopt rond mijn eigen been, rond mijn, de gordel van mensenhaar dragend been."

Bagaya zei: "Mannen van de Béom, kijk goed uit, de levensgeest zweeft rond mijn been, rond mijn, de band van mensenhaar dragend been."

Misschien de schim van Béagay, misschien de levensgeest van Gapendé.

Het *namobl*ad boog naar ons toe, het *bagaitblad* boog naar ons toe.

XXVIII

Uitleg

Terwijl de een, Wogoméamu-Yamenéamu, geslaagd is, huilt de ander, Gatöp-Yogobé, als een vrouw, van spijt omdat hem de kans om te doden en het ereteken, de kasuarisstaart, zijn ontgaan.⁷

Tekst

Mijn oudere broer, Wogoméamu, loopt over een *pagarastam*, het rode vocht stroomt over zijn beroemde hand.

Jouw oudere broer, Yamenéamu, loopt over een *mitebostam*, het bloed loopt over zijn geprezen hand.

Gatöp zit als een vrouw te huilen over de kasuarisstaart.

Hij zit in de *nagaéprauw*, in de kleine *nagaéprauw*.

Yogobé zit als een vrouw te huilen over de struisvogelstaart.

Hij zit in de *mikurprauw*, in de kleine *mikurprauw*.

XXIX

Uitleg

Nawèm-Togobo werd gewond; zijn oudere zus (de groene kaketoë) loopt zonder schaamrok (veerloos) te jammeren.

Tekst

Nawèm, je groene kaketoë loopt over land, door de ebmodder loopt zij over land, door de ebmodder.

Togobo, je veerloze loopt over land, door de vloedmodder loopt zij over land, door de vloedmodder.

Jongere broer, uit verlangen naar haar jongere broer loopt zij over land, het meisje uit verlangen naar die op een oog lijkt.

Nakomer, uit verlangen naar haar broertje loopt zij over land, de veerloze uit verlangen naar die op een oog lijkt.

XXX

Uitleg

De mannen moeten goed rondkijken; er heeft een Awyu, een *gonaép/tanggip* (moerasvogel/hond) kunnen vluchten omdat men hem voor een Yahray aanzag.

Tekst

Laten de sperendragers van de dorpsmensen goed uit hun ogen kijken; te Béay, laat hen goed uit hun ogen kijken.

Laten de lansdragers van de dorpsaanwezigen goed uit hun doppen kijken; te Bagaya, laat hen goed uit hun doppen kijken.

Oanagay zei: "Je hebt daar iemand van mij voor de verkeerde aangezien, Gonaép, de moeras-hond is geslagen, hij is er vandoor."

Gaymegay zei: "Je hebt er een van mij voor de verkeerde aangezien.

Tanggip, de sagohond is gevlogen, hij is er vandoor."

XXXI

Uitleg

Evenzo werd een Awyu - licht gekleurd - wel gewond, maar ontkwam omdat hij 'goed gevoed' was.

Tekst

Nawi bracht een wond toe aan een lichtgekleurde, in het sagoeras bracht hij de wond toe.

Bogonéamu bracht een wond toe aan een roodgekleurde, in de sagogronde bracht hij de wond toe.

De mensen zeiden: "Is hij dood of haalt hij het, de lichtgekleurde, de witte, is hij dood of haalt hij het?"

De aanwezigen zeiden: "Is hij dood of haalt hij het, de roodgekleurde, de witte, is hij dood of haalt hij het?"

Nawi zei: "Hij leeft, hij komt er bovenop, het sagoeras immers heeft hij leeggegeten, het sago-areaal heeft hij leeggegeten. hij leeft, hij komt er bovenop."

Bogoné zei: "Hij leeft, hij komt er bovenop, het moeras immers heeft hij leeggegeten, het areaal heeft hij leeggegeten, hij leeft, hij komt er bovenop."

XXXII

Uitleg

Nu mogen de leiders van Képi langs Yawi-Gainegop, waar zij alleen heen gingen, teruggaan als begeleiders van de Peraimu-Kop, in hun volle opsiering met de band van mensenhaar.

Tekst

Makoymu, Tomonéamu, spreiden jullie je gordel van mensenhaar maar uit als een mat.

Verweesde mannen spreiden jullie je gordel van mensenhaar maar uit als een mat.

Gawéamu, Ringgagaéamu, spreiden jullie je band van mensenhaar maar uit als een mat.

Vereenzaamde mannen spreiden jullie je band van mensenhaar maar uit als een mat.

Op de Yawi-weg spreiden jullie maar uit; op de rode grond spreiden jullie maar uit.
Op de Gaynegop-weg spreiden jullie maar uit; op de vuurachtige grond spreiden jullie maar uit.
Met je gordelmat aan moeten jullie de schimkop van de Peraimu dekking geven.
Met je bandmat aan moeten jullie de geestkaak van de Wapagaykéamu dekken.

Zo zongen de mannen roeiend, dansend en trommend. Geleidelijk naderden zij de plaats (Yodom) waar de vrouwen waren achtergelaten. Men blies op de snelhoorns en sloeg met de roerriem op de zijwand van de prauwen. Met dit slaan werd het bericht overgebracht hoeveel koppen men had gesneld. Eén slag en dan één stoot op de snelhoorn of twee slagen en dan één stoot op de snelhoorn, drie slagen en dan één stoot op de snelhoorn enzovoorts. Dit gebeuren heet *tao* en het is opvallend dat iedere informant die spreekt over een terugkeer na een overval, hetzij binnen of buiten de stam, steeds deze *tao* vermeldt. De vrouwen, die soms al door een bode waren gewaarschuwd dat de mannen op de terugtocht waren, luisterden naar deze *tao* en beantwoordden deze goede berichten met een hysterisch gekrijs. Zij sierden zich op, begonnen te trommen en te zingen en kwamen dansend naar de oever van de rivier. De mannen zelf deden in de prauwen hun eretekenen aan. In het geval dat iemand een kop snelde en daarmee een nieuwe triomf aan zijn vorige toevoegde, mocht hij zichzelf de extra versiering aanmeten die bij zijn nieuwe rang paste.

Opgesierd met kleurige vogels, met kalk en rode aarde, stampend en brullend, toeterend op de snelhoorns, kwam de compacte massa mannen in de naast elkaar voortschuivende prauwen op de oever af, waar de vrouwen hen opwachtten. Sommige vrouwen stonden in een prauwtje te dansen en waren de mannen al even tegemoet gegaan; van de oever wierpen de vrouwen al sagobladnerven met sagolarven naar de mannen toe; allen verkeerden in de grootste opwindning. In het slijk van de oever wentelden zich naakte vrouwen, besmeerd met modder. Zij hadden de boodschap gekregen dat hun man of broer was gewond of gedood.

In de prauwen lagen de bebloede koppen. Zij stonken en vliegen waren erop afgekomen. De mannen kwamen de oever op en gingen tussen de vrouwen door die aanvankelijk twee hagen vormden, maar zich al spoedig bij hun man of broer voegden, hem om de hals vielen, zijn speer, de speer die doodde, vastgrepen en ermee dansten, om ze dan weer door te geven aan de moeder van hun man of aan hun eigen moeder. De gesnelde kop werd onderweg aan de *kud* mee naar de verzamelplaats gebracht. De *kud* bestond uit een gespleten rotan. Het bovenende vormde een lus, die door neus en mond van de gesnelde kop werd gehaald en daarna over de arm aan de schouders werd geschoven. Het onderende bestond uit een trechter van gevlochten vezels en daarop rustte de van de schouder afhangende kop.

De Yahray geloofden dat de ziel van de gesnelde vijand, *togoya*, in de buurt van het gesnelde hoofd bleef en dus ook in het bloed dat uit de kop over de arm van de sneller stroomde. Naderhand zou die ziel de sneller waarschuwen voor mogelijke gevaren en ze zou hem ook helpen om op een volgende sneltocht nog meer slachtoffers te doden. Het is mogelijk dat wanneer de mannen aankwamen, de gesnelde kop in de *kud* van vrouw tot vrouw werd doorgegeven, die dan met de kop aan hun arm dansten. Het is echter ook mogelijk dat dit dansen pas gebeurde nadat de koppen waren geroosterd; de gegevens hierover zijn niet duidelijk, misschien gebeurde zowel het een als het ander.

Zo wentelde en kolkte de hele horde naar het terrein waar de mannen- en vrouwenverblijven stonden en trok men al dansend het mannenhuis binnen, waar de gesnelde koppen werden binnengedragen.

Opvallend was dat in deze eerste dagen na een sneltocht de snellers alles rennend en hardlopend deden. Na langere of kortere tijd trad er pas weer enige rust op. Men ging de stookplaats gereedmaken om de koppen te roosteren en het mensenvlees voor consumptie klaar te maken.

Hier komen enkele details naar voren die belangrijk zijn, omdat ze erop wijzen hoe bepaalde sociale relaties werden aangegaan of werden versterkt. Men vertelde namelijk dat de sneller de gesnelde kop voorhield aan een kind - soms hield de moeder de hand van het kind vast - en dit kind moest dan de ogen van de kop uitsteken. Op die manier werd het kind van de *ménagaé* in de relatie betrokken die er tussen zijn vader en de sneller bestond.

De onderkaak werd losgesneden van de bovenkaak en aan iemand gegeven die erom had gevraagd: dit maakte de kop-eigenaar en de bezitter van de kaak tot *ménagaé* en *nakaèri*; de bezitter van de kaak zou later op het Grote Feest het varken van de kop-eigenaar neerschieten. Het haar van de gesnelde kop werd soms eerst afgesneden om later als versiersel aan een speer te worden bevestigd of om te worden gebruikt voor het vervaardigen van het ereteken, de *gouwa*, de band van mensenhaar.

Door het achterhoofdgat werden de hersenen stukgestoten. Men liet deze wegvloeien op gereedgehouden sago, waarmee zij werden vermengd en tot sagokoeken gebakken. Deze werden met name aan de kinderen te eten gegeven. Zij die ervan spuwden, werden niet verder aangespoord ervan te eten.

Nadat de vleesdelen van het hoofd waren afgesneden (de ogen werden niet opgegeten, maar weggeworpen), werden de koppen op een verhoog gelegd. Daaronder werd vuur aangestoken, zodat de koppen werden geroosterd en alle restanten van vleesdelen verbrandden. Daarna werd een rotan door de neusholte en de mond gehaald en zo werden de koppen aan de nokbalk van het mannenhuis opgehangen. De geroosterde schedels werden niet met verf ingesmeerd of van een opsiering voorzien.

Intussen was het versnijden van de meegebrachte lichamen reeds begonnen. Men sprak heel concreet over de kwaliteit van het vlees. Men zei: 'Dit is van oude mensen, het is vast vlees, *yanggo mbut*; dit is van jonge mensen, het is vlees met openingen ertussen, *yanggo kobagamukum*; dit vlees is taai, vol vezels, *yanggo babukgambo*; deze heeft vlees als een kasuaris, *yanggo kuyuapinden*; die had oud kunnen worden; deze heeft zacht vlees, *aböb*; die zou niet lang hebben geleefd.'

De tong en de muis van de handen waren volgens hen de smakelijkste delen; alleen de geslachtsdelen werden niet gegeten. Verteld werd dat de binnenzijden van de mannelijke dijnen werden afgeschraapt, omdat zij met semen waren besmet.

Het bloed werd niet gebruikt. Je kunt het niet roosteren, zo zei men. Men waste het bloed van het vlees of van de eigen handen af in de rivier.

Een informant vertelde dat men wel de handen van de slachtoffers afhakte en deze om een stok boog en roosterde, zodat ze daaromheen geklemd zaten. Zo werden zij boven de ingang van het mannenhuis opgehangen.

In deze context moeten we zeggen dat ook een menselijke vrucht uit de moederschoot kon worden gesneden en gesneld: het hoofdje van het ongeboren kind kon worden gebruikt als een 'gesnelde kop'.

Nadat aan de eerste feestroes een einde was gekomen, maakte men zich gereed om naar de eigen nederzettingen terug te keren.

Yaro vertelt*:

"Kom op, laten we het afspreken, gaan jullie voorop en dan jullie; jullie vrouwen gaan

eveneens voorop en dan die van jullie daarachter. Jullie van die en die andere dorpen dan daarachter, enzovoorts." Tenslotte zijn er nog de mensen over die in Yodom zelf achterblijven.

De mannen en vrouwen die niet waren meegegaan, maar zich veilig in de bossen en moerassen hadden verborgen, werden door vooruitgezonden boden gewaarschuwd. Deze boden brachten de boodschap mee: "Als jullie het slaan op prauwen, *tao*, dichtbij hoort, dan zijn ze er; jullie, vrouwen, moet dan je feestrokken aandoen. Wel, luister scherp (of je de *tao* hoort)."

Magoami vervolgt:

De oude mannen (die bij de vrouwen waren achtergebleven) zeggen: "Vrouwen, maak geen herrie, spits je oren opdat de naam van de nederzetting er goed indringt."

De boden die voorbij voeren, werden ondervraagd en zij schreeuwden vanuit de prauw naar de achtergeblevenen op de oevers. Zij die een naam hadden opgevangen, gaven die door aan de anderen. Daarop zeiden de mannen die bij de vrouwen gebleven waren: "Zet de dans in, morgen gaan wij vanuit de schuilplaats terug naar de nederzetting, want morgen zullen onze mensen de rivier opkomen en in de nederzetting aankomen."

En zo gebeurde het ook.

Yaro gaat verder met zijn verhaal:

Terwijl het nog donker was kwamen zij die op sneltocht waren geweest, de rivier op. De vrouwen voorop, de mannen erachter, trommend en zingend. Sommige getrouwen kregen de opdracht bij de jongelui in de prauw over te stappen, omdat die niet met genoeg mankracht waren voor het trommen en zingen. In de buurt van Gatagam sloegen de mannen van Waman af. Men zei: "Vaarwel, ga met zang en dans naar Waman." Bij Gatagam sloegen de mensen van Dagimon af; men zei: "Vaarwel, ga met zang en dans naar de nederzetting." Zo deed Toba. Bij de Miwamönrivier gingen Rèp, Enèm en Kogo samen de (zij-)rivier op. Men zei: "Vaarwel, ga met zang en dans naar jullie nederzettingen." Tenslotte kwam men in de buurt van Képi. Képi, Emeté, Muin en Rayamön waren dan nog samen. Emeté en Rayamön voeren verder, Képi was thuis.

Het verloop van een bepaalde sneltocht wordt in een serie van gezangen weergegeven. Op een avond kiest een voorzanger zo'n serie en dan beleeft men de hele tocht nog eens mee. Dit legt het verleden in de geheugens vast en de jongelui leren met de teksten hoe het er in het verleden ideaal en werkelijk aantoe ging.

XVIII De vieringen in het eigen dorp

Maturbongs maakt een onderscheid tussen vieringen van de bondgenoten in hun eigen dorp, het koppenfeest (*mugu-yamé*), en vieringen gezamenlijk in het dorp van de initiatiefnemers, het varkensfeest (*batik-yamé*).

De beëindiging van de rouw

Yaro vertelt:

Als jullie in het dorp aangekomen bent, eet de rijpgeworden klappers, breekt de afvalhopen (*gogo*)², die hun taak hebben gehad, af, breekt de lijkschragen (*ndat*)³ af. Plukt de klappers. Morgen het feest, morgen de schragen.

Omdat jullie toegeslagen hebben, laat de vrouwen (die in de rouw zijn) zout, slaapmatten, visnetten en draagzakken verzamelen voor hen die hebben gedood, opdat zij de dodenstellages kunnen afbreken.

Evenzo moeten de klappers van de mannen die in de rouw zijn en van de vrouwen die in de rouw zijn, worden opgestapeld voor hen die hun speer hebben doen neerdalen. Zij die in de rouw zijn moeten zeggen: "Deze klappers zijn voor jullie, omdat jullie de dodenstellage van mijn overleden man of van mijn oudere broer, hebben afgebroken. Het is voorbij. Jullie hebben de vijand achterna gezeten, jullie hebben gedood, jullie hebben medelijden getoond, omdat er een dodenstellage was die jullie nu hebt afgebroken."

Yaro herinnert zich een geval in de eigen omgeving en zegt:

Met dans in het dorp aangekomen, wordt de kop in het mannenhuis te roosteren gelegd op het vuur van degene die doodde. Daags nadat men heeft gedood, richt men zich tot de *gogo* als teken dat men elders heeft gedood en de kop heeft geroosterd. De volgende dagen moet dan het bericht worden rondgebracht: "Laat ons de stellages afbreken." Gaat, brengt de uitnodiging naar de andere dorpen dat men zich bij de stellages moet verzamelen, om deze de volgende dag af te breken. Brengt daar klappers, vis, vlees, bananen bijeen. Vroeg in de morgen haalt men de prauw naar beneden, breekt de stellage af en als de mat, het visnet, vis, vlees, bananen, aardvruchten bijeen zijn, richt dan een etensstapel op en verdeel deze en zeg: "De Zon staat hoog, we gaan terug naar het dorp, de vasten mag niet meer voortduren. Het gezang heffen we aan, de dans houdt niet meer op."

Yaro legt uit wanneer dit alles gebeurt:

Wanneer een aanvoerder is gestorven wordt de lijkstellage gemaakt en hij wordt in een prauw gelegd en deze wordt op de stellage geplaatst. De uitspraak wordt gedaan, het feest wordt aangekondigd. Men zegt: "Kinderen, jongelui, wij vieren dat de prauw geplaatst is. Vrouwen, het is gebeurd, gaat vanmiddag met de rokken aan dansen. Gaat vervolgens morgen het bericht brengen dat de leider gestorven is en in de prauw op de stellage geplaatst en vrouwen, komt dan met de feestrokken aan terug van Muin, Toba, Dagimon, Rèp, Enem, Kogo. Wij gaan het feest van de leider vieren. Maakt evenzo de varkensstallen gereed, niet over vele maanden, maar op korte termijn, niet met sagolarven, alleen met varkens. Als het lichaam vergaan is, haalt de beenderen, legt deze in een mat, begraven in de grond. De beenderen worden weggedaan, het hoofd apart bewaard. Bij het nemen van het hoofd, als iemand een varken schiet, neem dit mee naar huis. De man is er niet meer, hij is vergaan."

Maturbongs en anderen vertellen:

Aan het afbreken van de dodenstellages gaat het volgende vooraf. Eerst begeven de naaste familieleden van de overledenen zich naar de prauw op schragen of naar de graven. Zij nemen daar de schedel van de overledene uit en nemen die mee naar huis. De beenderen worden door de vrouwen in een nieuwe mat opgeborgen en dit pakket blijft enkele dagen in het vrouwenverblijf en wordt dan in het bos aan de wortels van een grote boom neergelegd. Een vrouw kan bij ziekte van haar kind daar later heengaan en goede raad krijgen.

Behalve deze prauwen op schragen is er ook de zogenaamde 'ro', dit is een bamboe van boven gespleten en uitgebogen tot een soort nest waarin het lijkje van kleine kinderen wordt opgebaard. De schedel van baby's wordt niet bewaard.

De volgende morgen trekt de hele gemeenschap onder zang en dans naar de dodenstellages. Men begeleidt de rouwdragende mannen en vrouwen naar de stelling van hun dode. Zij stellen zich daaromheen op. De anderen vormen een kring rond hen. De verwant die succes had op de laatste sneltocht, snijdt de rotans van de schraag door, zodat de prauw in stukken valt. Zo gaat men van de ene naar de andere stelling. Na elke afbraak snijdt de sneller alle rouwtekenen van de mannelijke en vrouwelijke verwanten af. Daarbij wordt gezegd: "Nu kunt gij gaan waarheen gij wilt, gij hoeft niet langer aan de dode te denken." En tot de weduwe: "Gij zijt nu vrij en kunt een andere man zoeken."

De rouwdracht wordt met de resten van de stelling en de prauw in het nabije bos geworpen, waar deze vergaat. Ook de koppen die de overledene heeft gesneld en die aan zijn stelling waren opgehangen, worden weggedaan. Tenslotte worden de kinderen van de overledene geroepen en zij krijgen het bevel om op de plaats waar de prauw heeft gestaan, de grond met de voeten plat te treden. Allen gaan naar het dorp terug. Aan een weduwe kan door de familie van haar nieuwe man sago worden aangeboden. De gasten krijgen te eten en gaan naar huis.

Maturbongs vermeldt nog dat er enerzijds mensen waren die niet wilden hebben dat anderen dan naaste familieleden hen de rouw afsneden en volhardden in de rouw totdat deze naaste verwanten gesneld hadden, maar dat er anderzijds ook mensen waren die hun toestand van rouw niet langer konden verdragen en desnoods naar een andere nederzetting gingen om zich de rouw te laten afsnijden.⁶

De bevestiging van het huwelijk

Na het afbreken van de lijkstellages komen mannen en vrouwen bijeen voor het vrouwenfeest (*taw-yamé*). De jongemannen hadden reeds de sago overgereikt gekregen door de jonge vrouwen 'onder het oog van de Zon'. Zij waren op sneltocht geweest, hadden bij de thuiskomst de verse of geroosterde kop aan de arm van hun bruid gehangen. Nu werd dit officieel herhaald als volgt.

De 'bruidegommen' halen de door hen gesnelde kop uit het mannenhuis, hangen deze in het snelmandje (*kud*) aan een rotanlus aan hun schouder en worden door de mannengemeenschap begeleid naar de plaats waarheen de 'bruiden' door de vrouwengemeenschap worden gebracht. Dezen hebben versgebakken sago (met vlees of vis) in de hand. Onder zang en dans komen de twee groepen bijeen. De leiders stellen zich op tussen hen in, vóór de ingang van het mannen-

huis. Telkens komt een man en een vrouw voor hen staan, met gebogen hoofd naar elkaar gericht. De leider geeft de vrouw het bevel haar arm uit te steken, waarna de man de gesnelde kop aan de rotanlus over haar arm schuift en van haar schouder doet afhangen, terwijl zij met haar hand de schedel op het snelmandje onder de kop drukt. Soms schuift hij een kop aan elke arm. De leider draagt op zijn linkerhand een klappernoot die al ontbolsterd is en hij geeft daarop telkens een slag met een stuk hout zodra hij een van zijn heldendaden heeft vermeld. Hij schreeuwt de naam uit van zijn oudste zoon en zegt waar hij heeft gedood en gesneld. Deze opsomming noemt men een '*pidog*' (lofrede).⁸

Yaro heeft zijn *pidog* eens als volgt vermeld⁹. Zijn oudste zoon heet Apay.

Apay-ah! Aan de Ederah heb ik een man achtervolgd, ik heb hem neergestoken en het hoofd afgesneden.

Apay-ah! Te Busuma-buag heb ik een man neergestoken.

Apay-ah! Te Koromé-buag, dichtbij Tagaymogon heb ik tezamen met alle dorpen van de Oap en de Miwamön een man neergestoken en het hoofd afgesneden.

Apay-ah! Aan de monding van de Ia-rivier heb ik een kind gedood.

Apay-ah! Te Gaytemen-buag heb ik de man Goroya, een Awyu, gedood.

Apay-ah! Van Rêp heb ik de man Yakepag gedood.

Apay-ah! Te Waman heb ik de oudere broer van Yarumb, Kaykaan, die de vader van Yareyo had gedood, neergestoken.

Apay-ah! De man van Muin, Tiagab, die eens Magaytegon doodde, heb ik gedood.

Apay-ah! De man Aburragay van Muin heb ik het hoofd afgesneden toen Bomön van Muin de oudere broer van Bagamön, Gayao, had gedood.

Apay-ha! Van Dagimon heb ik de vrouw Yabog gedood, omdat Yapagay hier door mannen van Dagimon was gedood.

Apay-ah! Van Togom heb ik de man Téné gedood.

Maturbongs vervolgt:

Na de laatste woorden slaat de aanvoerder de klapper boven de hoofden van de man en de vrouw stuk, zodat het water over hun hoofden vloeit. De aanvoerder laat de man zijn tanden in dat deel van de klapper zetten dat de ogen heeft, en de vrouw in de andere helft. Daarop laat hij hen van een brok sago een stukje afbijten, dat zij opeten. Terwijl zij eten, zegt de leider: "Nu hebben allen gezien dat jullie gehuwd bent, laat de vrouw de huwelijksregeling trouw zijn en naar geen andere man kijken tot aan de dood; laat de man de huwelijksregeling trouw zijn en naar geen andere vrouw kijken tot aan de dood." Daarop vallen allen met een rouwe schreeuw in¹⁰, als bewijs van instemming. Op dat ogenblik begint de dans. De vrouw danst met de gesnelde kop en als zij niet meer kan, geeft zij de kop aan haar moeder, die er nog wilder mee danst dan haar dochter.¹¹ Is men moe, dan worden de koppen naar het mannenhuis teruggebracht.

De Yahray zelf spreken niet over bijvoorbeeld een verloving (bij de sago-overdracht) en een huwelijk (na de sneltocht). De term is steeds: 'een vrouw genomen hebben', eerst bij een ruilhuwelijksafspraken en later als openlijk erkend. In principe wordt de monogamie - trouw aan één tot in de dood - voorgestaan, maar in feite was polygamie toegestaan, wel met het onderscheid van een hoger recht bij de eerste vrouw (*kamiorup*), maar evengoed met een werkelijke verbondenheid met een of meer volgende vrouwen (*maëmeta*).

Het door Maturbongs vastgestelde onderscheid tussen feesten in eigen dorp en feesten samen

met andere dorpen, doet veronderstellen dat voor de deelnemers de zorg voor het particuliere leven vooropstond, terwijl de bestending van de toekomst (de initiatie) en de hulding van het gezag als ideale hulpmiddelen daartoe, gemeenschappelijk werden benadrukt.



Opgesierde kinderen.

XIX De viering van de dorpen samen

I De voorbereidingen

Yaro vertelt:

Niet lang daarna zegt de leider: "Het is belangrijk, mannen, jullie moeten hen vragen; de jongeren moeten het onderling afspreken: 'Nu gaan wij het hen vragen.' Niet de familieleden kunnen het vragen, maar zij die hen een vrouw hebben gegeven en de vrouwen zelf van die gevers. Als er iemand is, die niet bereid is (het ereteken te ontvangen) laat dan mensen van de andere dorpen komen om hem te overtuigen. Laat de bruideggers het hem vragen of jongere of oudere broers."

Zij komen naar het mannenhuis, als het donker is komen zij met velen, terwijl de jongelui met een stuk hout verborgen klaarliggen voor een schijngevecht en zij vragen: "Wil jij een *ramog* (een bepaald ereteken)?" en hij antwoordt: "Ik een *ramog*" en een ander: "Ik een *tok*", en een ander: "Ik een *gouwa*" . . . Zo komt de bevestiging echt tot stand.

Men moet hierbij onderscheid maken tussen eretekenen die men zelf mocht maken en aandoen, en eretekenen die door anderen werden gemaakt en in het openbaar overgereikt.

De eigengemaakte eretekenen waren de volgende: na één kop te hebben gesneld, droeg men een staart van kasuarishaar aan de linkerarm; na twee een staart aan elke arm; na drie kwam er een staart bij aan het zitvlak; bij vier nog een aan de linkerheup; bij vijf een aan de rechterheup; bij zes een tweede aan het zitvlak; bij zeven en meer: staarten die aan een rotan aan armen of benen werden meegesleept.

Daarnaast mocht de man die één kop had gesneld, de dolk van kasuarisbot (*wayrip*) dragen; na twee tot vier koppen te hebben gesneld mocht hij de *pogoy-tok* aandoen. Deze *pogoy-tok* bestond uit een bamboelatje van ruim twee decimeter, dat met kralen en veren was versierd. De mannen die deze onderscheiding mochten dragen, begonnen tot de *pogoy-wir* te behoren. Hun varkenspijl had bij de verbinding van de spits en de schacht twee rode vruchtjes, die met hars ter plaatse waren bevestigd aan weerszijden van de spits.

De eretekenen die men niet zelf mocht maken, waren de volgende. Na minstens acht koppen kon men de *ramog* krijgen. Deze bestond uit een kalabasvrucht, omgeven met een netje van pitjes-kralen en opgehangen aan een band, versierd met paradijsvogelveren. Deze werd aan de hals over de rug afhangend gedragen. Bij meer dan twaalf koppen had men recht op de *tok*, dit was een smaller en kleiner bamboelatje, dat aan een band werd gedragen. Het latje was geheel bedekt met snoeren van kralen en bovenaan het latje waren rechts en links twee gesloten krullen (*pao*) van vlechtwerk verbonden. Deze *pao* was het vlechtwerk van gespleten rotan, dat bestond uit een klein schijfje dat aan een platgedrukt snelmandje deed denken.

Als laatste ereteken voor meer dan vijftien koppen, kende men de '*oana*', een halssnoer van drie varkensslagtanden, dat op de borst werd gedragen. Dit teken gaf aan dat iemand het rustigjes aan kon gaan doen. Degenen die deze drie rangen bezaten, droegen een gordel van mensenhaar en na hun dood werden zij opgebaard in een prauw die op de nok van het mannenhuis werd geplaatst. Mindere snellers werden in de prauw op schragen gelegd en zij die niet gesneld hadden (man of vrouw) werden aan de rand van de nederzetting begraven.

Andere informanten vertellen:

Op een avond waarop er veel mannen in het mannenhuis aanwezig waren, kregen de jongelui, nadat het donker was geworden, bevel zich gereed te houden voor een schijngevecht. Zij verborgen zich, gewapend met stokken in de nabijheid van het mannenhuis. Daarop vroegen de aanverwanten in het mannenhuis aan de snellers of zij het ereteken wensten te ontvangen. Nadat allen hadden toegestemd, kwamen jongelui het mannenhuis binnen en ontketenden daar een schijngevecht. De vrouwen kwamen onder het geschreeuw hun verblijf uit en riepen: "Mannen, wat is er aan de hand?" Iemand zei dan: "Er is ruzie." Daarop dromden de vrouwen samen rond het mannenhuis. Van binnenuit werd er op de wanden getimmerd en de vrouwen kregen de schrik te pakken. Sommigen wierpen zich van angst op de grond, anderen renden naar het bos aan de rand van het dorp. Dan stootten de mannen gezamenlijk een luide kreet uit: "Uuuuuuuu". De vrouwen (die hadden begrepen dat zij voor de gek waren gehouden) begonnen de mannen uit te schelden: "Jullie, met je grote anus, jullie hebt ons bedrogen." Waarop de mannen zeiden: "Stil maar, hebben jullie ons gezien, hebben jullie ons gehoord (dit is: hebben jullie het door)?" Men begon te dansen en aan de vrouwen te vertellen: "Wij gaan feestvieren, die en die krijgen een ramog, die en die een *tok*, die en die een *gouwa*; het is beslist, het feest is begonnen." Men danste de hele lange nacht, totdat het licht werd. Men zei: "Vooruit, brengt het bericht naar de andere nederzettingen: "Wij hebben feest, de snellers zijn gevraagd, zij hebben toegestemd." Daarop zeiden de andere nederzettingen: "Er is feest; wij ook."

Aan deze plechtige uitschrijving van het feest, was het onderling overleg van de aanvoerders met de bezitters van varkens voorafgegaan. Men had bekeken of er genoeg slachtrijpe varkens waren. Men zag het liefst varkens waarvan de gekromde slagstanden zó lang waren dat zij dreigden weer het vlees binnen te dringen. Was eenmaal tot de viering van het feest besloten, dan zette men vallen uit om varkens te vangen, om die verder op te fokken en begon men met het roken van vlees en vis om daarvan een grote voorraad bijeen te brengen. Ook werden talloze sagobomen geveld om de sagolarven daarin tot ontwikkeling te laten komen. Men zei dat dit ruim twee maanden vroeg. In die maanden werd er elke nacht getromd en gedanst. Dit trommen hing samen met een hele rij kleine festiviteiten, die de voorbereiding waren op het komende varkensfeest.

Er zijn allerlei materialen nodig die uit het bos moeten worden gehaald, hetzij door de mannen, hetzij door de vrouwen, hetzij alleen met dorpsgenoten, hetzij samen met de gasten. Telkens komt dan de uitgetrokken groep met zang en dans naar het dorp terug, terwijl vanuit het dorp de groep van thuisgeblevenen hen tegemoet trekt om samen het dorp binnen te trekken. Voor het mannenhuis aangekomen, staat de hele stoet stil. Allen zwijgen en kijken omhoog of er vogels overvliegen, waaraan voorspellingen van de toekomst kunnen worden ontleend.

Maturbongs en Kadmaerubun vertellen!:

Op een avond gaan de leiders naar een bamboebos. Zij maken een vuurtje bij een van de bamboestoelen en houden er de wacht. Komt er die nacht een veldmuis of een ander dier bij de bamboe, dan wordt dit opgevat als een onheilspellend teken, speciaal voor de jongemannen die tot de rang van snellers (*tok-wir*) zullen worden verheven. In de vroege morgen worden deze jongemannen naar het bamboebos geleid. De oudste sneller kapt een bamboe aan, geeft de bijl door en deze gaat langs alle leiders; de laatste kapt de stam door en deze wordt in de val opgevangen, in bladeren verpakt, en door de jongemannen op hun hoofd naar de nederzetting gedragen. Voor het mannenhuis wordt er wederom naar omhoog gekeken. Daarop brengt men de bamboes het mannenhuis binnen. 's Morgens spreiden de volwassenen bladeren vóór het mannenhuis op de

grond uit en daarop worden de bamboes neergelegd. Er kan een pas gesnelde kop worden bijgelegd. De jongelui krijgen het bevel deze stukken bamboe onder hun voeten te pletten, zodat ze splijten. De leider neemt een stuk gespleten bamboe en geeft dat aan degenen die er snelmesjes van moeten maken voor de jongemannen. Hij spreekt de jongemannen toe: "Jullie moeten moedig zijn en de vijand ten onder brengen, zoals jullie nu de bamboe hebben vertrapt. Jullie vaders zullen nu de snelmesjes maken, die jullie op de eerstvolgende sneltocht zullen gebruiken."

Daarop neemt de leider repen van deze gespleten bamboe, heft een stuk met de rechterhand omhoog en vraagt: "Wie wil deze bamboe om een *tok* te maken voor . . .?" Een van de oude mannen loopt hard naar de leider toe en grijpt de bamboelat. Daarop steekt de leider zo'n stuk bamboe met zijn linkerhand omhoog en vraagt hetzelfde. Een ander komt aanrennen, enzovoorts, totdat er voor alle gegadigden iemand is gevonden. Zij die de eretekenen maken, gaan het mannenhuis binnen, zetten zich op een nieuwe mat neer en worden tijdens hun werk van eten voorzien. Zij mogen niet ver weg gaan, niet gaan jagen of voor de varkens zorgen. Alle schraapsel wordt op deze mat bewaard. Op het bamboelatje worden figuren gegrift en er worden twee gaatjes in gemaakt waar mensenhaar doorheen wordt gehaald en vastgemaakt. Dit gebeurt in het geheim door die oude mannen, die de latjes ook met vruchtjes versieren en er zwarte veren aan binden. Daarop wordt de *tok* met bladeren omwikkeld en in het mannenhuis bij de slaapplaats van de makers opgehangen.

Op een andere dag gaan de mannen een palmboom kappen, nodig voor de vezels uit de blad-scheden om arm- en beenbanden te maken.

Zo gaan de vrouwen jonge sagobladnerven kappen om draden van te twijnen voor de feestrokken, of zij gaan biezen plukken om nieuwe matten te vlechten.

II De initiatie van de jeugd

Yaro vertelt:

Welaan, morgenvroeg staat het feest op poten; in de namiddag halen we uit het vrucht-vlees van de klappers de klappermelk voor het bevochtigen van de haarrand van de kinderen. Overmorgen is de dag voor het varkensvet. De buikbanden moeten strak zitten, naar boven opgeschoven van onderaf om de dolk in te steken; daaraan komt bij de jongens de staart en bij de meisjes de vezelrok. Laten de kinderen met die rokjes oefenen om te dansen.

Als het donker wordt gaan alle kinderen slapen. De *ramog*-eretekenen zijn zoals de buik-band van de feestkinderen, te versieren met de veren van papegaaien.³ Laten jullie de kinderen en de *ramog*- en *tok*-mannen van de boomschors eten voor een gedeelte. Zegt: "De rest is voor morgen, voor de tijd dat de ochtendvogel fluit, voor de feestkinderen en de *ramog*-mannen en niet voor anderen in de mannen- of vrouwenverblijven." Wanneer de ochtendvogel fluit, breng dan de verfpatronen aan bij de kinderen, steek er een toorts bij aan in het mannenhuis, laat het vuur goed branden, breng niet in het donker de verf aan.

Yaëndé vertelt:

Het feest wordt gezamenlijk gevierd door de dorpen Muin, Emeté, Toba, Waman, Dagimon, Rayamöm en Képi. De Igimu hebben hun mannenhuis aan de stroomopwaartse zijde van Képi, de Araoëmu, de Kamagaimu en Marapèmu hebben hun mannenhuis gezamenlijk aan de stroomafwaartse zijde van Képi.⁴

Yaro vertelt⁸:

Tilt de kleine kinderen op door de dakbedekking en zegt: "Wachten jullie buiten." Anderen, aan de binnenzijde, steken het kind door de dakbedekking, het schuift naar beneden en valt in de armen van hen die buiten staan. De volwassenen staan nu zwijgend buiten, er is geen geluid. Verdeel daarop de boomschors, laat het eten, het verdooft de kinderen, het is bitter. Het sago-okselstuk leggen jullie neer voor de voeten van de *ramog*- en *tok*-mensen, om de haar-kinderen erop te laten zitten. Daarbij worden de laatst gebruikte lanssen geplant. Zij zeggen: "Met deze heb ik pas gedood." Van een bepaalde verwantengroep zegt men: "Die zit bij jou neer, of die gaat naar jou."

's Morgens vroeg zingen de mensen en de gasten: "*Boméo-gaput-am-oh . . .*"⁹ Er komt een vogel langs gevlogen. Men zegt: "Er komt een vrouw van die of die streek naar hier, van de overzijde, zij is er om omgang gevraagd, daarom is zij naar hier afgedaald, naar het land van de een of van de ander." Komt er een roofvogel aangevlogen en een witte vogel, dan heeft een man twee vrouwen doen vluchten vanwege zijn poging tot omgang.

Daarop komen de kinderen naar buiten, zij houden een versierde lans (*gayapo*) vast en lopen achter de leider aan, die de punt van de lans vasthoudt.

Yaëndé vertelt⁷:

Babagaid, Robaab, També, Tapagaèmu en Yamagamogon hadden hun gordel van mensenhaar omgedaan. Matag zei tegen Robaab: "Vader, laten de kinderen voor U neerzitten." Men spreidde sagobladscheden uit. Tegen de morgen, wanneer de ochtendvogel (*goyòm*) begon te fluiten, werden de in te wijden kinderen gewekt. Men zingt: "Ochtendvogel-oh, de goede ochtendvogel-oh, de zon-oh is ondergegaan-oh."⁸

Het komt ons voor dat hierin niet enkel de eerbied en de verwondering over het onder- en opgaan van de zon wordt uitgesproken, maar dat het ook een zinspel is op de parallelle onder- en opgang van het in te wijden kind, waarvan de jeugd ten onder gaat en de volwassenheid begint.

Yaëndé vervolgt:

Vroeg in de ochtend maken de aanvoerders de haarrand aan het voorhoofd van de in te wijden kinderen nat. Zij roepen tegen hun vrouw: "Snij met het mesje." Zij snijden met het mesje een klein beetje haar af; de hele rij werken zij af.

Yaro voegt daaraan toe⁹:

De oudere broers verzamelen sago, bananen, klappers en vis voor de *ramog*-mensen die de inwijding doen.

Yaëndé vertelt¹⁰:

De aanvoerders spreken de mannen aan die met hen de vijand hebben gedood en zeggen: "Hier deze bananen en deze sago zijn voor jou, neem maar mee, jij moet op jouw beurt sago geven aan het kind." Zij verdelen de sago; men brengt deze naar huis.

De ouders hebben de kinderen van het mannenhuis naar de plaats van de inwijding begeleid.

Zij hebben zich ook tussen de rijen opgesteld, waar zij dansten en schreeuwden. Onophoudelijk riepen zij: "je vader" (*gaé-oh*), of: "je moeder" (*gaw-ah*), of: "je oudere broer" (*gamön-ah*), of: "je oudere zuster" (*gamun-ah*).

Yaro vertelt¹¹:

Terwijl de kinderen neerzitten voor de snellers, schieten de *ménagaé* en de oudere broers ter plaatse de varkens neer. De varkens zijn te verdelen met het bamboemes. De gasten schieten de varkens en deze worden verdeeld om het vet op te hangen aan draden van gras bij het mannenhuis, aan hout als aan een ereboog.

Yaëndé vertelt¹²:

Men verdeelt sago onder hen die de armbanden voor de haarkinderen hebben gemaakt. En evenzo onder hen die de flosjes hebben vervaardigd die behoren bij de sagovezelschortjes. Men brengt sagovezels aan ter opsiering van de feestkinderen. Als dat klaar is wordt bij de bron de zang aangeheven. Men brandt schelpen tot kalk. Zij die geen kalk hebben van zichzelf, smeren zich daarmee in. De haarkinderen echter niet. Dezen eten van een plant, waarvan zij moeten overgeven. Zij krimpen ineen van de misselijkheid. Zij die een sterke maag hebben, hoeven niet over te geven, de anderen wel. Men trekt met zang en dans aan beide kanten van de haarkinderen naar het dorp. Men wil spoedig de sagovezelschorten inkorten en het varkensvet aan de vrouwelijke gasten overreiken. Zij hebben hun mat uit het dorp meegebracht. Daar wordt de kinderen het hoofdhaar verder afgeschoren.

Yaro zegt¹³:

Men neemt een krans om het hoofd weg, laat middenop het hoofd het haar staan om er de haarverlengsels later weer aan vast te maken.

Yaëndé vertelt¹⁴:

Er worden nieuwe flosjes (*borber*) in hun haren gevlochten en afhangende slierten (*rogoy*) aan hun hoofdhaar vastgemaakt. Dit gebeurt door hun vaders en oudere broers. Hun gezichten worden met kalk en gebrande aarde in de kleur gezet. Zij krijgen paradijsvogels of andere kleurige vogels en veren op het hoofd en in het haar. Zij krijgen arm- en beenbanden aan, waarin lichtgele jonge sagobladeren zijn gestoken. Zij worden zó anders, dat zij onherkenbaar worden onder hun opsiering. Zij gaan nu terug naar het dorp. De ouderen zeggen: "Wij kennen hen niet terug wegens hun opgesierd uiterlijk, de verf en de vogels op hun hoofd." Bij de opsiering kregen de jongens kasuarishaar vastgemaakt aan de band om hun middel. Daarin wordt nu een dolk (*wayrip*) gestoken.

Yaro zegt¹⁵:

Ik wil dat je de punt van de dolk of van een lans naar achteren richt; zelf heb ik de punt naar achteren gericht. Als je die naar voren richt, zul je niet snel doden. Ook een pijl niet met de punt naar voren. Hang je tas aan je schouder. Ik doe dat ook. Doe niet zomaar aan alsof je van niets weet, niet kunt spreken. Roep geen gevecht op, verkracht niet, steel geen vrouw, opdat men je niet met "waw" doodt, steel geen klapper, geen visfuik, geen kladi, geen tabak, vraag het aan degenen die deze plantten. Steel niet, leer van de grote mannen, steel geen sagolarven, eet vis of vlees niet alleen, eet ze met z'n allen.

Yaro voegt daaraan toe:

Zo steekt de ene na de andere man zijn speech af. Iemand spreekt over de vrouw voor een man, die als een vuur zo goed is omdat hij niet gulzig is; hij zal haar eerder krijgen. Reken niet op haar familie, deel eerder met wie niet verwant zijn, geef hen van vlees, vis, sago een weinig, van je eigen familie kun je volop eten, van je eigen vrouw. Dat is dan om te verdelen, om je familie te vergelden. Neem je een vrouw, bedenk haar familie, haar oudere broers, laat hen maar ervaren "ik verwacht van jullie weinig aan sago en vis", maar deel mee. Eet niet veel vlees, vis of sagolarven of vet, anders zal de vrouw geen omgang met je willen hebben.

De ander zal zeggen: "Hem moet je niet nemen." Als zij van je houdt, zal zij je sago geven om je te voeden, niet om gulzig te zijn. Laat zij niet zeggen: "Ik neem hem niet". Als zij over je spreekt, wordt dat algemeen bekend en jij hoort dat ook en jouw familie kan gaan praten met haar mensen . . . of als zij het jou vertellen - iemand van haar familie - dan ga je naar de leider van haar en naar hen die bij haar horen en vertelt het hen. Ga je met haar op de vlucht en heb je omgang met haar, dan komt daar een gevecht van, een elkaar met de speer steken en vermoorden. Zo kun je niet goed bij een vrouw blijven. Laat hen er niet achter komen, laat hen er niet om lachen als zij langs je komen of langs je varen en je boos kijkt, denkend: "hij heeft zeker verlangen naar sago." Laat het niet zijn dat zij je vragen: "Heb je honger?" Zeg dan: "Nee, ik denk aan de Raadgevingen, ik kan die niet weggooien." Laten ze je geen slechte naam bezorgen, omdat je telkens vrouwen verkracht. Doe jij dat niet, het is slecht de naam te hebben een overspeler te zijn. Als jij overspel bedrijft, kun je hier niet blijven. Je moet naar haar familie gaan, waar haar mensen verblijven. Als je omgang met haar hebt, kun je haar familie zeggen: "Zij houdt van mij." En als je geen ruilzuster hebt, kan jouw familie je er een bezorgen. Later ruilt dan iemand met de dochter van een ander. Als er een is, kun je de vrouw nemen, zonder een ruilzuster niet; als er een is, laat er een huwelijk uit voortkomen . . . bij hen, maar niet binnen je eigen familie.

De sagovezelschorten hangt men eerst op aan de verhoging die voor de varkens is gemaakt. Men geeft een bamboemes aan de aanvoerder. Deze snijdt als eerste de sagovezels van een schort gedeeltelijk af. Hij zegt: "Vooruit, snijden jullie de schorten af." Daarop snijden allen de schorten af. Men geeft de schorten over aan de vrouwen met het bevel: "Leg in de vezels van de schorten van de kinderen een knoop." Men wrijft daarop de kinderen in met klappervocht en varkensvet. Maar de haarkinderen beginnen honger te krijgen. Zij hebben bij de bron niet mogen eten omdat zij eerst de plant moesten eten. Zij hebben nu honger, tegen de avond mogen zij pas eten.

Yaro vervolgt¹⁶:

Men zegt: "Vrouwen de Zon is over zijn hoogtepunt heen, ga naar binnen. De Marapèmu vrouwen moeten bijeen gaan staan met hun gasten, de Igimu met hun gasten, de Araoèmu met hun gasten, de Kamagaimu met hun gasten." De mannen reiken daarop het eerst varkensvet over aan de vrouwen van Muin, daarna aan die van Emeté, daarna aan die van Toba. Men gaat ze allen af. Daarop gaan de gasten de huizen in. Men roept nu de vrouwen van het eigen dorp op: "Kom het vet ophalen." De Igimu reiken het vet over aan de Marapèmu, de Araoèmu aan de vrouwen van de Kamagaimu. Op hun beurt reiken de Marapèmu, de Araoèmu en de Kamagaimu het vet over aan de vrouwen van de Igimu. De leider trekt de schouders op, zeggend: "Mensen van dit dorp, jullie vaders' vrouwen en jullie broers' vrouwen zullen het niet goed vinden dat jullie het vet overreiken anders dan op de punt van een pijl. Nadat men het zo heeft gedaan, verdeelt elke vrouw het vet onder haar familieleden.

Nu komen de vrouwelijke gasten het eerst naar voren, overeenkomstig de bepaalde streek van hun afkomst, en als zij komen haalt men het vet van de draden en steekt het op de punt van een lans of een pijl, en de vrouwen nemen het aangereikt daar vanaf. Zingend keren zij terug. Daarna komen andere vrouwen om het vet, daarna weer anderen. Dan het varkensvlees voor de vrouwen. Voor die van het eigen dorp het vlees van de nek, de kop, de voorpoot van de ene kant, die van de andere kant is voor de vrouwen van de gasten. Dat vlees van de voorpoot is voor de hoedster van het varken. Van de kop mag zij niet eten, die is voor een andere vrouw. Ook de man mag er niet van eten, een ander vraagt erom: "Geef het aan mij." Die mag ervan eten en geeft er voor terug. Het bekken is voor de echtgenoot, als tegengeschenk. Als de Zon hoog staat, is de vleesverdeling voltooid. Men zegt: "Het is afgelopen, er is geen vlees meer." Eerst gaan de vrouwen van het dorp zingend naar huis, zij zeggen: "Het is gebeurd, er is niets meer." De leider van een ander dorp zegt: "Het is gedaan, laten wij gaan, de Zon staat hoog." Men zegt: "Gaat, jullie mogen vertrekken, wij dansen twee of drie maanden voort als een langdurig feest." De gasten zeggen: "Goed, jullie gaven voedsel voor onderweg, dit is voor die, dat voor een ander, een zak vol sagolarven weer voor een ander bij onze terugkeer naar onze dorpen."

Terwijl de gasten terugkeren, gaan de feestkinderen naar het bos om te slapen. Zij hebben geen grote zak sagolarven, maar een kleine staaf sago met sagolarven; bij een bron verblijven zij. Dat weinige aan voedsel delen zij met hun gezellen en zij krijgen de raad: "Wees niet gulzig, laat dat, niet gulzig naar vlees, niet naar vis, niet naar sagolarven; sla er je vrouw niet om. Vlees en vis mag je eten, niet gulzig. Sla je vrouw er niet om af."

Het overreiken van het varkensvet geschiedde eerst tussen de dorpen, en daarna binnen het eigen dorp en daar tussen de moieties. Het was een bevestiging van de vrede. Dat gebeurde van groep tegenover groep en 'op de pijlpunt'. De informanten verklaarden uitdrukkelijk dat het zo moest om geen persoonlijke contacten op te roepen.

Er is in de mededelingen van de informanten sprake van een *taker-égé* als een naam voor het ingewijde kind, maar ook spreekt men van een *mugu-égé*, een kopnaam. In de verhalen van Yaëndé en Yaro echter wordt die kopnaam nergens vermeld. Bij de Marind stam aan de kust, is de kopnaam van het slachtoffer van groot belang. Bij de Yahray is de naam van de sneller het meest belangrijk, en hij doet de inwijding van het kind. Bij de Yahray blijken wel de schimmen van de slachtoffers (*togoya*) de sneller te volgen. Het bloed uit de kop die in het mandje aan de schouder hangt, raakt de oksel van de sneller. De *togoya* kan daar verblijven. Wanneer een kind een sneller aan de voorzijde benadert, kan de sneller het kind behoeden tegen deze invloed door zijn handen door zijn oksels te halen en het kind tegen de neus te drukken.

III Het klaarmaken van de eretekenen

Yaëndé vertelt:

De leider zegt: "Gaat de bast halen om de banden te maken, doe het met zang en dans, het is voor de *tok*. Haal de witte vruchtjes en de rode (om kralen van te maken). De witte staan hier in het dorp, de rode in het bos; trossen ervan moeten jullie zingend aanbrengen; niemand mag zonder schors terugkomen." De leiders zelf blijven op een open plaats, de jongelui halen de schors uit het bos. Als zij terug zijn, zeggen de leiders: "Kom, het is genoeg, keer met zang en dans terug."

Men komt het bos uit; op de bospaadjes wordt niet gedanst uit vrees de voeten aan de wortels

te stoten. Men stelt zich met gebrul op de open plaats bij de leiders op. Met de snelhoorn roept men degenen die nog in het bos zijn. Allen doen slierten van gras en biezen in de arm- en beenbanden. Men heeft stokken of sagobladnerven als speren in de hand terwijl men dansend optrekt.

Tot de vrouwen is gezegd: "Komen jullie vanuit de nederzetting ons zingend tegemoet." Dichtbij de nederzetting ontmoeten de mannen en de vrouwen elkaar en gezamenlijk brengen zij de schors naar de mannen die de *ramog* of de *tok* aan het maken zijn. Dezen steken de schors boven hun zitplaatsen tussen de kammen van de dakbedekking en zeggen: "De mannen en vrouwen mogen niet naar huis gaan; laat hen blijven dansen totdat de Zon begint te dalen. Dan kunnen de vrouwen ophouden met dansen, om sago te gaan bakken. Als de sago klaar is, moeten jullie, vrouwen, roepen: 'Kom eten, de sago is geroosterd.' Maak niet een enkele staaf klaar, maar breng sago in het sagomatje, sago met vlees."

De mannen zingen door, de hele nacht lang, zij slapen niet. Sommigen gaan er alleen op uit. De leider zegt namelijk: "Gaat erop uit om een varken te schieten, om op te eten." Anderen gaan erop uit om voor degenen die de *ramog* versieren een witte of een groene kaketoë te schieten. Als dit lukt, zegt de leider: "Breng die vogels dan met zang en dans aan. Niets mag zomaar zonder zang worden aangebracht. Wanneer het feest op handen is, moeten de makers deze veren aan de eretekenen bevestigen."

Hierbij sluit de mededeling van Kadmaerubun aan¹⁷ dat de eretekenen die in het mannenhuis in bladeren gewikkeld waren opgehangen, kort voor het feest tevoorschijn worden gehaald. De zwarte veren die daar vroeger aan waren vastgemaakt, worden dan vervangen door witte, de oude vruchtjes door nieuwe en de zogenaamde pao¹⁸ wordt er nu aan vastgemaakt.

Yaro vervolgt¹⁹:

Jongelui, zoals de rug van jullie oudere broer, zo doet ook die van jullie jongere broer zeer (van het voorovergebogen zitten werken aan de eretekenen). Verzamel vis, vlees, sagolarven en eetbare biezen en leg die bij hen neer. De man die nog niet klaar is, zal overmorgen klaar zijn. En kort daarop zegt hij: "Welaan het is klaar, alle eretekenen zijn klaar."

Nadat de voorbereidingen zijn voltooid beginnen allen die niet aan de eretekenen werken, de banden en de matten te vlechten, of zij gaan er een dag op uit om varkens te schieten, vis te vangen, sagospruiten te plukken; de opbrengst van de dag wordt na thuiskomst onder de makers en de vlechters verdeeld. De jongelui worden nog een keer uitgestuurd om een boom te kappen, die zij naar het dorp slepen. Deze boom wordt aan de lange zijde van het mannenhuis neergelegd om als dorpsbank dienst te doen en om er tijdens het feest bij het eten of bij het roosteren van de varkens op te zitten.

De gasten die worden uitgenodigd hebben een aantal nerven ontvangen om de dagen af te tellen. De laatste dagen voordat zij komen, gaat men feestelijk de sagolarven uithalen en verse, eetbare biezen plukken. Deze vormen de lekkernij op het feest.

Yaro zegt²⁰:

De leider zegt: "Vrouwen het wordt kort dag; er moet over het uithalen van de sagolarven worden gesproken, om te voorkomen dat zij uitkomen. Denk nu niet aan iets anders; morgen

moeten zij worden uitgehaald. Als jullie een bijl nodig hebt, ga die vragen. Zegt tegen iemand: "Ik heb een bijl nodig om sagolarven uit te halen." Laat iemand die een bijl heeft naar hier komen, dan kan hij zelf meegaan om ze uit te halen. Hij kan dan nog even teruggaan naar zijn nederzetting (voor de eigenlijke ontvangst van de gasten)."

In het verhaal van Yaro²¹ volgt nu een passage waarin opnieuw wordt gesproken over het halen van sagolarven. Men maakt daarbij duidelijk onderscheid tussen sagolarven die nog in de kokon zitten en sagolarven die daar reeds uit zijn, maar toch nog niet als volwassen kevers uit de broedplaats tevoorschijn zijn gekomen. Het lijkt erop dat men eerst de onvolwassen exemplaren (*gondin-apat*) ging halen, en er later op uit ging om ook de ontwikkelde (*gondin-arèp*) uit te halen. Men wist welke bomen eerder en welke later waren omgekapt, en hoever het proces van ontwikkeling kon zijn.

De leider zegt: "Vooruit, haalt de sagolarven uit, de jonge, de oude niet." Hij wijst mensen aan: "Jij en jij, gaat sagolarven uithalen die nog in de kokon zitten."

De leider zegt: "Jullie mogen die niet stiekem naar het mannenhuis brengen, jullie moeten ze met allen tezamen binnenbrengen."

Men zegt tegen iemand: "Hé jij, sta op, om sagolarven te halen, als geschenk voor de haar-kinderen, of voor hen die de dolk krijgen, of de speer of de gordel van mensenhaar. Sta op, opdat de man die een varken moet schieten, dat niet zal weigeren. En de vrouwen mogen ook niet zonder vlees of sagolarven blijven."

De morgen daarop voordat het licht is geworden, als het nog donker is, wanneer de hanen beginnen te kraaien en de ochtendvogel (*goyöm*) begint te fluiten, heft dan de zang aan, de *gondin-zang*:

In de grote buik, in het grote onderlijf,
boort hij een gaatje, in de sagoschede, in de vezelstof.
Kabé plantte het sagovruchtje.
Kabé plantte het sagozaadje.
Ogoni plantte het sagovruchtje.
Ogoni plantte het sagozaadje.

Yaro vertelt hoe men er dan voor de tweede maal op uit gaat om de sagolarven, de *gondin-arèp*, te verzamelen.

Men zei: "Vrouwen, jullie voorop, wij mannen komen achterop en wij trekken op met zang en trom." De leider zegt: "Jullie naar daar, en jullie naar ginds, haalt de sagolarven, komt onder zang en dans terug. Vooruit, de vrouwen voorop; mannen, kijkt uit, wacht op ons. Zo halen we de sagolarven met onze vaders' mensen, met onze moeders' mensen, met mensen van andere dorpen."

De leider zegt: "Verwanten, deze sagolarven zijn niet om uit te delen, die zijn voor jullie zelf. Deelt ze niet uit, ze zijn voor het feest. De feestlarven staan apart, vermengt ze niet met de larven die bij het feesteten (*gonogomör*) dat tussen de groepen wordt geruild, worden gegeven. Die staan weer apart."

Nadat de mannen en de vrouwen uit de sagomoerassen zijn teruggekomen, zegt de leider: "Vrouwen, morgenvroeg, knipt dan je haren en zetten jullie je in de kalk; morgenvroeg, scheert jullie haren onder gezang; brengt de figuren aan op jullie voorhoofd met de witte en rode

verfstof. De verwanten moeten paradijsvogels en kaketoeveren aan de vrouwen afstaan, ook kralen en andere versierselen.”

Terwijl de vrouwen zingend en dansend optrekken, hangt men in de middengang van het mannenhuis de eretekenen op. De mannen sluiten zich in opgewekte stemming bij de vrouwen aan. De leider beveelt de vrouwen: “Gaan jullie nu eetbare biezen plukken. De mannen blijven in de prauwen achter, de vrouwen gaan de moerassen in en plukken de biezen en samen komen mannen en vrouwen feestelijk naar het dorp terug, de vrouwen vóór de prauwen, de mannen achterin.

Sommige mannen en sommige jongelui zijn in het mannenhuis gebleven en hebben zich in de verf gezet, wit en rood. Men heeft gezegd: “Geef een lange stoot op de snelhoorn (als jullie het dorp naderen), opdat men jullie kan inhalen.” De oudere mannen en de jongelui kijken uit en zeggen: “Daar zijn zij, dichtbij, laat ons hen tegemoet gaan.” Tezamen komen mannen en vrouwen van de aanlegplaats naar het dorp gedanst. De vrouwen gaan het mannenhuis binnen en daar in de middengang tonen de oude lui de eretekenen aan de vrouwen: “Deze is voor die, en die is voor die.” Daarop begraven de vrouwen de eretekenen onder bergen eetbare biezen; zij schudden er hun draagzakken over leeg. Zelf eten de vrouwen er niet van; weldra zullen de gasten ervan eten, en zij zullen ervan meenemen naar hun eigen nederzetting.

Nadat de sagolarven en de biezen zijn uitgehaald zegt de leider: “Morgen moeten de varkenskooien worden gemaakt.” Daarop maakt men een varkenskooi, die evenwijdig aan het mannenhuis wordt opgesteld. De volgende dag worden de varkens van het dorp gevangen en in de kooien gestopt. De vrouwen en de jongelui zetten dan een hevige dans in. Men zegt: “Denk niet dat er geen vlees zal zijn. Jullie zult het eten met vet en al, danst hevig.”

Heel kort vertelt Yaro dat de gasten aankomen:

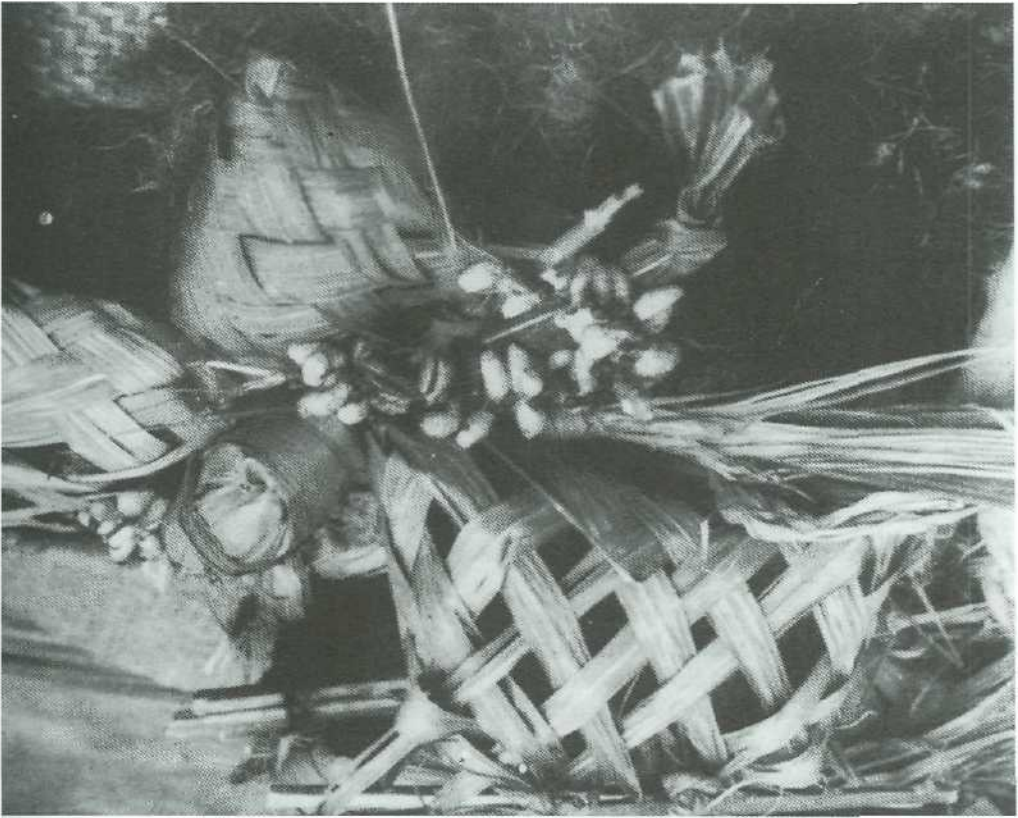
De vrouwen en mannen van weerszijden komen naar het feest.

De volgende dag gaan de mannen met de mannen van de andere dorpen, zo vertelt Kadmaerubun², sago kloppen, om later, nadat de varkens zijn gedood deze sago aan hun snelgenoten (*ménagaé*) te kunnen geven.

De vrouwen gaan met de vrouwen van de andere nederzettingen gezamenlijk op visvangst. Onder zang en dans komen zij na een of twee dagen tegen de avond naar het dorp terug. Als zij het dorp binnentreden, werpen zij nerven waaraan al wat larven zijn opgehangen, als een klein voorproefje van de heerlijkheden die te wachten staan, naar de gasten, die hen met zang en dans verwelkomen.

Yaro vertelt:

De leider zegt: “Morgen gaan wij hout hakken voor de *okom* (het lange stuk hout, dat de vrouwen gebruiken om de sagoboom van de bast te ontdoen, en dat tevens hun wapen is). Morgen gaan wij met de mannen-gasten de *okom* kappen van *gaput*- of van *bayrara*- of van *ik*-hout. Van zacht hout mag er geen worden gekapt. Komt uit het bos naar de weg, en brengt de *okom* na een kreet, tezamen met de gasten dansend en zingend naar de nederzetting. De vrouwen moeten de mannen tegemoetkomen, om samen naar de nederzetting te gaan. Daar moeten die *okom* (stokken) vanaf de prauwenplaats naar het mannenhuis, en rond het mannenhuis en van daar tot aan het andere einde van de nederzetting worden geplant. Iedere man moet voor zijn vrouw en zijn dochters drie *okom* aanpunten. Als hij er veel heeft, moet hij er vijf aanpunten.”



Sago-engerlingen voor het feest.

Na de aankomst van de gasten, gaan mannen met mannen en vrouwen met vrouwen er op uit, als de twee gemeenschappen (*wir-bor / tay-bor*) die tezamen terugkeren met het geschenk van de larven en zo een gebaar van vrede stichten tussen de dorpen, die vroeger ook wel met elkaar vochten.

De mogelijke uitleg van deze rij stokken rond het mannenhuis en van de prauwenplaats tot aan het einde van het dorp, is deze. Het beeld wordt opgeroepen van de seksuele omgang van man en vrouw. Het mannenhuis heeft namelijk ook de naam *ia-buag* (penis-nederzetting).

Telkens gedurende het feest is er duidelijk een huldeblijk van de mannen ten aanzien van de vrouwen: bij het plaatsen van de *okom*, bij het afsnijden van het hoofdhaar, bij het aanmeten van de rokjes, bij het overreiken van het varkensvet en telkens is er de symboliek van de overgang van de duisternis naar het licht, of van de seksuele omgang en de ontwikkeling in de groei.

IV Het uitreiken van de eretekenen

Yaëndé vermeldt het uitreiken van de eretekenen, maar niet de uitreiking van de hem toekomende eretekenen. Yaro geeft enkel enige mededelingen over het gereedmaken van die eretekenen. Alleen Kadmaerubun en Maturbongs spreken over deze uitreiking. Maturbongs

maakt niet alleen onderscheid tussen eretekenen die men zelf kan maken en aandoen en eretekenen die op het feest worden uitgereikt, maar hij geeft ook aan dat de rechthebbenden bang zijn in deze hun recht te laten gelden. Hij zegt:

Yaèndé van Képi en Ponaki van Masin wensten het hogere eretekeken waarop zij recht hadden, niet te aanvaarden uit vrees anders spoedig te zullen sterven.

Yaro beklemtoont dat de succesvolle snellers eerst moesten worden gevraagd of zij, en zo ja welke eretekenen zij wilden ontvangen. Daarbij werden verwanten en vooral aanverwanten ingeschakeld.

Vermeld is ook reeds dat de eretekenen zelf eerst met donkere en later met lichtere veren een proces van ondergang en opgang doormaakten.

De schaarse, soms van elkaar verschillende, gegevens kunnen als volgt tot een overzichtelijk geheel worden bijeengezet.

Na de uitdeling van het vet en het vlees van de varkens, gaan de ingewijde kinderen slapen, maar de volwassenen bereiden zich voor op de dag van morgen. Het is alsof er niet enkel feestrokjes voor de meisjes, maar ook op maat rokken worden gereedgemaakt voor de te huldigen snellers.

Op die avond beginnen de mannen die de eretekenen zullen ontvangen, zich op te tooien en daarbij is hun haartooi van bijzonder belang. Vooral de paradijsvogels en andere kleurige vogels komen daaraan te pas. Ook wordt de verf vernieuwd en worden de arm- en beenbanden met kleurige bladeren en vezels versierd, en de schelpen en snoeren aangedaan. Mannen en vrouwen komen naar het mannenhuis om de groots opgesierde mannen te bewonderen, hetgeen uitloopt op zang en dans. In het mannenhuis hebben de opgesierde mannen er de hele nacht zorg voor dat hun opschik keurig blijft. Niet alleen de mannen die eretekenen zullen ontvangen, maar ook hun *ménagaé* (zij die mede staken) en hun *nakaèri* (zij die de kaak ontvingen) sieren zich op. Zij allen verblijven in het mannenhuis en daar wordt gezongen.²³

Maturbongs zegt dat men te middernacht ophoudt met zingen en probeert te slapen. Maar Kadmaerubun vermeldt dat daaraan voorafgaande de vrouwen en de jongelui rond het mannenhuis dansen en dat van binnenuit telkens trosjes sagolarven naar hen worden toegegooid en soms ook stukken hout bij wijze van grap.

Vroeg in de morgen ontwaakt het mannenhuis en evenzo de echtgenoten van hen die eretekenen zullen ontvangen. Zij komen naar het mannenhuis. Daarbinnen stelt men zich in twee groepen op, die als twee afdelingen tegenover elkaar komen te staan. Aan de ene zijde staan de leiders, met achter hen de mannen die niet voor een eretekeken in aanmerking komen en aan de andere zijde staan voorop de mannen die een eretekeken zullen krijgen met naast hen hun vrouw, en achter hen hun verwanten.²⁴

Yaanda vertelt hierover:

De mannen die zo'n eretekeken ontvangen, nemen vooraf opwekkende middelen in, zodat zij op hun benen staan te trillen en iemand anders hen op de voet moet gaan staan om te voorkomen dat zij omvallen.

Maturbongs deelt mee:

De leider van het feest zegt nu: "Nu beginnen wij met het uitreiken van de eretekenen. Wij weten wat deze mannen voor ons hebben gedaan, wij moeten hen dit vergoeden."

De leider steekt daarop zijn *pidog* af, de rede over zijn heldendaden, en gaat dan achtereenvolgens achter elke man staan die een ereteken ontvangt, te beginnen bij de *oana*, dan de *tok*, dan de *ramog*. Deze snellers krijgen het ereteken aan een band over het hoofd opgelegd, zodat de *oana* op de borst, en de *tok* en de *ramog* op de rug afhangen. Er volgt telkens een algemeen gebrul van instemming (*mangger*) van alle aanwezigen binnen en buiten. Na enige tijd geeft de man zijn onderscheiding aan zijn vrouw over, die deze eveneens draagt en daarmee de dans inzet.

Maturbongs voegt hieraan toe dat nu de gordels van mensenhaar (*gouwa*) uitgereikt en omgedaan worden. En dat de jonge mensen (geheel in de zwarte verf gezet) een snelmesje (*tok*) aangereikt krijgen, waardoor zij tot toekomstige snellers worden verheven.

De leider zegt daarbij: "Van nu af aan begint voor jullie de onthouding: eet geen . . . eet geen grote slangen of dieren die veel bloed hebben; raak geen vrouw aan, noch een getrouwde, noch een ongetrouwde. Als je er een tegenkomt, buig je hoofd om haar niet te zien. Wie dit doet, zal eerder succes hebben en eerder huwen, juist zoals ik vroeger gedaan heb."²⁵

Maturbongs stelt dan dat de nieuwe snellers, *kuy-wir*, 'nogoki-tapag' (jonge zonnen) genoemd worden, terwijl de gehuldigde snellers, *pogoy-wir*, de naam kregen van 'magati-tapag' (blijvende zonnen).

De jongelui worden eerst zwart geverfd, dat wil zeggen besmeerd met de as van de vuurplaat (*gaput-bomé*), het beeld van de overgang van as naar vuur als het aangeblazen wordt. Gezegd wordt ook dat de eretekenen bij de aanmaak door de vrouwen worden bedolven onder 'groente' (*gagaé*) en dat de kinderen en de volwassenen onder hun opsiering onherkenbaar worden, maar daaruit als de Zon uit het duister tevoorschijn komen.

Het ereteken, de *oana* (de drie kromme snijtanden van de oude varkens), het teken dat men 'met pensioen gaat' (na vijftien koppen), roept de gedachte op enerzijds van de sikkels van de maan en anderzijds van de vechtkracht van de varkens. De betekenis kan zijn: de dragers zijn zowel de maan in de nacht als de beschermkracht van de man overdag. Het *oana*-teken wordt op de borst gedragen, omdat men deze figuren in rust van vóren benadert. De *tok* en de *ramog* hangen op de rug, omdat in de strijd de mannen in een rij achter de aanvoerder lopen. De koppen worden in het mannenhuis bewaard, de eretekenen in de vrouwenverblijven.

Het is ook mogelijk dat de Yahray zelfs op het hoogtepunt van de erkenning van hun moedig gedrag, zich bewust blijven van hun onzekerheid en hun angst in de strijd. De *oana* doet dan denken aan het zwakke maanlicht waarvan zij in hun humor zeggen: 'De Maan denkt ook dat hij een ereteken bezit'.²⁶

Yaéndé vertelt²⁷:

Wij sliepen een nacht. De volgende morgen gingen ook de vrouwen en later de mannen allen bij het mannenhuis aan de smalle voorzijde staan. Toen allen buiten waren, werd een kreet uitgestoten. Na het uitstoten van deze schreeuw, werd stilte in acht genomen. Enkele mannen

waren naar het bos gegaan, waar de vogel *agik* floot. Men zei: "Sommigen zullen een man doden." De mannen die zojuist naar het bos waren gegaan om te luisteren, waren terug en stonden ook stil. Zij zeiden: "Daar en daar floot de vogel *agik*. Marapèmu, op jullie grond Képitamangk is het niet; Araoèmu, Kamagaimu, op jullie grond riep de vogel *agik*, te Yogobenogaim floot de vogel *agik*; Igimu, op jullie grond Yametemuku floten veel *agik*vogels, jullie zult doden."

Nadat deze mannen waren teruggekeerd uit het bos en het verhaal over het vogelgefluit hadden verteld, stootten allen een gebrul uit en daarop sprak iemand tot de Zon: "Laat onze kinderen niet doodgaan, laat je kleinkinderen naar andere dorpen gaan, op sneltocht, zorg voor hen."

Andere informanten vertelden dit blijkbaar belangrijke gebeuren breder als volgt:

De leiders en zij die de eretekenen hebben gekregen, nemen hun speer bij de punt vast en verlaten het mannenhuis. Hun snelgenoten (*ménagaé*) nemen de schacht vast. De grote leider loopt voorop, de anderen op volgorde van hun waardigheid. Bij elke figuur sluiten zich ook de haarkinderen (*taker-mag*) aan. Daarvoor worden meerdere speren van de sneller gebruikt. De vrouwen lopen aan de zijkanten van de lange rij die zo wordt gevormd, soms op zoek naar hun kinderen, die onder de versiering haast onherkenbaar zijn. Zij die buiten en binnen zijn, zingen nu gezamenlijk gezangen waarbij geen trom wordt gebruikt.

Bij deze zangen blijkt de zang te zijn die Yaëndé mij vroeger eens in grote ernst had geleerd, namelijk:

'De Zon gaat onder over de Digul,
over de Kawa gaat hij onder . . .
Ochtendvogel - oh . . .
Zonen, ochtendvogel - oh.'²⁸

Men bedoelt te zeggen: de Zon gaat in het westen onder, morgen, zonen, als de Zon opkomt, trekken wij het vijandelijk gebied binnen.

Een oudere man van Mandaw, A. Neyagaé, vertelde dat wanneer men in optocht optrekt, de volgende tekst voortdurend op eentonige wijze wordt herhaald: 'As van de vuurplaat - oh.'²⁹ Zo trekt deze optocht tot aan de rand van de nederzetting, waar twee speren kruiselings in de grond zijn gestoken, terwijl daaronder een vuurtje brandt.

Volgens Neyagaé was de betekenis van het vuur onder de speren dat daardoor werd voorkomen dat de zielen van de aanwezigen naar andere nederzettingen zouden gaan, zodat hun bezitters daar gesneld zouden worden.

Zodra allen in een lange rij zijn opgesteld, wordt achter de laatste man een schild geplaatst. De man bij het schild roept naar de leider die bij de gekruiste speren staat: 'Waar ben je?' Men wilde daarmee tot uitdrukking brengen hoelang de rij is geweest en hoe groot het feest.

Als dit is gebeurd, keert men naar het mannenhuis terug en stelt men zich aan de zijkanten daarvan in rijen op. Dan valt er een stilte en allen kijken ofwel naar boven, of naar de grond, met de bedoeling om vogels of vlinders of een slang of ander ongedierte te ontdekken.

Magaomi gaf hierbij de verklaring³⁰:

Er komt een vogel gevlogen en men zegt: "Deze komt net als een vrouw van ginds naar hier, misschien om omgang te hebben." Of er komt een vogel overgevlogen en men zegt: "Zij gaat naar die of die plaats, ginds. Een van onze vrouwen zal daar misschien overspel plegen." Of er komt een roofvogel (*yogoy*) of een vogel met witte veren aangevlogen en men zegt: "Die komt juist als een man die hier een vrouw komt schaken."

Dan valt er opnieuw een stilte en dan spreekt de leider aldus:

"Houdt moed, jullie hoorden de tekens, zelfs als er ongunstige tijdingen voorspeld zijn. Laten de mannen de voorschriften goed nakomen, doodt niet in eigen dorp of in een bevriende nederzetting, val de vrouw of de verloofde van iemand anders niet lastig; de jongelui moeten de onthouding beoefenen, opdat wij spoedig de moed zullen hebben om velen te doden en nieuwe eretekenen uit te reiken."

Volgens Maturbongs was het feest met deze optocht afgelopen; de gasten gingen naar huis, de vrouwen en de kinderen gingen moe naar de vrouwenverblijven, de mannen naar het mannenhuis. Alleen de nieuwe *kuy-wir* moesten aan de zijkant van het mannenhuis blijven zitten. Ook de mannen aten niet tot 's avonds. Zodra het donker was geworden, kwamen de *kuy-wir* naar binnen, aten met de mannen mee en allen gingen slapen.

Wanneer de gasten het dorp verlieten, stelden de leiders zich bij de uitgang van de nederzetting op en onderzochten de draagzakken van de gasten. Als iemand niet voldoende vlees had om mee naar huis te nemen, vooral met het oog op de verwanten die niet hadden kunnen komen, vulden zij de voorraad in de draagzakken aan. Ook andere geschenken als speren, bogen, pijlen, sieraden, draagzakken, visnetten en matten konden de gasten meekrijgen. De gasten beloofden om na enige tijd terug te keren met vlees, vis en sagolarven, om het feest aan hun gastheren te vergoeden.

Volgens Kadmaerubun³¹ hadden op de avond vóór het vertrek van de gasten nog de volgende gebeurtenissen plaats. De mannen en de vrouwen kwamen in het mannenhuis samen en jonge vrouwen zochten dan mannen op om huwelijksafspraken te maken. Soms vochten er twee om dezelfde man. De man huwde hen soms allebei, als hij twee ruilzusters had om de zaak te regelen. De vrouwen staken hun vinger achter de arm- of beenbanden. Was het meisje nog te klein, dan bleef het bij de ouders, was zij al groot, dan kon de man haar bij zijn moeder plaatsen.

Kadmaerubun vertelde ook dat ná de nacht waarin allen hadden geslapen, de jongemannen een hardloophwedstrijd hielden. Degene die daarbij struikelde en viel, zou niet lang leven. Enkele dagen later gingen de mannen er met de jongelui op uit naar een vijandige nederzetting. Men deed alsof men op sneltocht ging, maar men plaatste alleen maar een teken op de weg die naar de nederzetting leidde. Dit teken bestond uit een paal met een dwarslat eraan, waaraan een boog en een pijl, een snelmesje en een snelmandje werden vastgemaakt. De bedoeling hiervan was om de vijand te laten zien dat er weer nieuwe snellers waren. Men liet daar ook de opschik achter. Enkele dagen later gingen de nieuwe snellers sagolarven ophalen, waarmee zij hun erkentelijkheid aan de leiders betoonden.

Bij die gelegenheid begroeven zij ook de armbanden die zij tijdens het feest hadden gedragen. Zij gingen ook nog een keer op jacht, schoten een varken, verbrandden de matten waarop

tijdens het feest de varkens hadden gelegen en wierpen de verhoging met de kooien omver. Men verliet het feestterrein.

Yaëndé zegt ditzelfde als volgt²²:

Zij die van ver waren gekomen, stegen in de prauw. Zij die van nabij waren gekomen en de feestgevers, bleven. De leiders, de raadgevers stelden zich op aan de uitgangen van het dorp en onderzochten de draagzakken. Zij die vóór het feest al opdracht hadden gegeven om het een en ander klaar te houden, zeiden bij hun thuiskomst: "Stapel vis en vlees op en sagolarven." Daarop stuurden zij bericht aan hun familie: "Komt met z'n allen; vlees, vis en sagolarven hebben wij opgestapeld."

V Het kaakfeest en de afsluiting van het feest

Maturbongs vertelt dat na enkele maanden nog het kaakfeest (*ruèp-yamé*) plaatshad.

Yaro behandelt dit feest breder²³:

Het kaakfeest duurt niet lang, het duurt maar kort. De leider kondigt het feest aan, hij zegt: "Laat ons het kaakfeest vieren, breng het bericht morgen aan de kaakbezitters en zeg: 'De snellers zeggen: Kom met de kaak (bijvoorbeeld aan Toba, Dagimon).' Zegt hen: 'Gaan jullie eerst sago-engerlingen halen'."

De genodigden zeggen: "Gaan jullie maar eerst terug naar jullie dorp, wij gaan sago-engerlingen en klappers halen om bij jullie neer te leggen, tezamen met de man die de kaak ontving." De mannen en vrouwen verzamelen engelingen, vis, klappers, bananen, aardvruchten en suikerriet om mee te nemen. 's Morgens vroeg verzamelen zij zich en aangekomen zeggen zij: "Wij zijn gekomen met de kaak en de engelingen, vlees . . .", en zij stapelen deze op in het mannenhuis. Dat kan niet snel gebeuren. De volgende morgen gaat de kaakbezitter de kaak teruggeven aan de sneller, de man die het eerst toestak. Deze zegt: "Jij, die de kaak hebt meegenomen, ga naar mijn sago-areaal." Zij die samen op sneltocht gingen, zij die ook toestaken, gaan daar samen engelingen halen. Degene die het eerste stak, vult een grote draagzak met engelingen en versiert de kaak met sagovezels en legt deze bovenin de zak met engelingen. Hij zegt: "Laten we naar het dorp teruggaan, zonder opsiering, zonder zang, naar de andere gasten en de dorpelingen." Dezen halen hen feestelijk in en samen gaan zij naar het mannenhuis en eten daar. De raadgever zegt: "De Zon gaat onder, laat ons zingen en dansen."

De vrouwen komen uit hun verblijven naar het mannenhuis. De kaakgevers met hun vrouwen aan de ene zijde, de kaakontvangers met hun vrouwen aan de andere. De vrouwen staan achter de mannen. Zij zijn zo zwaar beladen, dat anderen achter hen gaan staan om te voorkomen dat zij achterover zouden vallen.

De beide rijen komen op elkaar toe. De kaakontvanger met zijn vrouw komt naar voren met de draagzak vol engelingen. Iemand van de mede-stekers neemt de zak over en hangt die om de hals van de eerste steker. terwijl de beide groepen voedsel opstapelen tussen hen in. Wordt de last hem te zwaar, dan geeft de eerste steker deze over aan zijn vrouw en een andere vrouw helpt daarbij. Daarna geeft de sneller de kaak terug en zegt: "Deze is voor jullie, weer voor jullie, nemen jullie deze maar mee, deze is voor hen die de kaak ontvingen, weer terug voor hen." Beide groepen gaan naar hun deel van het huis om het eten te verdelen en de groepen vermengen zich en zingen de hele nacht door, dansend. De volgende morgen zeggen de ontvangers: "Wij, de gasten, gaan terug." Zij gaan terug naar hun dorp, daar mogen zij niet zingen. Zij verblijven er zonder zang en dans.

VI Afsluiting

Magaomi en Neyagaé vertellen het eigenlijke slot van het gehele feestgebeuren als volgt:

De leider van het feest regelt een nieuw geval van snellen. Of hij gaat er zelf op uit, of de leiders gaan er tezamen op uit om een vijand te doden en te snellen. Het kan ook zijn dat iemand die men naar het feest heeft gelokt, nu wordt gedood. Deze wordt gedood en gesneld.

De kop van het slachtoffer wordt naar de nederzetting gebracht en boven het vuur geroosterd. De geroosterde kop wordt op een mat gelegd en boven dit hoofd wordt nu een *tok* met een snelmesje afgeschraapt, waarna het puntje van de *tok* wordt afgebroken, zo dat het op de gesnelde kop valt en dan in het vuur onder de kop wordt verbrand.³⁴

Een jongeman verricht deze ceremonie en, zo zegt men, als het snelmesje geen schraapsel van de *tok* afkrijgt, betekent dit dat de drager niet lang zal leven. De initiatiefnemer zegt dan: "Wij gaan nu een echt feest vieren."

Kadmaerubun vermeldt nog dat de jongelui teruggaan naar het feestterrein en daar alle restanten van het feest verbranden; zou men dit niet doen dan zouden allen sterven.³⁵



Ontvangst van de gasten.

Intermezzo V Courage to be

De Yahray zijn binnengekomen in een bewoond land bij een volk dat sago en klappers aanplante. Zelf plantten zij niet. Zij profiteerden van wat er was. Zij stonden aanvankelijk welwillend tegenover degenen die met hen wilden delen. Maar eenmaal gevestigd, traden zij op wanneer zij meenden benadeeld te worden. Die zelfverdediging en dit snellen werd verheven tot het bewijs van moed en strijdvaardigheid en zo tot de basis van gezag in de gemeenschap (*wir-pogoy*). Er is snellen uit 'zelfverdediging' en snellen 'om prestige'. Beide motivaties bezielde de Yahray in de eigen omgeving en later over de eigen grenzen heen bij de sneltochten (*kuy-an*) naar de omliggende stammen, met name naar de Awyu aan de Asuwé en Pasuwé enerzijds en naar de Awyu aan de Digulrivier anderzijds.

Reeds in het verhaal over Ayré wordt het snellen het vanzelfsprekende onderdeel van het nieuwe cultuurpatroon voor de Yahray. En de mededelingen over de tocht naar Yamuy - een wraakactie waarbij de hang naar ijzeren bijlen werd benut - en de tocht naar Togompatu - het waarnemen van een mogelijk laatste kans met betrekking tot voormalige 'hulptroepen' - bevestigen hoe fundamenteel het snellen in hun denken en doen was opgenomen. Later treedt dit snellen opnieuw aan de dag wanneer in 1959 alle dorpen aan de Oba- en de Miwamörrivier betrokken blijken te zijn bij de moord op de Citah-bezoekers. De jongere generatie is dan reeds christen geworden.

Deze laatste sneltochten waren incidentele gebeurtenissen in de stijl van de Oude Tijd. De traditionele tochten waren goed voorbereide ondernemingen.

De vrouwen hebben ervoor te zorgen dat hun mannen steeds strijdvaardig zijn; de vrouwen eisen te worden verlost uit de rouwsituatie en koppen aangehangen te krijgen als bevestiging van hun huwelijk. Jongetjes, opgenomen in het mannenhuis, horen de verhalen en zien de behandeling van de koppen en zij mogen hun pijltjes al richten op slachtoffers.

De jongelui spelen het slotritueel en bij de initiatie ontvangen zij de dolk en, ontgroeid aan de bescherming door de vrouwen, krijgen zij de speren. Hun eerste triomf wordt groots gevierd. Wanneer de vrede tussen de buurtdorpen tot stand is gekomen, wordt het besluit gezamenlijk te gaan snellen door de leiders genomen. De oorlogsprauwen worden aangemaakt en het gereedkomen daarvan wordt groots gevierd. De wapens worden aangemaakt, evenals de armbanden en het snelmandje. De leiders verkondigen de redenen om te gaan en de ceremonie met de kokosnoten bepaalt waarheen. De ziener wordt uitgezonden om de zielen van te sneuvelen vijanden te vangen. De bondgenoten worden opgeroepen en de tijd wordt bepaald. De vrouwen worden veilig opgeborgen in de bossen. Vóór het vertrek onthouden de mannen zich van omgang: jongemannen nemen hun huwelijkssago mee en allen hebben hun opwekkende middelen bij zich. Wanneer zij vertrekken worden zij door de ziener besprenkeld.

In de wijze van vertellen omtrent het optreden van de ziener, haalt Yaro de ziener en de begunstigde in één zin bijeen. Yaro kan niet kort genoeg zeggen wat hij beleeft. Het contact van de zielen met de ziener, de voorspelling via opvlammend vuur, de blijvende medewerking van de *Babaé* maken het gehele gebeuren tot een zaak van leven en dood, eerst voor de deelnemers en daarna voor de gemeenschap thuis. De gemeenschap is die van hemel en aarde.

Een serie van gezangen plaatst een bepaalde tocht als weer beleefd zoals toentertijd. Het is ver om te roeien, al op de Obarivier, tussen de bossen, waar ook de zang in het ijl verdwijnt. Herinneringen aan Tomönringgagaé en Mato komen boven. Vanaf Mappi-post wordt het water onrustig, anders dan thuis, zelfs gevaarlijk. Was de prauw maar een motorboot, zoals gebruikt wordt door de Blanken, die niet eens afkomstig zijn van Ayré en die toch de Digul gebruiken alsof het ook hún snelweg is. Daarna steken zij de Digul over, komen te Yodom (de poort naar de kust) en denken aan de seksualiteit van de Marind en van henzelf, maar op de Digul begint het avontuur als de ochtenvogel fluit. Het is nog ver langs de eilanden in de brede rivier tot aan de Ederah. De vogeltjes op de kant kijken toe, maar tijdens een voorlopig uitstapje blijkt dat in die bomen Awyuërs verborgen aanwezig zijn; een van hen wordt al bejijld. Zij gaan de oever op, komen in de moerassen, rusten even uit, wachten op een achterblijver, mogelijk al door een Awyu gedood. In de stilte van de nacht schitteren alleen de vuurvliegjes. De Ederah wordt bereikt, hun eretekenen bekijken de situatie. Een vogel vliegt aan, een voorteken. Let nu op of er stemmen zijn te horen. Er zijn weer kalongs te zien zoals indertijd aan de Asuwé. De speurtocht vangt aan. Zij waarschuwen elkaar door vogelgefluit na te doen. Verspieders hebben de omgeving van het ontdekte dorp in kaart gebracht.

De aanvoerder Yaro vertelt de aanval, een toneel van kracht en geweld om te doden. Er kan weerstand zijn. Een vrouw doodt een Yahray, schimmen zijn rond hen. Wie een kans om te snellen ontging, huilt van woede; er worden fouten gemaakt, gewonden worden betreurd. De leiders begeleiden in vol ornaat de koppen in triomf naar het vrouwenkamp, de koppen hangen aan het mandje en worden zo doorgegeven van vrouw tot vrouw. Kannibalisme volgt en de terugtocht vangt aan. Thuis volgen de feesten en wordt de tocht telkens weer bezongen.

De viering in het eigen dorp bestaat eerst in het beëindigen van de rouw. Er is hier echter geen sprake van een eenzijdige actie van de sterkere ten aanzien van de zwakkere. Wederom moet men het in de geest van de Yahray zó zien dat er tussen de snellers en de rouwdragende verwanten een twee-eenheid bestaat van prestatie en tegenprestatie. In de toekomst, wanneer deze sneller zelf in de rouw zal zijn, moet de nu bevrijde verwant voor hem op sneltocht gaan.'

Hier komt de vraag naar voren waarom de Yahray de rouw zó zwaar hebben gemaakt en waarom zij zich daarvan pas na een sneltocht lieten bevrijden. Deze rouw gold voor mannen en vrouwen. Het was niet zo dat de mannen die in de rouw waren op sneltocht gingen om daarna de vrouwen, die ook in de rouw waren te bevrijden. Beide geslachten moesten zich de rouwtekenen laten afsnijden door succesvolle snellers. Het lijkt erop dat deze rouw zo zwaar was, omdat de Yahray de dood van een naaste verwant diep beleefden, mede uit angst voor de overledene. Als zij geen medeleven toonden, zouden hun overleden verwanten hen daarvoor straffen door zich op hen te wreken. Daar kwam bovendien nog een ander gevoel bij. Met betrekking tot de vrouw zei men eens: 'Als zij niet toont dat zij hevig treurt, zal geen man opnieuw met haar willen trouwen.' Vooral de vrouw moest tonen dat zij de andere partij werkelijk had gerespecteerd. De spanning tussen de seksen kwam ook zó tot uiting.

Eenmaal gegeven dat de rouw als een mede-sterven werd beleefd, moest ook het tegenspel van herleven tot stand komen vanuit de verwanten die op het toppunt van hun moed en kracht stonden.

De viering in het eigen dorp bestaat vervolgens in de 'bevestiging' van het huwelijk.

De vraag blijft hoe de Yahray het verband zagen tussen de klapper en de gesnelde kop ten

aanzien van de levenskrachten voor de nabestaanden. De klappernoot heeft ogen en wordt gezegd opgeschoten te zijn uit een kop van een overledene.

- Tijdens het uitvaren met de nieuwe prauwen wordt een klapper stukgeslagen en het vrucht- vlees uitgedeeld aan de meegenomen kinderen.²
- Na de sneltocht worden de afgevalen, uitgeschoten klappers van de overledene gegeten, klappers die tezamen met de gesnelde koppen aan de lijkstellage zijn opgehangen, of nu uit de tuin van de overledene worden gehaald als betaling voor de snellers die de rouwdracht afsnijden.³
- De huwelijksbevestiging bestaat in het stukslaan van een klapper, het vruchtwater laten uitstromen boven de hoofden van het nieuwe paar dat van die klapper het vruchtvlees eet.⁴
- Klapperwater wordt gebruikt om de haarrand van de kinderen te bevochtigen dat bij de initiatie wordt afgesneden.⁵
- De indruk is dat de klapper en de gesnelde kop, en de gesnelde kop en de vruchtbaarheid worden gedacht invloed te hebben op elkaar. Maar al verwijst de klapper bij de prauw- inwijding en bij het schijngevecht naar de te snellen kop, de leider zelf zegt: 'Dit is maar spel (*yagati-re*), wij gaan het echt doen.' De oudere generatie brengt de jongere bij geen half werk te doen en door de schijn heen te kijken: 'Wij' gaan het doen, de klapper doet het niet.
- Na de sneltocht is de uitgeschoten klapper het beeld van de nabestaande die in de rouwtijd onbenut is gebleven, maar nu te horen krijgt: 'Gij hoeft niet langer aan de dode te denken, gij zijt nu vrij en kunt een andere man zoeken.' Niet de kop van het slachtoffer geeft levenskracht aan de rouwende, maar de betoonde moed van de sneller die hem in staat stelt deze tot het volle leven terug te leiden. Maar dit hangt van hun eigen hernieuwde activiteit zelf af, waardoor het leven ook in de moerassen en de bossen weer voortgang kan vinden.
- Bij de huwelijksbevestiging wordt de kop aangehangen en het vruchtwater van de klapper uitgegoten. Pastoor Meuwese MSC hoorde: 'Zonder koppen, geen kinderen.' Maar Tambim van Képi had drie vrouwen en snelde nooit. Het gaat niet om het snellen als zodanig, maar om de gepresterde moed, of om het prestige van de *akiag*. Terwijl de man de kop geeft, staat de vrouw met sago in haar hand. Het gaat om de samenwerking. De *pidog* van de leider die de ceremonie voltrekt in de volheid van zijn kracht, wijst de weg. De vruchtbaarheid is volgens de Yahray het vanzelfsprekend gevolg van de samenleving, die zich verzet tegen ontrouw.⁶

De viering met de bondgenoten: de initiatie van de jeugd, het eren van de vrouwen, het eren van de mannen, het verbond van de kop- en de kaakbezitter, de gezamenlijke opstelling rond het mannenhuis, het contact via voortekenen met het al, de hulde aan de Zon, bevestigen de waarde van het eigen Yahray cultuurpatroon in de Oude Tijd: het behoud van de 'courage to be'.

Opnieuw blijft de vraag: waarom de Yahray snellend naar de Awyu trokken. Gezegd is, dat zij het deden om hun moed te tonen en koppen als bewijs te gaan halen. Maar waarom bij de Awyu? Men kan denken, omdat de Awyu de 'buren' waren, maar wanneer hierboven is gesteld dat met name het snellen tussen de dorpen altijd een strafexpeditie wilde zijn bij een adat-overtreding uit zelfverdediging van de eigen belangen, dan lijkt dit niet van toepassing op de Awyu die geen gevaar opleverden voor de Yahray. Blijkbaar waren de Yahray ook niet uit op gebiedsverovering voor henzelf. Aanvankelijk kunnen de Yahray die het oorspronkelijk woon- gebied van de Awyu binnenvielen, gemeend hebben dat het bezette gebied te klein was voor de beide stammen en de Awyu deden vluchten. Maar voorzover bekend kwamen de Yahray na de veldtochten telkens naar huis en lieten zij de Awyu ongemoeid in hun eigen gebied tot een volgende tocht.

Zou het kunnen zijn dat het verschil van 'cultuur' een wellicht onbewust motief leverde? De Yahray, als de jagers en verzamelaars, namen wat er was, zonder wat gehaald was door aanplant ter plaatse te herstellen, terwijl de Awyu dat juist wel deden. Die Awyu kwamen met Humasumuri uit de grond, de Yahray kwamen met Ayré uit de vreemde. Was er toch iets van een minderwaardigheidscomplex bij de immigrant/ bezetter, waarbij een meerderwaardigheidscomplex (de bijcultuur) als compensatie bij de frustratie moest dienen? Was de taaië moed van de planter geen hogere graad van moed dan de moed van de profiteur met geweld, die de snelle bevrediging hoger achtte dan de geduldige moed van de agrariër, die kon wachten en daarna het resultaat van zijn eigen arbeid kon laten zien? Een andere 'courage to be'.

Opvallend is ook het verschil van karakter. De Yahray 'radicaal' eisend dat woorden en daden congruent een strenge adat bevestigden en de Awyu die 'speels' op indirecte wijze zijn adat verwerklijkte. Bij de Yahray was de seksualiteit duidelijk 'hetero' (het ruilhuwelijk), met enkel homohandelingen in de opvoeding, terwijl de Awyu de homo- naast de hetero-praktijken in het levenspatroon opnam, alle vormen benuttend in het spel om te bestaan en voort te bestaan.

Te bedenken zou echter ook zijn, dat de Yahray niet vanuit haat tegen de Awyu op hen af ging, maar vanuit hun sterke behoefte het eigen geschonden leven te herstellen, het weer tot een nieuwe ontplooiing te laten komen door een mannelijk vertoon van kracht, zodat de succesvolle figuren de gang van het leven vermochten te herstellen.

Of mag het zo gezien worden dat de Yahray een streng levenspatroon had, dat gericht stond op een ideale levenswijze, vastgelegd in hun raadgevingen en gezien als staande onder het toezicht van de Zon? De beloningen en de bestraffingen stonden duidelijk aangegeven, de beloning te worden getoond aan de Zon op de nok van het mannenhuis, en bij het slotfeest te worden geëerd als de oude Zon.

Voor het behoud van het leven benutten zij alles wat zij als voorradig vonden, niet wat zij daarvoor aanplantten. De Awyu daarentegen, de uit de grond voortgekomen grondbezitters, waren primair op het behoud van het grondbezit gericht. Zij plantten aan. De bewerking van de grond garandeerde hun leeftocht, de beloning en bestraffing waren minder opvallend.

Opvallend bij de Yahray is het feit dat zij hun wereld niet kort en krachtig in bestaande woorden of begrippen beschrijven, maar dat zij die buitenwereld uitschilderen in steeds nieuwe woorden. Dit blijkt voornamelijk duidelijk in hun zangteksten, waarbij personen en zaken steeds andere namen krijgen (*pidog*) en dat verwijst eveneens naar de humor die bij de Yahray in het dagelijkse leven telkens optreedt. Iemand nadoen, iemand laten voelen dat hij meer beweert dan hij kan waarmaken. De gezangen kennen bijtende spot en laten vermoeden dat men de stiekeme bedoeling van een gedrag wel doorheeft.

Dit alles verwijst naar een denkproces dat steeds actief blijft, in tegenstelling tot een denken waarbij de wereld wordt gezien vanuit traditioneel gegeven beelden en begrippen. Bij de bestudering van de mentaliteit van de Yahray en de Awyu kan het verschil op meerdere niveaus worden onderkend.

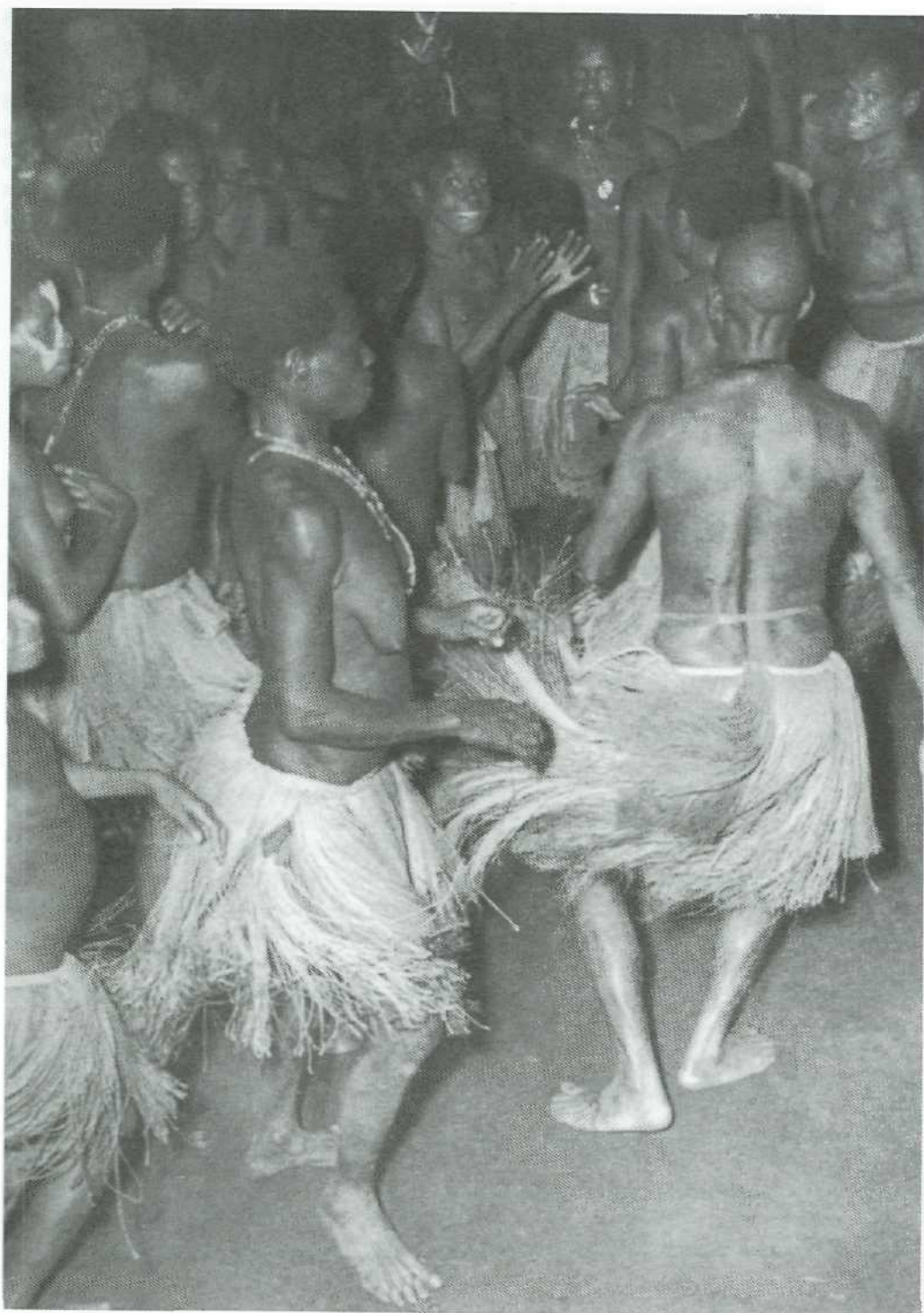
Bij de Yahray is er een boven-menselijk niveau, met de gerichtheid op de Zon en zijn toezicht op het onderhouden van de voorschriften, terwijl zijzelf de beloning en de bestraffing uitvoeren. Daaronder komt op menselijk niveau de gerichtheid op het voortbestaan, individueel in de voorschriften ten aanzien van gebruiken of onthouding in verband met zwangerschap en opvoeding, en collectief de aandacht voor de beëindiging van de rouw en de bevestiging van het huwelijk, het weer in gebruik nemen van de natuur.

Bij de Awyu is er de menselijke gerichtheid op het behoud van de grond, en daarvoor de regeling van de groep opdat de aarde de leeftocht blijft geven.

Er blijken dus twee volken te zijn, twee onderscheiden culturen en bij de ontmoeting handelt elk volk vanuit de eigen mentaliteit. De Yahray beleeft zijn hang naar betoonde levenskracht, de Awyu beleeft zijn zorg zijn grond te behouden. De Yahray herneemt zijn leven door de manifestatie van zijn kracht, nodig voor zijn streng levenspatroon, de Awyu is erop uit zijn leven in een hetero- of homofiel patroon te vieren, als zijn grond bewerkt kan blijven.

DEEL II

De Nieuwe Tijd



Feestdans.

INLEIDING

De Yahray zijn sinds 1902 onder Nederlands Bestuur geplaatst en zij ontvangen vanaf 1933 de aandacht van het Burgerlijk Bestuur en vanaf 1936 de aandacht van de katholieke Missie. Geleidelijk veranderde dit hun denken en doen en deze verandering wordt hier verteld wederom vanuit de eigen getuigenis van de Yahray zelf. De opzet probeert te laten zien waar het nieuwe werd aanvaard en waar het oude bleef gehandhaafd, om zo te komen tot een idee hoe deze mensen hun menszijn zijn gaan beleven en hoe wij hen zouden kunnen ontmoeten, zelfs onder ons.



Paradijsvogeldans.

XX De Pacificatie 1933-1947

Van 1914 tot 1924 gingen paradijsvogeljagers vanuit de Zuidkust het binnenland in, ook naar het Yahray gebied aan de Digulmonding. Onder hen vielen slachtoffers, omdat de Yahray de soms zwak bewaakte boten overvielen om de ijzeren bijlen te bemachtigen waarmee aangeboden vogels werden betaald. De Yahray maakten kennis met vreemdelingen en met ijzerwaar. Toen was reeds de koppensnellerij van de kuststam, de Marind, door het Nederlandse Bestuur efficiënt verhinderd. De Missie had bij de Marind in de dorpen reeds onderwijzers geplaatst. Daar heerste rust en orde. De Yahray waagden het naar de kust te gaan om baby's in te ruilen voor ijzeren bijlen. Zij zagen daar de Molukse onderwijzers, de 'goeroes'.

De invloed van het contact met de Marind cultuur van de kust blijkt uit de varianten van de oude verhalen, met name in de verhalen van de Nambéomön, het zuidelijke gebied van de Yahray. Het verhaal van Taèmenu, de vrouw die zelf op de grote jager afgaat, krijgt dan de toevoeging van de *wati*-drug en van een vorm van seksuele omgang die beide aan de Marind cultuur doen denken.¹

Ze aten vlees, en kregen een dikke buik. De man verlangde naar zijn *wati*.² Zij sprak: "Ik heb *wati*, neem hem maar uit de prauw." Zij had de echte *wati* verborgen. Hij ging naar de prauw en zag de *gabarumb*, die waterig was geworden en hij zei: "Die is niets waard." De vrouw ging naar de prauw, nam de echte *wati*. Hij zei: "Nee, jij eerst." Zij legde de *wati* op zijn hand. De man rookte eerst "kip" omdat hij wilde roken. De vrouw gaf hem echte tabak. Zij sprak: "Rook die met kleine beetjes, rook hem in de pijp." Hij werd er misselijk van en gaf vlees over. Hij raakte buiten zichzelf. Zij had medelijden met hem, goot water over hem uit, nam water in haar mond en blies dit over hem uit. Hij kwam bij. Hij sprak: "Is er geen eten?" Hij at, en kreeg een dikke buik. Hij dronk *wati* en zijn buik werd weer normaal.

De vrouw vroeg om huwelijksomgang. Zijn lid penetreerde niet voldoende; het bleef maar op de rand. Er kwam een grote vis uit het schaamdeel van de vrouw, een zaagvis. Daarom kon zijn lid niet penetreren. Zij hadden opnieuw omgang. Er kwam een *kakapvis* uit de vrouw. Zij deden het nogmaals. En andere vissen kwamen uit haar voort. Toen hij zijn lid terugtrok, kwamen alle andere vissoorten uit haar voort. De schildpad bleef in haar buik. Na een nieuwe omgang, kwam ook deze naar buiten. Toen zij er alle uit waren, was haar buik weer normaal. Zij nam eerst wat rust. De honden hadden gelachen toen zij de omgang van man en vrouw zagen. De man sneed hun tong af en zei: "Schreeuw niet, huil maar en blijf zo." Hij liet de honden achter die hadden gelachen en nam een paar die niet gelachen hadden mee.

Zij vertrokken naar zee. Middenop zee sloeg hij op de trom, de vrouw blies op de snelhoorn. Zij verdwenen; zij brachten de tabak naar de blanken.

De Yahray profiteerden echter van die orde en rust (zelf niet meer aangevallen door de Marind) om het eigen snelgebied uit te breiden, de Digul op. Het Bestuur had politieposten aan de Digul neergezet om de paradijsvogeljacht te controleren, maar verplaatste deze posten steeds dichterbij de monding van de Digul om de sneltochten (nu van de Yahray) te beletten. Dit had tot gevolg dat de Yahray kennismaakten met de geweren van de politie.

In 1933 had de strafexpeditie van Lebelauw plaats, in 1936 werd de militaire post te Tamao

opgericht, de zogenaamde Mappi-post. Uit het Yahray gebied waren enkele groepen het eigen geweld ter plaatse ontvlucht, zij hadden zich onder de Digul gevestigd. De Missie vond hen daar in Yodom. Van dat Yodom uit trok de Missie naar de overzijde, waar zij de eerste vier goeroes kon plaatsen bij de Mappi-post en in het Nambéomöng gebied. Tambim van Képi vertelde dat de Yahray het snellen niet opgaven en 's nachts heimelijk om de Mappi-post wisten heen te komen en de Digul op te gaan.

Het Bestuur over de onderafdeling Muyu/Mappi was gevestigd bij het strafdorp van Nederlands-Indië in Tanahmerah, bovenaan de Digul. Daar vestigde zich in 1937 ook pastoor C. Meuwese MSC, voor de 'Mappi' benoemd door de bisschop, mgr. J. Aerts.³ Op zijn tocht in de Obarivier, ging Meuwese met de mensen van Képi naar het nabijgelegen dorp Muin. Zijn roeiers (twaalf prauwen) overvielen het lege dorp en roofden wat zij konden. Meuwese - een grote figuur met een baard en een geweer - gelukte het door zijn krachtig optreden het geroofde te doen teruggeven.

In 1938 zag Meuwese de bovengrondse begrafenissen (het lijk in een prauw op schragen). Hij wilde ertegen optreden. De mensen zeiden: 'Als je die stellages afbreekt, zul je gauw sterven.' Zij weigerden hem naar de dorpen verderop te laten gaan omdat 'daar slechts "gevaarlijke mensen" wonen' en ontkenden het bestaan van andere dorpen, ofschoon zij er zelf vroeger de namen van hadden opgegeven. Toen hij naar dorpen wilde gaan in de Bapaystreek, wierpen de dragers de blikken weg, gingen er vandoor en vertelden dat hij was opgegeten.

In het jaar 1939 werd de zogenaamde Beschavingsschool door de regering ingevoerd, met een program dat minder aandacht had voor schoolse vakken maar het onderwijs meer richtte op de opvoeding van de kinderen voor het eigen dorpsleven (schooltuinen, zang en dans, sport). Nieuwe kampongs vroegen om een goeroe, het schoolbezoek was wel goed, voorbereide sneltochten werden tegengehouden, de kinderen leerden de Maleise taal.

De Yahray hadden de 'vreemdeling' (de goeroe) binnengehaald, alleen om zelf door zijn aanwezigheid veiliger te staan tegenover andere dorpen. Een gast echter, had zich aan te passen aan hun levenswijze, maar deze achtte het zijn taak zich met gezag in de dagelijkse gang van zaken te mengen. Hem werd verzocht heen te gaan, maar hij kon blijven toen het hen was gebleken dat boven deze gast nog een hogere macht stond aan wie hun snelpartijen werden gemeld en door wie deze vervolgens soms werden bestraft. De gast werd van een vriend (*bor*) een vijand (*tok*); men bracht hem geen voedsel meer en weigerde de kinderen naar school te sturen. De geweren van Mappi-post weerhielden de Yahray de goeroe te doden, maar die geweren waren ver weg en er kwamen nog maar zelden strafexpedities. De goeroes vluchtten naar Mappi-post, zagen daar dat Bestuur en Missie achter hen stonden en waagden het weer terug te gaan.

De Yahray, een volk van sterke mannen en bazige vrouwen, wensten wel vrede, maar dan een vrede die door henzelf werd geregeld. Dat was hun vrijheid. Hun kinderen kregen op school raadgevingen die een bedreiging vormden ten aanzien van de levenswijze van hun ouders. De Yahray vonden dat zij hun kinderen zelf wel tot goede jagers en vissers konden opleiden en hen zelf wel konden leren hoe zij zich moesten verdedigen. Bovendien geschiedde het schoolse onderwijs in een lokaliteit waarin jongens en meisjes bijeen zaten. Dat wilde men niet en men hield de meisjes thuis.

Straffen de politie of de militairen niet, dan gingen de Yahray voort met snellen, trad men krachtig op, dan bracht men de onderwijzers-gezinnen in levensgevaar.

In februari 1939 kwam de missielinguïst pater P. Drabbe MSC op Mappi-post wonen en met behulp van jongens die hij Maleis leerde, bestudeerde hij de Yahray taal en stelde hij een *Grammatica*, een *Woordenlijst*, *Bijbelverhalen* en een *Catechismus* op, die later door de onderwijzers werden benut.

Yaëndé vertelt⁴:

In die tijd kwamen er mannen van Toba en Waman naar Képi en zij zeiden: "Kom, laten we op sneltocht gaan naar de Awyu. Maken jullie je klaar." Kamo van Emeté kwam en zei: "Yaëndé, blijf jij thuis, laten de Araoëmu niet de prauw bestijgen." Zij die vertrokken waren: Yabeté, Bagaipé, Békébai, Gamao, dat zijn ze. Ik zei: "Wij blijven, wij hebben verbod gekregen." Zij die vertrokken waren zakten de rivier af, sliepen in Apagamapé, vervolgens overnachtten zij te Korombuwag. Van Korombuwag vertrokken zij, voeren langs Tamao (Mappi-post), zij voeren langs Yodom, zij overnachtten te Badé. Toen zij te Badé lagen, passeerde de boot naar Tanahmerah. Uit vrees voor de boot keerden de Képiërs terug. Van Képi gingen er twee prauwen. Zij keerden terug naar Tamao en overnachtten daar. De volgende dag verbleven zij op Ménéamör (Cabang Tiga). Van daaruit vertrokken zij naar hun dorp. Zij voeren de mond van de Obarivier in, zij voeren de heuvels voorbij, Gorom lieten zij achter zich, Ganipamön, Atapé, Yadémogon, Aménöm, Pétagaoapé lieten zij achter zich. Zij voeren door. Toen de mannen van Képi Oagainamön waren genaderd, schreeuwden de vrouwen Budebai en Omo, familieleden van Babagaid: "De Béogowk zullen jullie in het water gooien." De Béogowk sloegen op de trom en kwamen naar beneden. De Képiërs hoorden dit en zij keerden de prauwen en zeiden: "Hoe moeten wij langs hen heen komen?" Zij voeren de rivier af; zij bereikten bij donker Pétagaoapé. De mannen van Waman (Béogowk) konden daarom niet bij hen komen. 's Morgens kwamen de mannen van Waman naar beneden en zagen de prauwen die achtergelaten waren. De Béogowk zeiden tegen de mannen van Waman: "Oudere broers, er zitten bangeriken in het bos, het zijn Képiërs." De mannen van Waman zakten de rivier af. De Képiërs volgden de oever van de rivier. Het geluid van voeten in het water werd door de mannen van Waman gehoord. De mannen van Waman gingen het bos in en ontmoetten daar de Képiërs. Snel staken zij Takéao, hij stierf. Een man van Waman snelde op Oagainu toe, bijna had hij hem gedood. Familieleden van Apérag riepen: "Dood hem niet, hij is onze jongere broer." Oagainu ontsnapte. De Képiërs verspreidden zich naar rechts en links, ieder liep alleen; zij kregen honger; zij liepen niet hard meer. Bagaipé liep alleen aan de overzijde; de Képiërs gingen over land, zij passeerden Mataèk en Akim en gingen Toba binnen. Sommigen liepen een andere weg en begaven zich naar de Kabé mensen. De mannen van Kabé brachten hen naar Apegamapé. De mensen van Toba brachten de Képiërs terug naar Képi. De volgende morgen zakten zij weer de rivier af, om Bagaipé te gaan zoeken aan de benedenloop. Zij ontmoetten mensen van Enem te Rogoiréagaèb. De mensen van Enem vroegen: "Waarom hakken jullie onze klappers om?" Bijna hadden de Képiërs zich op de mensen van Enem geworpen; zij overwogen en zeiden bij zichzelf: "De mensen van Enem staan bezweet in de prauw, wellicht hebben zij Bagaipé gedood. De mannen van Képi riepen Bagaipé; zij bliezen op de snelhoorn, opdat Bagaipé het zou horen. Hij kwam niet voor de dag. Hij was gedood. De Képiërs keerden naar het dorp terug. Zij waren diep onder de indruk. Zij zeiden: "Zij hebben Bagaipé gedood. Yagaéogom heeft hem gedood." Er ging een nacht overheen. Toen ging Bagamön naar Dagimon. Hij riep er de Képiër Gayamui. Deze kwam naar Képi, hij betrad het mannenhuis. Daar schoot Manip een pijl op hem af; de Igimu staken hem neer. Mokori brak de speren af en bracht Gayamui naar Dagimon terug. Een dag later stierf Gayamui.

Dat was de kennismaking met de Nieuwe Tijd. De Yahray hadden op de Digulrivier voor het eerst motorboten gezien, motorboten van mensen die blijkbaar niet, zoals zichzelf, van de Kawa afkomstig waren, geen nakomelingen dus van Ayré, en die nu van hun oude 'snelweg' (de Digul) gebruik maakten.

Yapomené zong⁵:

De zoon trok zijn roeiriem, de zoon van Gaimagai trok zijn roeiriem uit de modder als een motorboot die wegvaart, als een motorboot.

Waar schuim is en drijfhout, waar de mensen die niet van Ayré zijn de snelweg gebruiken.

Waar branding is en wrakhout, waar mensen die niet van de Kawa zijn, de snelweg gebruiken.

De 'vreemdelingen' zijn gekomen, zij zijn indrukwekkend, hun wapens, hun boten, hun mensen zijn tussen de Yahray in. De kansen om op sneltocht te kunnen gaan worden duidelijk minder. Er waren aan hun grenzen Awyu groepen geweest die uit lijfsbehoud hand- en spandiensten hadden verricht om hen te helpen verderop - bij de Ederah - te gaan snellen. Zo was er aan de Pasuwé de Mitah groep in het dorp Togompatu. Yaëndé vertelde het verhaal over de aanval op dit dorp.⁶ Daarin wordt vermeld dat Yaëndé en Yaro van Képi aan de oproep van de noordelijke dorpen gehoor geven, maar dat de mannen die zij aanwezig om mee te gaan weigeren en zeggen: 'Nee, wij gaan niet mee, de politie zou ons grijpen.' Als deze leiders later - reeds onderweg - teruggestuurd worden om in Képi strijders te halen, krijgen zij te horen: 'Wij hebben bericht dat er binnenkort een onderwijzer zal komen, Yaëndé, wij blijven.' Maar het verhaal besluit met de hulde aan de jongeman, Yapomené, die zijn eerste slachtoffer snelde.

Yaëndé vertelt:

De vrouwen roeiden terug naar het dorp en zeiden: 'Yapomené heeft een vrouw gedood; de kop is er.' De vrouwen zongen en dansten, zij huilden van opwinding over Yapomené, zo'n kleine jongen . . . Yapomené nam de kop en hing deze op middenin het mannenhuis. De vrouwen omringden hem met zang en dans.

In 1940 had het uitbreken van de Tweede Wereldoorlog hier tot gevolg dat Mappi-post, waar de militairen vertrokken, werd overgenomen door de politie, die Mappi-post echter verliet en zich terugtrok op Yodom. Toen bovendien de goeroes zich niet meer op een hogere instantie konden beroepen, profiteerden de Yahray daar onmiddellijk van. Vrouwen stalen de schooltuinen leeg en onder de ogen van de goeroes van Yatan en Mur vertrokken de mannen, zogenaamd even op voedsel uit, maar in feite om wraak te nemen op het dorp Yamuy, dat in 1936 mensen, die naar Korumbuwig bij Mappi-post kinderen op school gedaan hadden, op hun terugtocht had gedood.⁷ De politie trad op en doodde enkele mannen en vrouwen. De rust in de streek keerde terug.

De Yahray worden er zich dan meer van bewust dat de vreemdeling hun levenspatroon niet erkent. De jongere generatie die reeds van school af is en huwbaar is geworden, dwingt met boog en pijl van de volwassenen de vrijheid af niet meer mee te gaan om te snellen. Aan Meuwese, die ongewapend zijn verkenningstochten heeft voortgezet - moed heeft getoond - wordt zelfs aangeboden dat hij de rouwdracht afsnijdt. Meuwese waagt het daarom om op Pinksterdag 1942 het eerste Doopfeest te vieren te Yatan (Nambéomön). Veertienhonderd mensen, ook vanuit de Oba, ook vanuit de Awyu, allen oud-vijanden, komen in vrede bijeen. De ontvangst geschiedt op de grootse wijze waarop de Yahray vroeger teruggekeerde snellers

ontvingen. Een groot kruishout wordt - zoals eens de koppenboom - aangedragen en opgericht. De dans is als vroeger en de schoolkinderen zijn er al met hun fluitorkesten. Even is er vrede (*tambi*), de Nieuwe Tijd heeft het feesten (*yamé*) behouden.⁸ Maar kort daarna gaan de Obadorpen weer op sneltocht en lopen ook de Nambéomöndorpen weer leeg. De Japanners bombarderen Mappi-post en de Yahray roven er alles wat van hun gading is. Het Bestuur (te Yodom) besluit de 'Mappi' te sluiten, de goeroes echter weigeren overgeplaatst te worden en pas nadat Australische soldaten Mappi-post weer hebben bezet, worden in de Nambéomön de scholen heropend. Het beleid is dan: minder strafexpedities en alléén schuldigen straffen, maar de Yahray blijven de kansen tot snellen waarnemen. Zij zeggen: 'De kompani (het Bestuur) doet ons toch niets; als wij willen snellen, gaan wij, blijven daarna een tijd in de bossen, komen dan terug en vragen vergiffenis.' Nog worden meisjes gedwongen met veel oudere mannen te trouwen (polygamie), echtscheidingen onder de pas bekeerden komen voor.

Tijdens de oorlog speelt het verhaal dat Yabaimu vertelt uit zijn jeugd¹⁰:

Wij waren te Idömgira. Vader en moeder waren gaan sago kloppen. Er waren enkele oudere vrouwen achtergebleven in het bivak van de vrouwen om op de kleine kinderen te passen. Wij gingen vruchtjes plukken. Toen zeiden de groteren: "We maken de sago rood." Toen dat klaar was, gingen we naar het bivak; de kleintjes in het midden, enkele groteren voorop en achterop. De oude vrouwen hadden de deuren dichtgemaakt. Zij waren aan het neuriën om de baby's in slaap te wiegen. Wij vroegen de deur te openen. Er ging een deur open. Wij naar binnen met de rode sago in de hand. Zij vroegen: "Waar komen jullie vandaan?" Wij zeiden: "Wij zijn hier in de buurt gebleven." Zij vroegen verder: "Waar hebben jullie die rode sago vandaan?" De kleintjes antwoordden niets; de groteren zeiden bijna fluisterend: "Die hebben wij van de Yapaners, die zijn hier vlakbij." Wij kleintjes durfden niet te lachen; de groteren hadden ons dat verboden. De vrouwen riepen: "Waar dan?" Wij: "Hier in het bos hebben zij zich verzameld, aanstonds komen zij naar hier." De vrouwen gooiden de deuren open en vluchtten in wilde haast; zij sleepten een paar kinderen mee, lieten anderen achter en verborgen zich in het dichte riet bij de prauwenplaats.

Toen riepen wij allemaal: "Het is niet waar; het is maar onzin."¹¹ De vrouwen keerden terug; de baby's huilden. Zij grepen stokken om ons af te rammelen, maar wij waren er al vandoor. Wij lachten en lachten . . . de hele dag. De vrouwen scholden ons uit en zeiden: "Wij zullen het straks aan jullie vaders vertellen." En wij maar lachen. Zij konden ons toch niet achterna komen, vanwege de zuigelingen. Zij raasden maar door tegen ons. Wij gingen garnalen vangen aan de rand van het moeras. Wij regen deze aan stokjes; wij gingen ze bakken in het mannenhuis. We stookten het brandhout zowat op. Wij aten, wij verdeelden en wij aten maar. In de namiddag hoorden wij de slagen van roeispanen en wij hoorden stemmen. Wij gingen aan de haal, we kropen in een boom; dat was ons mannenhuis. Oudere en jongere broers zaten bij elkaar. De vrouwen begonnen onmiddellijk het gebeurde te vertellen: "Die kwajongens hebben ons bedrogen, zij zeiden dat de Japanners dichtbij waren. Wij wilden al vluchten met de prauwen. Toen zijn ze er vandoor gegaan. Zij hebben almaar in jullie mannenhuis gezeten; misschien hebben zij daar jullie bezittingen wel stuk gemaakt."

De mannen gingen naar het mannenhuis en zagen dat het brandhout opgestookt was. Zij begonnen te razen en te tieren. Wij hielden ons doodstil bovenin de boom; niemand die ook maar fluisterde. De mannen zeiden: "Laten zij maar eerst eens thuiskomen, dan zullen wij ze wel eens leren." Wij hadden geen honger. De mannen raasden maar door. Telkens kwamen er

nieuwe mensen thuis, die het verhaal te horen kregen. Het begon donker te worden. Sommigen van ons zeiden: "Laten we maar gaan." Anderen zeiden: "Pas toch op, ga niet!" We gingen naar het vrouwenverblijf; ieder stelde zich op in de buurt van de deur van zijn moeder en sloop op een gunstig ogenblik naar binnen. Daar begon het lawaai opnieuw. De oude vrouwen scholden maar door. Sommigen van ons kregen klappen van hun moeder. Andere vrouwen waren ons goed gezind. De mannen kwamen bij de deuren van het vrouwenverblijf staan. Zij hadden een stuk hout in de hand. Zij schreeuwden: "Kom eruit kwajongens." Sommigen van ons antwoordden van binnenuit: "Vader, grootmoeder vroeg waar wij die rode sago vandaan hadden. Zij waren zo gauw bang." De mannen zeiden: "Nu, voor deze keer is het jullie vergeven, maar een andere keer laat je die grappen maar, anders blijf je maar in het bos slapen; je krijgt dan geen eten meer."

Wat in die jeugdijaren in de jongeren nog omging, vertelt Yabaimu als volgt¹¹:

Op een keer waren alle mensen van Képi verzameld te Ndanggaëmdeïag. De grotere jongens zeiden tegen ons: "Jongere broertjes, wij gaan hagedissen schieten." Wij schoten er vele. Toen zeiden de groteren: "Daar, in dat mooie stuk bos, gaan we een huis bouwen." Wij maakten een huis van nibungbladeren, het was een mannenhuis. Wij verdeelden het in vuurplaatsen. Telkens een grotere met een kleinere jongen. De oorlogsaanvoerders zaten op de hoeken en middenin. Het was een beetje verwijderd van de huizen van de volwassenen. Die waren allen gaan sago kloppen. De grotere jongens werden het erover eens, zij zeiden: "Jongelui, gaan jullie de matten en de sago halen bij de moeders van de aanvoerders." Zij gingen. De oude moeders zeiden: "Hé, wat moet dat?" De jongens zeiden: "Wij komen de matten halen en sago, wij gaan ginder wonen." Wij richtten ons in in het boshuis. Wij vierden het koppenfeest. Wij sneden de koppen af van de hagedissen; rookten die boven het vuur; regen deze aan stokjes; hingen ze op aan het dak. Wij verdeelden de koppen om vast te stellen wie tot elkander in *ménagaé*¹² verhouding zouden komen te staan. Voor elk kind was er een eigen kop nodig.

Wij maakten het ereteken, de *ramog*¹³, na van bladeren. Van de witte bladeren van de nibung maakten wij de gordel *gouwa*¹⁴.

Al was het pas morgen, wij zeiden: "Het is avond, gaat allen naar binnen." Wij sliepen. De aanvoerders, de *akiag-wir*¹⁵ zeiden: "Laten we het feest goed vieren; morgenvroeg leiden wij de kinderen naar de bron."¹⁶ Wij stonden op. Volledig opgesierd gingen wij naar de bron. Wij namen stukken hout mee, die de kinderen die ingewijd moesten worden, moesten voorstellen. Wij zaten rond de bron en legden de houten neer. Bij elke aanvoerder zoveel houten als hij kinderen moest inwijden. Sommigen gingen bladeren halen die de inwijdelingen moesten eten en smeerden deze op de stukken hout. Er waren allerlei vogels op het water. Deze beschouwden wij als de vrouwen en wij riepen naar hen: "Hé, jullie moeten sago en vlees gereed maken voor de inwijdelingen. Jullie moeten het bamboemesje (om de haren mee af te snijden) in de sago-zak doen." Sommigen van ons gingen die sago ophalen . . . kwamen met bladeren terug en verdeelden die sago weer. De inwijdelingen kregen niet te eten. Zij die een armband konden vlechten, vlechtten een bandje om de stukken hout, anderen bonden er maar wat omheen. Daarop zei men: "Het is al avond, wij gaan terug naar het dorp." Onder zang en dans keerden we terug naar het grote boshuis. Daar legden we de houten op rij, riepen de vrouwen van de aanvoerders en wezen hen hun plaats toe. De vrouwen (in casu een paar jongens), sneden haar van het voorhoofd van de houten af. Men verzamelde eten. De "vrouwen" dansten. Men doodde veel varkens (stukken hout) en hing het vet (bladeren) aan lange draden. Daarna wees men een

stel boompjes aan en zei: "Dat zijn de vrouwelijke gasten van daar en daar." Men bracht nu zingend het vet op de punt van pijlen naar de bomen toe, keerde weer zingend terug, ging nogmaals en nogmaals, totdat hun draagzakken vol waren. Het afsnijden van de schaamschorten deden we niet. We gingen ons mannenhuis binnen en spraken af om de volgende dag het feest van de uitreiking van de eretekenen te gaan vieren. Het kwam er echter niet van, want onze ouders verhuisden weer, uit angst dat de politie ons zou vinden als zij onze zang en trommen zou horen. Wij verhuisden naar Baganukemedua.

In 1944 begint de politie de mannenhuizen af te breken als de broeinesten van sneltochten en de plaats van homoseksualiteit van mannen en jongens. In de dorpen komt de familiewoning met een scheidingswand tussen de voorkamer voor de mannen en jongens en de achterkamer voor de vrouwen en meisjes, maar de Yahray blijven in de bivakken bij de sago-arealen de seksescheiding in aparte verblijven handhaven. Jongeren verzetten zich moedig tegen de oude gebruiken, het gezag van de ouderen lijkt gebroken, de autoriteit van de goeroe stijgt. Orde en tucht verbeteren, kinderen komen meer regelmatig naar school. De Missie durft nu ook in andere dorpen te gaan dopen. Meuwese stelt met het hoofd van het plaatselijk Bestuur - R. de Haan, in Tanahmerah - een nota op *Algemene Richtlijnen van Coördinatie van Bestuur en Missie*, met betrekking tot het koppensnellen, de pederastie, het bovengronds begraven, de kinderhuwelijken. Er wordt een corps van Papoea-politie opgericht. Meuwese verhuist naar Képi en te Masin vestigt zich de bestuursassistent Felix Maturbongs. Maar de Yahray gaan nog steeds op koppenjacht, de scholen floreren niet naar de wensen van de inspectie, de politie vergrijpt zich aan gevangengenomen vrouwen. De toestand is nog verre van rooskleurig.

Yaëndé vertelt⁷:

De vogel Anangk kwam met een rijpe banaan aanvliegen en legde die neer op de prauwenplaats. Het was een prachtige banaan waarmee hij aankwam. Uyndöm's zoon rende naar de plaats, waar Anangk de banaan op de oever had gelegd. Toen gaf Uyndöm zijn zoon het bevel: "Pak de rijpe banaan." Hij riep de mannen, zij lieten de prauw te water. Met vrouw en kind steeg hij in. Hijzelf zat er bovenop. Hij vertrok. In de namiddag legden zij aan bij de grote waterboezem; met rotan bond hij de prauw vast. Anangk vloog op een banaan af. De vogel kwam ermee terug en legde de banaan op de nok van het huisje op de prauw. De volgende morgen maakte Uyndöm de rotan los en vertrok. Zo ging het dag in, dag uit. Toen zij op een avond aan de rand waren gekomen, vloog Anangk weg en ging in de kruin van een klapperboom zitten. Hij daalde uit de kruin af en plukte een banaan, kwam terugvliegen en legde de vrucht op het dak van het huisje op de prauw. De volgende morgen werd aangelegd bij de prauwenplaats. De vogel Anangk bond hij vast met rotan, opdat hij niet weg zou vliegen. Hij vroeg zich af: "De mensen komen maar niet." Kinderen kwamen naar de rivier om te baden. Zij vluchtten weg van schrik. Ze renden naar huis: de waterkokers lieten zij leeglopen en zij zeiden: "Er is een eiland komen aandrijven." Hun ouders waren sago kloppen, of uit vissen, of met honden op jacht; het dorp was leeg; alleen de kinderen waren er. De oude vrouwen zeiden: "Wie is hij?" De kleine kinderen zeiden: "Hij is er, hij heeft zijn naam niet genoemd." De oude vrouwen zeiden: "Ga voor ons naar het mannenhuis, kijk of er mannen zijn." De kinderen gingen naar het mannenhuis: er was niemand, het mannenhuis was leeg. Een oude vrouw sprak: "Kleinkinderen, ga nog eens kijken en vraag hem: Hoe is je naam?" De kleine kinderen gingen naar de prauwenplaats. Zij vroegen: "Hoe heet jij?" Hij noemde zijn naam niet onmiddellijk. Zij vroegen opnieuw: "Hoe heet jij?" Toen noemde hij zijn naam en zei: "Ik ben Uyndöm, ik ben jullie grootvader. Zijn jullie ouders er niet?" De kinderen antwoordden: "Onze ouders zijn

sago kloppen en op jacht." Uyndöm zei: "Noem mijn naam maar." Zij gingen heen en repeteerden de naam Uyndöm, Uyndöm. Toen zij bij het dorp waren gekomen, waren zij de naam van Uyndöm vergeten. Hun grootmoeders vroegen: "Hoe heet hij?" De kinderen krabden en hadden vlooiën op hun hoofd. De vrouwen zeiden: "Enkelen moeten teruggaan." De kinderen vroegen: "Hoe heet jij?" Hij zei: "Ik heb mijn naam al genoemd, ik heet Uyndöm." Zij keerden terug, en aangekomen waren zij de naam toch weer vergeten. Tot een groter kind zei een grootmoeder: "Waarom ben jij toch zulk een slaapkop? De naam van de man hebben zij telkens hardop gezegd." Uyndöm bleef in zijn prauw wachten. Een oude vrouw zuchtte luidop: "Waar blijven de mannen toch?" Een grotere jongen rende naar de prauwenplaats. Zijn hart bonsde van angst. Hij vroeg: "Hoe heet jij?" Uyndöm zei: "Ik ben Uyndöm; waarom vragen jullie dat toch zo dikwijls?" De grotere jongen zei tegen zijn grootmoeder: "Hij heet Uyndöm."

De ouders waren teruggekeerd van de jacht om te slapen in het dorp. Uyndöm sprak: "Wanneer de mensen naar het dorp zijn teruggekeerd, laten zij dan hier naar de prauwenplaats komen." Zij waren teruggekeerd en kwamen aanstonds naar de prauwenplaats. Zij vroegen: "Hoe heet je?" Hij zei: "Uyndöm." Vrouwen en mannen brachten sago naar Uyndöm. Hij gaf hen daarvoor goederen in ruil. De vrouwen brachten vis, de mannen vlees. Zij legden het op de prauwenplaats, Uyndöm gaf er hun goederen voor terug. Toen vroeg hij hen: "Ik heb bananen nodig." Zij brachten hem een of andere banaan. Hij sprak: "Die niet. Ik heb bananen nodig van het soort dat de vogel Anangk mij heeft gebracht." Zij toonden hem een banaan: "Wil je deze hebben?" Hij zei: "Ik ben juist om bananen gekomen, maar die niet." Op de oever werden alle soorten bananen gebracht, maar hij zei: "Het is niet wat ik zoek."

Zij vroegen op hun beurt: "Toon ons de bananen die Anangk voor je heeft meegebracht." Hij wendde zich om en zocht de banaan, draaide zich om en toonde hen die: "Dit is de banaan die Anangk meebracht, daarvoor ben ik gekomen." De mensen van het dorp zeiden: "Die is hier ook; wat geef jij ervoor? Wanneer je zulke bananen wilt hebben, moet je ervoor betalen. Dit soort is kostbaar." Zij gaven een yell en brachten de bananen naar de prauwenplaats, rijpe bananen. Niemand liet zich onbetuigd, allen, mannen, vrouwen, kinderen, brachten bananen aan. Uyndöm sprak: "Daarvoor ben ik gekomen." Zij gaven ze aan hem en laadden ze in de prauw. Hij betaalde hen door bijlen te geven aan de mannen, de vrouwen en de kinderen. Hij gaf spijkers, dissels en scharnieren. Hij gaf hen bevel: "Brenge bananen." Zij brachten die en laadden ze in de prauw. De prauw was hoog opgetast met bananen. Hij zei: "Morgen vertrek ik, hiervoor ben ik gekomen." Uyndöm sprak: "Deze bijlen dienen om prauwen te hakken en sago-bomen om te hakken; deze dissels dienen om prauwen uit te halen, zij zijn voor jullie. De prauw zal mij later opnieuw naar jullie brengen. Wanneer mijn mensen deze bananen zullen zien, dan komen zij met mij tezamen naar hier."

Hij lichtte de ankersteen op en vertrok naar zijn land. Hij klom in de mast en zei: "De prauw moet mij in de richting van de Zon brengen." Hij volgde die koers. Hij zei: "Waar de Zon ondergaat, daar ligt mijn dorp." Hij stak een fakkel op aan de mast en nog een andere bond hij eraan. De duisternis viel in en hij ging slapen en overnachtte op het open water. De volgende morgen vertrok hij van daar, overnachtte en vertrok weer. Enzovoorts, enzovoorts.

Dichtbij het dorp gekomen, stootten zijn dorpelingen een kreet van vreugde uit en riepen: "Jij bent wel naar een ver land gevaren, vele nachten bleef je onderweg." Hij kwam aan de kant, wierp de ankersteen uit, wierp de rotan naar de mensen toe, die de prauw aan een boom

vastlegden en op het droge trokken. De dorpingen brachten de bananen naar zijn huis en stapelden die op. Daarom hebben zij daar die goede banaan. De scheuten brachten zij naar het dorp. Hij sprak: "Ik zal ze zelf verdelen." Vrouwen, mannen en kinderen juichten van vreugde. De goede banaan kregen zij in de familie van de mannen, de vrouwen en de kinderen. Hij zei: "Neem de bananen mee, ze zijn voor jullie. Ook andere mensen wil ik bedenken." Hij gaf ook aan anderen bananen.

Aroy zei: "Oudere broer, er zijn aan de overzijde mensen, kinderen van de Zon. Zij hebben naar mij gevraagd. Wij zouden graag zijn ingestegen. Wij zijn tezamen geweest met de kinderen van Aw. Wij hier gaan vroeg dood. Laat ons gaan wonen bij de zonnekinderen." Aroy vertrok uit zijn dorp. Bij zijn uittocht stegen mannen, vrouwen en kinderen in de prauwen. Allen die instegen werden overgebracht naar de overzijde en gingen van boord en voegden zich bij de mensen van Aroy. Op de prauwenplaats van het achtergebleven dorp plantten zij een stuk palmboombast (ten teken van afscheid).

Gayndaogon keerde terug na een verblijf van meerdere dagen in het bos. Het dorp was leeg. Zij hadden de palmboombast geplant. Gayndaogon sprak: "Hoe komt dat, dat de mensen zijn verhuisd?" Hij begon te wenen. Gayndaogon sprak tot zijn moeder, zijn vrouw en zijn kinderen: "Moeder, kinderen, de mensen zijn weg uit het dorp, het dorp is leeg." Uit het bos gekomen, bereikten zij nu het dorp, het dorp is leeg. Zij zeiden: "Waarom zijn wij ook naar het bos verhuisd, vader?" De grootmoeder dacht na, en zei: "Het is, omdat zij niet met ons wilden samenblijven, omwille van de zonnekinderen zijn zij verhuisd. Aroy zijn zij gevolgd. Wij, kinderen van Aw, zullen sterven; zij, de kinderen van de Zon, zullen niet sterven; daarom zijn zij verhuisd. Wanneer hun ruggen krom zijn getrokken van ouderdom en hun ogen slecht zijn geworden, dan zullen zij sterven; wij, kinderen van Aw sterven vroeg." Zij sprak: "Laat ons hier blijven." Toen bezocht de Zon de kinderen van Aw, en zei: "Zo moeten jullie sterven, blijf in het dorp. Jullie bent anders, jullie bent kinderen van Aw. Die mensen zullen mijn mensen zijn, ikzelf zal over mijn kinderen waken."

Dit verhaal kan de uitbeelding zijn van wat de komst van de blanken voor de Yahray betekende. Zij noemen de blanken 'kinderen van de Zon' (*tapag-mag*). Uyndöm betaalt met spijkers en scharnieren, zaken die vóór de komst van de blanken niet bekend waren.

Het verhaal kan ouder zijn en worden gelezen als een Maanmythe.

Uyndöm krijgt in zijn dorp de rijpe banaan (de maansikkel in het eerste kwartier) en dat dorp ligt in het westen (waar de Maan opkomt). Hij reist daarmee naar het oosten. Onderweg gaat de vogel die de banaan aanbrengt, een keer in een klapperboom zitten, dat wil zeggen onderweg is de Maan eenmaal op zijn hoogtepunt. Tenslotte komt Uyndöm aan het eind van de reis 's morgens in het dorp in het oosten aan. In het laatste kwartier is de Maan 's morgens, als de Zon al op is, in het oosten nog zichtbaar. De Maan vangt dan de terugreis aan (in de donkere dagen - hij gebruikt een fakkel -) en komt weer in zijn dorp in het westen terug. Als Uyndöm aankomt, stoten de bewoners vreugdekreten uit, juist zoals men thans nog in de dorpen hoort wanneer de nieuwe maan voor het eerst zichtbaar wordt.

De vraag is wat de zin is van deze Maanmythe. Vroeger waren alle mensen bijeen: de kinderen van de Zon en de kinderen van Aw. Blijkbaar zijn zij uiteen gegaan. Deze gedachte hoorden we ook in bepaalde varianten van het verhaal over de Zon die zijn huid afwerpt.

Het verhaal - de overgang van de kinderen van Aw naar de kinderen van de Zon - kan ook de uitbeelding zijn van de opgave die in elke generatie aan ieder individu wordt gesteld.

Iedereen krijgt van boven (de vogel Anangk is daar het symbool van) het inzicht in het ideaal van het mens-zijn. Hij gaat op zoek naar de plaats waar hij dit in de volle rijpheid van de vele vruchten vindt. Daar is het land van de volwaardige mensen. Duidelijk wordt hem gezegd dat hij voor zulke "bananen" zal moeten betalen. Dat soort is kostbaar. Als hij de volheid van inzicht heeft bereikt, gaat hij dat overdragen en uitdelen aan zijn eigen mensen. Zij die hem daarop volgen, bereiken het land van de levenden. Het is wederom de figuur van Gayndaogon, die de tegenhanger vormt (Gayndaogon is het eerste kind van Aw). Hij mist letterlijk de boot. Weer klinkt in eenzelfde stijl de vraag: "Waarom zijn wij ook naar het bos verhuisd? Waarom ons afgezonderd, niet bij de anderen gebleven?" De grootmoeder geeft de anderen de schuld. Zij wilden niet zijn als wij, gewone mensen, die vroeg sterven. Maar iedereen weet beter. Gayndaogon trok weg naar het donkere bos. Tot slot klinkt ook weer diezelfde stem van hogere hand: "Die mensen zullen mijn mensen zijn. Ik zal over hen waken." Wie zijn betere ik volgt, bereikt het *magati*, het duurzame, het langdurige bestaan. Hij blijft.¹⁸

Ook vraag ik me af of de Nieuwe Tijd jongelui die op school zijn geweest niet ertoe verleide de oude verhalen met humor of met een moderne toepassing te gaan vertellen.

Twee vrouwen hebben ieder een zoon, zij gaan vissen, de vis met de betere pijl drijft af, de ander krijgt de pijl in handen; de eerste leidt die ander uit wraak om de tuin. Hij krijgt de ander ertoe zijn moeder de buik open te snijden om haar buikvel op een trom te spannen. De moeder sterft eraan.¹⁹

Op mijn vraag of zon en maan nog met de mensen in contact treden, vertelden volwassen mannen van het dorp Mandaw:

De Maan maakte een lang touw, gleed erlangs omlaag. Toen een vrouw erop trapt, omhelsde hij haar en samen klommen zij omhoog. Later brachten zij nog een bezoek bij haar familie. Nu weet deze waar zij verblijft.²⁰

Toen de Zon het stuk papier liet vallen, waren de blanken juist op de terugweg van het baden. Het stuk papier bleef in een bamboestruik hangen. Zij namen het, lazen het en op die manier kwamen zij achter het bestaan van het geweer. Toen liet de Zon het geweer vallen; zij wisten hoe ze het naar zich toe moesten roepen. Zij namen het geweer met zich mee in de prauw. De man die het geweer pakte heette 'Amèn'. De andere mensen namen de bogen en de pijlen. Ook zij vroegen om een geweer, maar de Zon liet alleen maar een bamboeboog en pijlen vallen, en zei: "Jullie wilden het geweer niet pakken. Ik geef alleen maar een boog die gemaakt is van bamboe." De mensen zwegen. Zij hoorden de knal van een geweer, een neushoorn viel naar beneden. De blanken gingen door met schieten. Zij schreven met een potlood in een boek. Ze waren tevreden. Ze daalden af naar de rivier. Degenen die achterbleven begonnen te dansen, zij zongen: "Land, land van het ijzerhout, waar de stroom het sterkste is." De Zon sprak: "Jullie moeten elkaar doden, wanneer iemand de vrouw van een ander lastigvalt. Jullie wilden het boek niet pakken. Jullie moet elkaar doden. Degenen die het wel genomen hebben, zijn tevreden." De mensen verspreidden zich.²¹

XXI Bestuur te Masin en Missie te Képi 1947-1957

Maturbongs, van Kei afkomstig, eerst onderwijzer en daarna ambtenaar, formuleerde zijn visie als volgt:

De bestuursassistent moet erbij zijn wanneer een gebeurtenis de gelegenheid schept om de bevolking uit het gebeurde een les te doen trekken . . . , maar wie niet horen wil moet voelen.¹

Hij beseftte dat de Yahray nog geen begrip hadden van 'burgerlijk gezag', dat wil zeggen dat hun *Babaé*-figuren die eens hun wereld ordenden, en zelfs de Zon die hun leven controleerde, nog geen gezagsinstantie hadden opgeroepen boven de plaatselijke *wir-pogoy*, *akiag* en *yerobera*, dit is: nog niet de overkoepelende instellingen van de Staat bezaten. Maturbongs trachtte hen dit bij te brengen door onophoudelijk rond te reizen, de dorpen met elkaar in contact te brengen, de leidersfiguren bijeen te laten komen. Tenslotte, pas tijdens zijn grote feest (Koninginnedag 1948) stelde hij in de vergadering de vraag of zij die nog op sneltocht wilden gaan in de kring zouden willen opstaan, wat niemand durfde. Hij speelde in op hun gegroeide belangstelling voor de rijkdom van de blanke mensen, als iets dat ook voor hen was weggelegd. Als zij zoals die blanken wilden leven moesten zij hun huizen verzorgen, hun lichaam niet verwaarlozen, en er niet vuil en ongekleed bij lopen. Hij liet in de dorpen iedereen zelf zeggen



De gebroken speren.

tot welke clan men behoorde, regelde kerkhoven, liet agenten - machtig met het geweer aan de schouder - de rouwtekenen afsnijden. De initiatie van de kinderen kon via de 'school', de ijzeren bijl kon de bruidsprijs worden. Het werk aan het schoonhouden van de dorpen en Maturbongs' geregelde bezoeken, ontnamen de Yahray de tijd om er oopuit te trekken. Zelf voortgekomen uit de adelstand van Kei, paste hij dat standsverschil toe op de verhouding van de dorpsonderwijzers (Keizezen) en de dorpsbewoners, maar de onderwijzers zelf waren ondergeschikt aan hem. Moest hij optreden, dan dreigde hij alle mannen mee te nemen naar Masin, maar hij gaf dan amnestie op voorwaarde dat het dorp beter naar de goeroe zou luisteren. Alle mensen waren zijn 'vrienden'; hij was hun aller vader. Toen eens gevangenen uit Tanahmerah ontsnapten en de Mappi bereikten, gingen zij zich eerst melden bij Maturbongs met als enige klacht: 'Waarom hebt u ons naar Tanahmerah laten gaan?'

Toch moest ook Maturbongs erkennen dat hij het tegen de Yahray vrouwen moest afleggen. Zij volhardden in hun eis dat bij het huwelijk de bruid een kop kreeg aangehangen. Hij voerde daarom een burgerlijk huwelijk in, waarbij de partijen een duimdruk plaatsten op de verklaring dat er geen kop zou worden overhandigd. Maar ook de mannen - met name die van de Miwamönrivier - verdwenen onder leiding van Yarumb op koppenjacht (1949). Maturbongs greep niet onmiddellijk in, liet hen uitrazen en strafte de leiders na hun terugkeer in de 'boei' van Masin. Toen hij medelijden kreeg met de gevangen leider Yarumb die beweerde onschuldig te zijn, trok Boppos, een Yahray agent, zijn dienstkleding uit en gaf zijn geweer af met de woorden: 'Als de toean Yarumb méér gelooft dan mij, stap ik uit de dienst.'

De agenten, zelf Papoea's, leefden hun besef van macht uit door hardvochtig op te treden in de dorpen en in seksuele vrijheden met vrouwen in de gevangenis. De Resident van Merauke kwam orde op zaken stellen en ook de agenten werden nu gestraft in de gevangenis van Tanahmerah.

Een beeld van de situatie geeft Yabaimu als hij vertelt over die tijd, toen hij nog een schooljongen was.

Yabaimu vertelt:

Op een dag kwam de politie met de motor. Zij riep de Képiërs uit het bos. Te Yodom was een onderwijzer uit Kei aangekomen voor Képi. Hij kwam samen met pastoor Meuwese, toen Képi onder politiedekking een huis had gebouwd.

Ik ging nu naar school. Daar zaten wij samen met de meisjes. Ik voorop, Thadeus middenin naast Yuliana. Anna zat aan het andere uiteinde. Yuliana keek af van de lei van Thadeus. Thadeus werd kwaad en zei: "Jij moet zelf maar nadenken; kijk bij je vriendinnen af." Het schoolgebouw was heel lang; de kinderen zaten dicht op elkaar.

Thadeus, ik, Yosephus, Walter, Adrianus, Dominicus en Marius werden door de onderwijzer op de lijst gezet om naar Merauke te worden gestuurd, naar het internaat. Wij zijn echter niet gegaan, omdat Képi weer in de bossen verdween. [. . .]

Ik zag dat ook in het dorp werd gevochten. De pijlen vlogen over en weer. De onderwijzer kwam niet tussenbeide; de pijlenregen was te dicht. De onderwijzer sloot zijn deuren en ramen. De Marapèmu en Kamagaimu vluchtten naar het bos Gobön. Na langere tijd kwamen de mensen uit zichzelf terug. Zij wilden bij de onderwijzer binnengaan, maar die joeg hen weg met de woorden: "Wacht maar, de politie zal jullie wel krijgen." Zij antwoordden: "Jij bent dapper in je eigen huis, kom maar eens naar het bos . . . De politie is manmoedig in het dorp, laat zij maar eens in het bos naar ons komen zoeken."

De onderwijzer vroeg zich af wat te doen met de kinderen die geregeld niet op school kwamen. Wij, Yonas, Damianus, Thadeus en ik, wij zeiden tegen de onderwijzer: "Bapa, mogen wij die kinderen straffen? Als wij ze gevangen hebben, dan zullen wij hen een zware balk op de schouder leggen en dan moeten zij een been opheffen . . . of wij zullen hen in uitwerpselen laten trappen of hen die op de handen leggen . . . dan zullen zij beschaamd worden en zij zullen gaan vrezen dat wij hen een volgende keer die uitwerpselen in de mond stoppen." De onderwijzer zei: "Voor mijn part."

Op een dag bracht Yarumb³ het bericht rond:

"Jullie zult allen ten onder gaan. Er komt een heel ander soort politie. Zij zullen jullie allemaal doodschieten." Hij ging het eerst naar Rèp en Toba. Toen de mensen dit bericht hoorden, schrokken zij en werden bang. Hij kwam ook naar Képi en riep de "grote" mannen bij elkaar. Mijn vader zei: "Ik kan niet weggaan; ik geloof dat bericht niet." Hij dacht lang en breed na en zei: "Als er een brief was . . . of als onze onderwijzer het zei, zou ik het geloven, maar dit bericht hebben zij zelf uitgedacht." Yarumb keerde terug naar Waman. De mannen van Képi begonnen te overleggen: "Waar heeft hij dat bericht vandaan? . . . Misschien heeft hij het zelf verzonnen . . . Wij blijven . . ., ook al zouden wij sterven . . ., hoe zou dat trouwens kunnen gebeuren?" Kepala (= dorpshoofd) Mérah zei: "Ik vertrek morgen in de namiddag." De overige mannen van Képi bleven. Hij ging naar Rayamón. Ik ben de naam van het riviertje vergeten. Na een week kregen wij bericht: kepala Mérah zit in de gevangenis van Masin met zijn vrouwen en kinderen. De mannen van Képi zeiden: "Ja, jij hebt Yarumb geloofd, nu heb je de straf." De mensen van Waman vluchtten. Yarumb verbleef in de bossen bij het riviertje Yamuy. Mijn oudere broer Yulius ging ook daarheen op patrouille. Zij vonden Yarumb. Yulius greep hem bij de hand. Yarumb zei: "Waar ben jij vandaan?" Yulius zei: "Ik ben politie van Képi." Yarumb: "Zoon, jij moet me loslaten." Yulius: "Vader, dat kan niet; jij bent schuldig. Ik ben nu politie, ik kan je niet loslaten." Men bracht Yarumb naar Masin.

Diezelfde kepala Mérah toonde ook medelijden:

In die tijd kregen de mannen van Kogo straf. Zij gingen allen de gevangenis in te Masin. Waarschijnlijk waren zij gevluht, op sneltocht gegaan of hadden gepoogd dit te doen. Na enige tijd kwamen zij terug uit de gevangenis. Verschrikkelijk mager. Zij kwamen te Képi bij kepala Mérah en zeiden: "Oudere broer, wij hebben honger, jij moet ons helpen, want onze dorpen zijn dicht bij elkaar." Kepala Mérah zei: "Ja, wij hebben vroeger wel gevochten, maar dat was omdat jullie waren begonnen." Hij had medelijden met hen; hij schreide. Hij ging het dorp rond en schreeuwde dat de mensen van Képi sago moesten brengen. Men bracht sago, vis en groenten.

Toen ik in de derde klas zat, hielp ik de onderwijzer op de andere kinderen te letten, wanneer zij in de tuin werkten of water haalden. 's Avonds gingen Thadeus, Damianus, Yanuarius, Yonas en ik naar de huizen van de kinderen die die dag niet op school waren geweest. Wij vroegen: "Is die of die thuis? Laat die naar buiten komen. Het kind is niet op school geweest." Dan kwam het kind naar buiten. Wij gaven het een afstraffing en brachten het naar de onderwijzer. Daar kreeg het ook nog straf. Het moest knielen vóór zijn huis en kwam pas laat weer naar huis. Als het kind niet naar buiten wilde komen, gingen wij het huis binnen. Dan liet de vader het wel gaan. Wilde het kind dan nog niet, dan namen wij het over de schouder en droegen het naar het huis van de onderwijzer. Kinderen die vaak niet op school kwamen, kregen behoorlijk straf. Maar dat waren er niet veel.

In april 1948 was ook pastoor J. Verschueren MSC overgeplaatst naar de Mappi. Zijn eerste indruk was⁴:

Het had me allemaal zo mooi en zo makkelijk toegelachen, toen ik juist voor dat grote feest, als een gloednieuwe in het voor mij totaal onbekende Mappigebied binnenkwam. Over het gehele gebied verspreid: heerlijk grote, kinderrijke dorpen, met dezelfde geometrische regelmaat van huizen en dorpsstraten als overal elders in Zuid-Nieuw-Guinea, en al die dorpen op de hoge uitlopers in de wijd-open uiterwaarden van de zon doorglansde en winddoorwaaide rivieren. Overal dezelfde orde en zindelijkheid van trouw aangeveegde erven en straten, heerlijk volle en grote scholen, waarvan de zangerige dreun van de aangeleerde lessen je al van verre als slierten van een stuk muziek om de oren waaide. Onderwijzers in alle dorpen, dorps- hoofden en mandurs, hier en daar een machtig kruis, zwart gesneden als een silhouet tegen de hemel boven de rustig bijeenhurkende huizen, een bestuursambtenaar in de hoofdplaats met een talrijk politiecorps, en in het centrum van dat alles op de hoogste heuvel, overal er omheen zichtbaar, het vriendelijke huisje van de Pastoor en een ruime, op Zondagen wél gevulde kerk voor de reeds bijna tweeduizend katholieken van dit jonge missiegebied . . . Overal de regel- maat van een voorgoed onder bestuur gebracht gebied.

Was het verwonderlijk, dat ik me, na die laatste hartelijke handdruk van Meuwese, die met een blij hart z'n welverdiende vacantie in Holland ging incasseren, wel een beetje eenzaam voelde, maar toch vooral trots, met zo'n nieuw, prachtig gebied: twee- duizend nieuwe katholieken, dertig lopende scholen en duizenden, die op het H. Doopsel zaten te wachten . . .

Drie weken later liepen de eerste drie dorpen, mensen waarvan juist de jeugd op het grote feest was gedoopt, met heel hun hebben en houden het dorp uit. Niemand wist te zeggen waarheen, maar dat was in ieder geval zeker: terug naar het oude, terug naar koppensnellen en bloedveten, terug naar al hun oude heidense praktijken, naar de wanorde van de tijd, toen er nog geen goeroes waren.

Begin 1949 vertrekt Meuwese op verlof naar Nederland⁵.

De eenzaamheid waarin de onderwijzers hadden gewerkt in naam van Bestuur en Missie had niet nagelaten op hen een bijzonder stempel te drukken. Het verbeterd gevecht tegen wanorde en onrust, standhouden in tijden van gevaar, het zelf moeten bedenken van krijgslisten om de toestand meester te blijven, hadden van deze mannen (en hun echtgenotes) zeer zelf- standige persoonlijkheden gemaakt die als machthebbers hun dorpen regeerden. Het zou van weinig begrip voor de harde werkelijkheid van die eerste jaren getuigen, wanneer men de onderwijzers hun krachtig en zelfstandig optreden ten laste zou leggen als misbruik van macht. Wel echter heeft Verschueren in overleg met Maturbongs hen geleidelijk een nieuw ideaal voor- gehouden. De goeroe zou de 'bapa-kampong' worden, niet meer de alleenheerser, maar de vader van zijn mensen. Ook de onderlinge familie-veten, uit Kei meegebracht, werkten nog door in hun nieuwe vaderland. Verschueren maakte daarom de onderwijzers enthousiast om met de naburdorpen samen liederen en toneelstukjes in te studeren die op het koninginfeest in Masin voor Maturbongs werden opgevoerd. Door de dorpen in te delen naar de rivieren en niet naar standsverschillen, werden de oude Keiese tegenstellingen doorkruist, werd de samen- werking van elkaar minder welgezinde goeroes vanzelfsprekend en werd het onderwijs door een gezonde wedijver tussen de afdelingen verbeterd.

Ook Verschueren dacht aan een groot feest van verzoening tussen de Yahray en de Awyu, een groot feest van religieuze plechtigheden, de verbinding van de adat met de Nieuwe Tijd.⁶

Bij de voorbereiding - er waren varkens nodig - wilden de mannen van de Miwamön deze wel

gaan halen bij de Awyu aan de Pasuwé en tegelijk de kans waarnemen om te snellen. Verschuieren ging er zelf heen. Hij stichtte ook bij de jongelui een 'anti-snel-bond'. Bij Képi verrees een dorp van bivakken voor vijfduizend Yahray en duizend Awyu mensen. De vredesluiting werd in handen gegeven van de leiders van de twee stammen.

De vlakte achter het dorp leeft van de kleuren, van de duizenden gele paradijsvogels op de zwarte koppen, de oranje vlammen en de witte kakatoe-veren en boven de kleurige golven van dichtopeenstaande mensen een onafzienbaar woud van speren: de verschrikkelijke gehaakte en getande speren van Mappiërs en de zonnige met franjes van gele paradijsvogelveren afgezette speren van de Awyuërs. Groot en log als luie monsters schuiven de beide machtige groepen ieder naar hun eigen plaats op het terrein. Het gemurmel der duizenden, de af en toe daar binnenin die menigte geslagen trommen, het donkere gehuil van de tientallen snelhoorns geven dit alles een grootse, onvergetelijke maar sinistere en angstaanjagende vorm. Geen wonder dat politie-agenten en civiele machthebbers hun wapenen gereed houden. Maar in de handen van de twee of drie grote vechthoofden (voor Képi was dat de Yaro) zijn deze beide monsterachtige grote volksmassa's gewillig als twee enorme getemde wilde dieren. Ze luisteren in stilte wanneer deze vechtjassen met grote wilde gebaren het woord voeren: zij wijken terug of komen vooruit al naar hen wordt opgedragen. Dan zet zich plotseling het duizendkoppig Mappi-beest in beweging; aarzelend log begint het om de bijeendringende groep der Awyuërs heen te cirkelen, maar de snelhoorns loeien opnieuw, de trommen donderen. De vaart van het monster wordt stilaan vlugger, de ruwe stemmen van duizenden kerels brullen boven het geloei van de snelhoorns uit. Het wordt een wilddraaiende chaos van zwetende lijven en oplichtende kleuren: het getemde beest is losgebroken: razend en brullend draait het nu rond de Awyuërs als een plotselinge wervelwind en dan ineens wijkt het terug, het brult uit duizend koppen, het stampet met tweeduizend voeten, het zwenkt als een verschrikkelijk langstaartig monster, keert zichzelf recht op de compact bijeen staande Awyu groep. En ineens onder een daverende yell valt het aan, recht op de Awyuërs in met opgeheven speren, galopperend als een wilde kudde paarden . . . Wolken stof slaan omhoog, de trommen daveren, de snelhoorns huilen, de stemmen loeien. Op nog geen twee meter afstand van de geen stap wijkende Awyu groep zwiepen de speren de grond in, duizenden speren en op het ogenblik dat ze trillend in de rulle grond dringen, grijpt de werper het bovineind beet en drukt zijn speer krakend in tweeën. De trommen zijn stilgevallen, het grote Mappi beest zwijgt.

Een ogenblik is er niets anders dan het kraken en breken van speren en schilden. Een wal, een berg van gebroken speren en schilden waar de vredesluiters achter staan. En dan ineens zijn er geen twee groepen meer, geen Mappiërs en geen Awyuërs, alleen nog een menigte van lachende en elkaar omhelzende mensen. Zweet druïpt van de glimmende lijven, kinnebakken schuren over elkaar, stukken droge sago verhuizen van de ene mond naar de andere. Duizenden speren en schilden, handwerk van jaren, liggen achteloos en weggeworpen als een grote wal kleurig puin, maar de aanvoerders rollen een mat uit in het midden en roken lachend en tevreden de grote vredespijp.⁷

Daarna volgde de doop van twaalfhonderd schoolkinderen, de kerkelijke bevestiging van de huwelijken van de jonge dorpsvoorgangers en een Sacramentsprocessie van de gedoopten, terwijl de volwassenen achter hun schilden langs de weg stonden.

Jaren later, toen ik Yabaimu ernaar vroeg, zei hij:

Was het toen bij die vredesluiting dat wij het sacrament van het vormsel kregen? Ik ben het allemaal vergeten." Liepen we door het dorp met het Sacrament? Ja, wij hadden groen op de weg gelegd, het hele dorp rond tot bij het grote altaar.

Yabaimu vertelt¹⁰:

De mensen van Yatan hadden nieuwe schilden gemaakt. De toean vroeg waarom zij schilden hadden gemaakt. Zij antwoordden: "Die zijn voor het toneelstuk dat wij in Mur opvoeren." 's Avonds gingen wij met de mensen van Yatan zingend en trommend naar Katan. Daar hielden zij een repetitie. Wij sliepen in Yatan en gingen terug naar Mur. Vroeg in de morgen kwamen de mensen van Mandau. De mensen van Mur en Monana ontvingen de gasten. Omstreeks tien uur kwamen de mensen van Yatan, Katan en Apio aan in het moeras. Yatan liep voorop. Op de prauwenplaats van Mur had men een ereboog opgericht. Op de top daarvan stond een mannenfiguur van gras, die de getrokken pijl op de boog gericht hield op de aankomende gasten. De mannen van Yatan liepen voorop, dan die van Katan, dan die van Apio. De vrouwen waren reeds van tevoren Mur binnengetrokken en de bivakken ingegaan. De gasten kwamen zingend aan, zij trokken tot bij de ereboog. Toen zij dichtbij waren, wierp iemand van Mur of Monana een speer van zacht hout die niet was aangepunt. Deze speer trof een man van Yatan aan het voorhoofd. De pijlen begonnen over en weer te vliegen. Daarop deden de mensen van Yatan een aanval en joegen de mensen van Mur en Monana voor zich uit, het dorp in. Men wierp houten, en de pijlen vlogen over de menigte. De mensen van Yatan joegen de mensen van Mur voor zich uit tot op de grote straat van het dorp. Toen wendden zich de mannen van Mur en Monana om, en joegen de mensen van Yatan en Katan tot voor het huis van de pastoor. De pastoor wilde tussenbeide komen, maar dat lukte niet. Het ging maar op en neer. Het werd midden op de dag. Het werd twee uur. Om drie uur hielden zij op. Markus van Yatan kreeg een pijl in zijn rug. Baud van Yatan nam wraak en stak een man van Mur met een varkenspijl in de zij. De gewonden werden het huis van de pastoor binnengebracht en daar bewaakt door de dragers van de toean. Ik beschermde de twee pastoors. De pastoors namen speren af, braken die aan stukken. Een grote kerel kwam met een groot kapmes op Baud af. Hij wilde hem aan stukken hakken. Ik riep naar de toean: "Toean, kijk uit, die man wil Baud te lijf." De toean schreeuwde naar Baud: "Baud, kijk uit." De toean greep de aanvalser bij de arm. Ik rukte aan de bijl. De man wilde die niet loslaten. Ik bracht de bijl naar het pastoorshuis en gaf die aan het kokkie. Het werd iets stiller.

Toen vielen de mannen van Yatan met velen een oude man aan. Zij omringden hem. Hij keek hulpeloos in het rond. Hij was omsingeld. Ik greep de speren vast en brak die. Zij lieten hem gaan. Met de tua agama, de dorpsvoorganger, van Yatan brak ik de speren van hen die ermee in hun hand stonden. De mensen van Uyagar stonden opgesteld bij het kerkhof. De tua agama en ik dreven hen weg. Een van de mannen wilde wegvlugten naar zijn dorp. Wij gingen achter hem aan, rond een huis en nog eens rond het huis. Wij kregen hem en braken zijn speer. De anderen vluchtten. De man ging een huis binnen. Hij had zijn boog en pijlen en zijn lans bij zich. Wij gingen naar dat huis toe en zeiden: "Hé, kom naar beneden." Hij kwam zonder zijn boog en pijlen en zijn lans. Wij zeiden: "Jij had zojuist je pijl en boog en een speer. Kom ermee voor de dag." Hij gaf zijn lans. Wij braken die. Toen zij de tua agama: "En de boog en de pijlen?" Hij zei: "Mijn zonen, dat is de boog waarmee ik altijd varkens schiet; het is een heel goede." De tua agama zei: "Wie heeft jou gezegd hier te komen vechten? Geef op die boog." Hij gaf hem, de tua agama brak die boog in stukken.

De toean verzamelde de hoofden en de ouderen in de kerk. Hij gaf hen goede raad. De toean kwam de kerk uit. De onderwijzer van Apio wilde vertrekken met zijn mensen. De pastoor hield hem tegen. Wij gingen het huis binnen. Het was stil in het dorp; men zong niet meer. Die avond sloot men vrede. De dorpen Mur, Monana en Mandau brachten eten bij elkaar.

De trommen waren weer begonnen. De pastoor zegende plechtig het eten. De mannen van Yatan en Katan verdeelden het eten onder elkaar.

De volgende morgen begon het doopfeest. 's Avonds was er toneel-spel. De volgende morgen deden de gedoopten hun Eerste H. Communie. Die avond was er nog een toneelspel. De volgende dag gingen wij naar Képi.

Zo ging het er aantoe in de dorpen en tussen de dorpen. In woorden en daden wordt sympathie of antipathie tot uiting gebracht. De gebeurtenissen worden beleefd als veroorzaakt door bekende en geheime krachten, door de mensen benut om het leven te behouden, de vruchtbaarheid te versterken, de zwakken bij te staan, de dreiging van de dood te overwinnen, vrienden aan te halen, vijanden af te maken.

Meuwese was vroeger al begonnen voor de beste leerlingen van de 'Beschavingsscholen' een centrale school met internaat op te zetten in Képi. De zorg voor de voeding bracht een nieuw contact van de Missie met de dorpen op gang. De benodigde sago werd om beurten door de dorpen geleverd en de stroom van broekjes en jurkjes begon te vloeien. Verschueren had ter voorbereiding van het grote feest de onderwijzers van de verschillende gebieden ertoe gebracht samen te werken voor zang en dans en daarmee bij hen het Keiese standsverschil doorbroken. Hij bouwde voor deze families een machtig bijeenkomstgebouw in Képi en toen hun tekorten aan voorzieningen duidelijk naar voren kwamen, 'rende' Verschueren even te voet naar Merauke (\pm 160 km), deed daar de inkopen en regelde de opvoer ervan naar Okaba. Terug in Képi wist hij 178 dragers uit de dorpen te enthousiasmeren om met hem naar Okaba te gaan (op en neer 22 uur prauwen en een tocht van 120 km te voet) om deze goederen te gaan ophalen. Dat was een grootse manifestatie, een heel andere 'sneltocht' voor de Yahray, mannen van dorpen die oude vijanden waren, maar nu kinderen hadden op de scholen in geordende dorpen onder leiding van de goeroes, gaven zelf hun bijdrage. Kisten met bijlen, messen voor de betaling, voeding voor de onderwijzers, kleding voor de dorpen, een zichtbaar bewijs van onderlinge vrede en samenwerking.

De Yahray waren enigszins tot rust gekomen, verzamelaars en jagers te zijn leek hen voldoende. Maar Maturbongs en Verschueren dachten aan de toekomst. Er moest een product komen dat te verhandelen was voor nieuwe inkomsten, juist voor de volwassenen. Maturbongs besprak het 'Welvaartsplan' met de dorpschoude, Verschueren met de onderwijzers, en bij de dorpen werden groots opgezette bosarealen schoongemaakt voor de aanplant van klapperbomen. De tuinfeesten - de zegening van de aanplant van duizenden noten - lieten de Yahray als gastheren en feestgangers weer dansen en zingen. Bij de hele opzet was van de oude sociale structuur (de oude clanindeling) uitgegaan. Tussen de aanplant zouden in de tuinen nieuwe gewassen worden gekweekt.

Maar de Yahray lieten zich niet ombouwen tot 'tuinders'. Na de feesten stalen de vrouwen de geplante noten; in de droge tijd liet men door branden hele terreinen verloren gaan. Toen later de landbouwambtenaar natelde wat er was geplant, vond hij van de 116.000 bomen er maar 40.000 terug, en de meeste daarvan stonden bij de Awyu aan de Digul.

Intussen had de Petroleummaatschappij van Sorong (NNGPM) ook in de Mappi contractarbeiders, telkens voor een jaar, opgehaald, mannen die rijk terugkwamen en na de verdeling weer ouderwets bijna arm voortleefden. De grotere schooljongens wilden wel van school af,

maar verdwenen dan in de bossen, juist als vroeger. Pas later kon een klein gedeelte aan het werk komen, deels door een driemaandelijks contract op de missieplantage Kolam-Kolam bij Okaba, deels in de timmerwerkplaatsen van Bestuur en Missie te Képi.

In 1952 kwamen de eerste Zusters (FDNSC). Dat betekende: ziekenzorg en een meisjes-internaat onder hun leiding. De Yahray gingen zien dat de zusters niet de vrouwen waren van de pastoors, dat de ziekenzorg een weldaad was voor moeder en kind en dat meisjes na hun internaatstijd, bij het stichten van hun gezinnen in het dorp, een betere stem bleken te bezitten ten dienste van de Nieuwe Tijd.

De gebieden onderaan de Digul werden een eigen nieuwe onderafdeling met een Hoofd van Plaatselijk Bestuur (H.P.B.), in 1952. De eerste H.P.B. was N. Nieland, opgevolgd door F. Cappetti.

Bij de Missie is Verschueren vertrokken en opgevolgd door S. Schuur MSC.

Cappetti zag het absentisme in de scholen, met name in de natte tijd. Bij hoog water is het moeilijker vis te vangen. Hij raadde de dorpschoufden aan op tijd meer sagobomen om te leggen voor de kweek van sagolarven. Ik meende de idee te moeten steunen en toen de gedachte bleek aan te slaan, dacht ik het heel wijs hen te moeten zeggen: 'Maar kies bomen uit die toch al minder tot ontwikkeling kwamen, de tweede soort.' Toen keek een oude man mij aan en zei in zijn eigen taal: 'Toean, *mono koame*'.

Cappetti ontdekte dat in de dorpen bepaalde mannen de titel bezaten van *akiag*, dorpsraadgever. In de dorpsvergaderingen vroeg hij hen bij de rechtspraak mede recht te spreken, maar hij bemerkte dat de Yahray niet begrepen dat een overtreding niet alleen een schadevergoeding vereiste, maar ook een burgerlijke straf voor de verstoring van de rechtsorde, een gevangenisstraf door de 'Staat' opgelegd.

Cappetti achtte het Welvaartsplan (de klapperaanplant) van Maturbongs en Verschueren onvoldoende als economische basis voor de toekomst van de Yahray. Hij wist het Bestuur in Hollandia voor een onderzoek naar mogelijkheden in het Mappigebied te interesseren.

In januari 1955 brengt de Commissie Perk een bezoek aan de onderafdeling. Uit de besprekingen komt een plan voort om een streekproject te entameren in het Mappigebied en in het gebied van de Awyu. De opzet van dit plan steunt op twee grondslagen: enerzijds behoort het economisch project ingebouwd te worden in de bestaande sociale structuur, anderzijds moet echter de leiding ter plaatse in handen worden gelegd van het inheemse gezag dat, hoewel van ouds aanwezig, gesteund en ontwikkeld zal moeten worden, wil het aan de eisen van de Nieuwe Tijd beantwoorden. Vooral de functie van het dorpschouf, dat boven de raad van adatgezagsdragers staat, moet versterkt worden, opdat de dorpsseenheid, die niet in een centrale figuur belichaamd is, mede door hem tot stand zal komen.

Bij de praktische verwezenlijking van het plan wordt aan een tweevoudige werkwijze gedacht. In de dorpen wordt de bevolking met inschakeling van de onderwijzer voor het plan gewonnen en met het bouwrijp maken van de gronden belast. In de dorpen zal uit ieder van de aanwezige clans een gezin worden gekozen dat op een landbouwtrainingscentrum in de in te voeren cultuur zal worden opgeleid. Nadat deze gezinnen de cursus hebben doorlopen, komen zij naar hun dorp terug om hun groepsgenoten te helpen bij het planten en verzorgen van de gewassen op de percelen, die in overleg met de schoufden in het dorp zijn gekozen en gereedgemaakt.

Dit streekproject werd in handen gegeven van een landbouwkundig ambtenaar, terwijl het trainingscentrum werd toevertrouwd aan de Missie.¹¹

Als eerste hulp aan de confraters W. Lommertzen MSC en W. van Kessel MSC, werden enkele jonge Yahray mannen in 1952 als catechist geplaatst in de nieuw opengelegde gebieden aan de Gondurivier en de Kasuarinenkust. Zij probeerden hun goeroes na te doen, maar hun lagere schoolopleiding voldeed niet.

In 1955 kwam een opleidingsschool voor jonge gezinnen tot stand in Képi. Eens vroeg ik de leerlingen op deze school hoe Jezus uit de hemel op aarde was gekomen. Niemand wist het. Yabaimu, ook leerling, antwoordde: 'Ik denk dat een wolk naar beneden kwam en hij eraf sprong.' Na de cursus van een jaar werden zij plechtig uitgezonden. Hen was bijgebracht dat zij 'Voorlopers' waren van de gediplomeerde onderwijzers, geen dorpshef, geen politieagent, maar iets als jeugdleiders. Later zou blijken dat de Yahray deze taak echter niet aankonden, zij werden vervangen door gezinnen uit Muyu en Kimaam.

Deze Pacificatie betekende voor de Yahray dat hen de 'eigen richting' - de handhaving van orde en tucht - in en tussen de dorpen was ontnomen. Zelfs toen Cappetti bij de rechtspraak de leiders inschakelde, gaf hij hen niet de macht terug zelf overtreders te straffen. Evenzo kwam in deze tijd in de dorpen de nieuwe woonwijze tot stand. De aparte huizen voor mannen en vrouwen werden omgezet in gezinswoningen. Bovendien werd de opvoeding van de opgroeiende jeugd aan een 'buitenlander', de Molukse onderwijzer, toevertrouwd. Aanvankelijk volgden de Yahray de nieuwe leiding. Zij keken het eerst maar eens af. Later erkenden zij wat de komst van de Blanken hen wél had gegeven, namelijk de vrede tussen de dorpen. Zij zeiden: 'Wij kunnen nu ongewapend naar de andere dorpen gaan.'

XXII Yahray reacties op de Nieuwe Tijd 1957-1963

In de eerste jaren leken de Yahray ontvankelijk voor de Nieuwe Tijd. Zij formuleerden dit niet, tenzij in de humor van hun gezangen. Zij accepteerden het beleid. Er was vrede, de goeroe en zijn vrouw bestuurden de dorpen, de kinderen kwamen op school, Kerstmis, Pasen en Koninginnedag werden in grote koempoelans gevierd, de aanplant van de klappertuinen liet de dorpen samen feesten, rechtszaken werden op het bestuurskantoor geregeld. Een bezoek van de bisschop werd een manifestatie van vreugde over de nieuwe godsdienst. Missie en Bestuur zagen zich als een team in dienst van de vooruitgang. Een Streekplan - de uitzet van cacao-planten en later rubber - kreeg de naam de start te zijn van een 'economisch christendom'. Hollandia was van mening dat in deze situatie de strenge controle van de tijd van de Pacificatie kon worden omgezet in een begeleiding van het eigen initiatief van de bewoners. Merauke wenste dat de Beschavingsschool meer 'schools' moest worden, de goeroe meer 'onderwijzer' om de Yahray niet alleen tot tuinders om te vormen, maar breder, ook op een andere toekomst voor te bereiden.

Een voorbeeld van deze situatie - hoe het optreden van een missionaris nog aanvaard werd - ontlenen wij aan een verhaal over een inheems drugsprobleem dat zich in het Nambéomön-gebied afspeelde.

Dit zuidelijke deel van de Yahray stam ligt het dichtst bij de Digul en had via de Yahray in Yodom contact met de Zuidkust, waar de Marind woonde, de stam die al jaren berucht was om het *wati*-gebruik.

De stengels van de *wati*-plant worden uitgekauwd en het speeksel in een klapperdop gespuwd totdat die half vol is, waarna de klapperdop in één teug wordt leeggedronken. De gebruiker doezelt al snel weg in een slaap van uren, genietend van heerlijke dromen. Dit misbruik had, gezien de lusteloosheid van de mannen of de afzwakking van de vruchtbaarheid van de vrouwen, het kindertal bij de Marind sterk doen afnemen.

Er kwamen berichten binnen, dat het gebruik van *wati* nu ook begon voor te komen in het zuidelijk deel van het Mappigebied. De geruchten alleen al deden de noodklok luiden: de Mappi was in gevaar. Tijdens een bezoek van de bisschop ontkenden alle dorpsvoorgangers uitdrukkelijk dat er iets aan de hand was. Op verzoek van de pastoor van dat gebied ruilden wij voor een keer de tournee-beurten. In elk dorp van dat zuidelijk ressort bracht ik het "wati-onderwerp" ter sprake en met name in het dorp Mur kreeg ik de mythe van de *wati* te horen: "Je buik rond vreten, *wati* drinken, heerlijk slapen en met ingezakte buik weer wakker worden. Dat was iets van de oude tijd, nu komt dat niet meer voor."

Maar in het volgende dorp, Monana, stond als hulp-onderwijzer een Papoea aan de school, die zelf een Marindinees was van afkomst en inzake *wati* van wanten wist. Hijzelf sprak er mij over aan en noemde de namen van mensen in het dorp, die *wati* gebruikten terwijl hij bovendien de plaats wist te liggen, waar de *wati* gekweekt werd. Hij was bereid mij daarheen te brengen, dwars door het moeras naar een stuk hogere grond. Daar sprong hij uit de prauw, ik hem achterna en tussen het hoge gras bleek een paadje te lopen, dat bij het *wati*-kweekbed uitkwam. Daar stond het dan. Zonder pardon werd het hele bed planten uitgetrokken, in de prauw geladen en in het dorp op de treden van het altaar gedeponeerd. De gong riep alle mensen naar de kerk. Een rondgang bewerkte dat niemand van de volwassenen thuis bleef. Links in de kerk zaten de vrouwen, rechts de mannen. Het dorpshoofd, een man met een machtig postuur, bleef achter bij de deur staan. Toen allen gezeten waren hield ik een donderpreek. Op het hoogtepunt van mijn

rede schopte ik de *wati*-planten alle kanten uit. Bij navraag na die preek werd duidelijk dat de vrouwen niet aan *wati* deden en dat misbruik dus een mannenzaak was. Daarom kregen de vrouwen verlof de kerk te verlaten nadat hun was aangezegd, dat er 's avonds voor hen gelegenheid tot biechten gegeven werd. Daarop verzocht ik de mannen op de voorste banken aan beide kanten plaats te nemen voor verder onderzoek. Plots, toen de mannen al zaten, kwam het dorpshoofd in al zijn waardigheid van achter uit de kerk naar voren en terwijl hij voor een lege plaats stond op de eerste rij keek hij welbewust naar links en rechts en zei: "*Ragap mareba, anok kéame*" (wees maar niet bang, ik ben er). Een woord, dat de aanvoerder in de oude tijd sprak vóór de aanval. Maar amper was hij uitgesproken of hij kreeg een hevige duw tegen zijn schouder, zodat hij met een smak op zijn zitvlak terecht kwam, terwijl ik hem toebrulde: "*Anok kéame*" (ik ben er!). De spanning was om te snijden. Nogmaals werd de mannen verteld, waarom de Missie en het Bestuur beide zo kwaad waren over het feit, dat door hun gebruik nu de *wati* in het Mappigebied voor het eerst binnenkwam.

Het was donker geworden. De mannen keerden huiswaarts. Onmiddellijk klonk de tingeltangel van het dorpshoofd, die daarmee de mannen samenriep voor zijn huis. Een half uur wachtte ik in mijn huisje vol spanning wat er zou gaan gebeuren. Als zij mijn optreden niet namen kon me dat een pak slaag of erger kosten. Toen hoorde ik hen op mijn huis afkomen, een blok mannen gedisciplineerd in de pas en het dorpshoofd voorop. Ik had de petromax ontstoken, nam die in de hand, ging voor het huisje staan en zette de lamp naast me neer. Plots, als op een teken, stond de slagorde stil. Het dorpshoofd kwam een stap vooruit tot vlak voor mij en zei: "Toean, gelijk heb je . . ., maar je hebt je in Mur laten bedonderen. Mur is zeker zo erg als wij." Ik vroeg of zij bereid waren de *wati*-planten van Mur te gaan uittrekken en bij mij te brengen. Ja, dat waren zij. Zij deden het ook en, al brachten zij niet zo heel veel mee, het was genoeg om als bewijsmateriaal mee te nemen en aan het H.P.B. voor te leggen.

Die avond was het ook biechthoren voor de mannen. De allerlaatste man die kwam biechten, was het dorpshoofd, maar hij had voor alle veiligheid zijn dienstkleiding aangetrokken. Zo was hij onschendbaar. Je weet maar nooit met die hete bliksem van een pastoor.

Spoedig daarop ontving het H.P.B. Cappetti zijn overplaatsing en officieel kwam van een bestuursmaatregel niet veel terecht, maar later hoorde men toch niets meer over misbruik van de *wati* in dat ressort.!

Rond 1957 ontstaat in Képi een zogenaamde 'Cargo-cult-beweging'. Men heeft nu Westerse goederen (ijzerwaar, kleding, medicijnen), maar men weet niet hoe de instanties daaraan komen. Men denkt dat die van de voorouders van de blanken komen; of eigenlijk van hun eigen voorouders, maar dan hebben de blanken de adressering veranderd, ofwel de 'sleutel' van de onderwereld in handen gekregen die zij echter niet afstaan.

De scholen bereiken niet dat bepaalde leerlingen het tot ambtenaar brengen. De klappertuinen worden niet verzorgd, de cacao-aanplant mislukt, de tabak en de feesten zijn nog het enige dat hen bezielt.

De zusters misten hun gebedenboeken, verdwenen uit hun bank in de kerk. Wie zou daar nu iets mee kunnen doen?

Er werd verteld dat een jonge kerel uit het dorp Képi zijn eigen radiotelefonie-toestel gebouwd had en daarmee contacten onderhield met de zielen van de overledenen in het hiernamaals. Weer wat later bleek, dat de jonge garde van het dorp exerceerde met een stok over de schouder en dat er nachtelijke bijeenkomsten werden gehouden op het kerkhof, waar uit de gebedenboeken van de zusters werd voorgedragen. Dergelijke berichten kwamen ook van andere gebieden van Zuid-Nieuw-Guinea. De diagnose luidde: de Melanesische Cargo-cult heeft nu

onze streken bereikt. Maar wat was een Cargo-cult? Het was een religieuze stroming, waarvan de aanhangers hoopten via contact met hun eigen voorouders de Westerse goederen te verkrijgen waarnaar zij zo hevig verlangden. De blanken waren gekomen: geregeld kwamen er schepen met lading (cargo) aan de steiger; de Papoea's namen de kisten tegen betaling op hun nek en hadden die op het bestuurskantoor of de missiepost af te leveren. Die schepen kwamen, omdat er een zendstation was ingericht waarin een apparaat stond, waarmee de blanken met hun voorouders van overzee konden praten. Het was dus zaak voor de mensen hier de contacten met hun eigen voorouders te herstellen (verloren gegaan bij het doopsel) en aan die voorouders duidelijk te maken dat de huidige generatie - ook zelfs militair - het leven goed aan kon, maar dat het wel nodig was dat de voorouders nu de aan de nieuwe tijd aangepaste goederen overstuurden.

De Cargo-cult bleek een eerste inheemse reactie te zijn op het uitblijven van de beloofde vooruitgang. Zo was er de teleurstelling, dat de ambtenaren en de missionarissen hun bezittingen niet met hun jongere broers deelden, zoals zijzelf toch van ouds her gewend waren. Bovendien hadden de jonge volwassenen jaren de school gevolgd en was hen te verstaan gegeven, dat alleen via de school de pienterheid kon worden verkregen om op "kantoor" te komen en ambtenaar te worden. Maar niks daarvan, de baantjes kwamen aan de zonen van onderwijzers en zij, de Papoea's, kwamen niet aan de bak.

Toch heeft deze beweging in het Mappigebied geen lang leven gekend. De gesprekken van enkele jongelui met de voorouders via de radio hadden blijkbaar niet het gewenste resultaat en toen deze jongelui de ouderen ertoe brachten om in het half donker met zijn allen een onder water liggende prauw aan land te trekken en deze prauw enkel slijk en modder bleek te bevatten, keerden de volwassenen deze heren hun brede rug toe en wilden zij verder met dit kinderspel niets meer te maken hebben.²

De ouderen wensten de terugkeer naar de Oude Tijd, maar dan echt.

Aan de Miwamön trokken de mensen de bossen in; aan de Pasuwérvier bouwden zij de ouderwetse mannen- en vrouwenhuizen; overal werden speren aangemaakt en oorlogsprauwen gekapt. Dit gebeurde in het geheim, Missie en Bestuur wisten daar niets van. De doopfeesten gingen door, maar het dansen en zingen werd zo vervaarlijk wild, dat de pastoors tussen de partijen in gingen staan om gevechten te voorkomen.

In maart 1959 kwam de nieuwe gouverneur op bezoek en vroeg de dansen te mogen zien. Op bevel kwamen de vezelrokjes en de lijfsbeschildering voor de dag onder het protest: "Wij zijn geen bosmensen meer." Maar bezoekers namen films op, hoe wilder, hoe liever. Gedeelten van dorpen wilden terug naar hun plaats van herkomst.

Toen gebeurde het. In juni was een groep Citah mensen (Asmatters van de Boven-Eilandenrivier) naar Képi gekomen en, na hun sago geruild te hebben voor ijzerwaar en kleding, waren zij veilig naar huis teruggekeerd. Einde juli kwam een tweede groep, een tachtig mannen en een twintigtal vrouwen en kinderen, eveneens naar Képi. De reis liep van de Pasuwérvier af, door de Miwamön naar de Oba voor Képi.

Het dorpshoofd van Kogo (Miwamön) - wiens broer twintig jaar geleden gesneld was door de Citah - had een krijgsplan opgesteld. Janggadipé, een oorlogsaanvoerder van Wanggaté, had de jongelui beschaamd gemaakt door hen te verwijten getrouwd te zijn zonder een kop aan de arm van hun bruid gehangen te hebben.

Op zaterdag 26 juli ging de eerste groep van Képi uit, door de Miwamön op weg naar huis,

voorzien van wat zij voor hun sago geruild hadden, opgewekt en ongewapend. Toen die prauwen het dorp Kogo voorbijgeevaren waren, kwamen ineens prauwen van Kogo hen achterop, juist op het smalle stuk van de Miwamönrivier. De roeiers daarvan eisten van de Citahers hun tabak en ruilartikelen en toen de Citahers weigerden, gooide een man van Kogo de eerste speer. Tegelijk doken uit het riet op de kant de mannen van Kogo op, vielen de Citahers aan, vermoordden hen, snelden de koppen van oud en jong, sleepten de lijken naar allerlei plaatsen en begroeven die en legden de koppen voorlopig bij de lijken om deze later op te halen voor een koppenfeest. Gadöm kwam van de andere kant, viel aan, en die mensen slachtten de lijken en aten weer mensenvlees.

's Avonds was iedereen thuis in het eigen dorp, in afwachting van de tweede helft van de Citahers.

De grotere helft kwam op zondag. Kogo liet hen voorbijgaan, Enem en Rep kwamen hen achterop, Gadöm en Wanggaté sloten de rivier af. Citahers sprongen te land, kaptten bamboestelen af tot speren of vluchtten het moeras in, maar de overmacht van de bezeten aanvallers kreeg hen te pakken en maakte hen af. Slechts één jongen ontsnapte door onder water te duiken, gewond en wel. Hij wist zich schuil te houden in het riet, 's nachts een prauwtje te stelen en met een plankje terug te roeien tot bij Képi, waar hij 's morgens werd gevonden door vrouwen en naar het Bestuur werd gebracht, dodelijk uitgeput, maar behouden. De mannen van de Miwamön waren 's avonds thuis en weer aanwezig in de zondagavonddienst. De onderwijzers van hun dorpen hadden niets uitzonderlijks opgemerkt. Het krijgsplan, dacht men, was volkomen geslaagd, want ook de dorpen aan de Obarivier en die aan de Asuwé, waren in het complot opgenomen om vluchtenden op te vangen en te voorkomen dat iets van dit gebeuren zou uitlekken tot bij het Bestuur of de Missie.

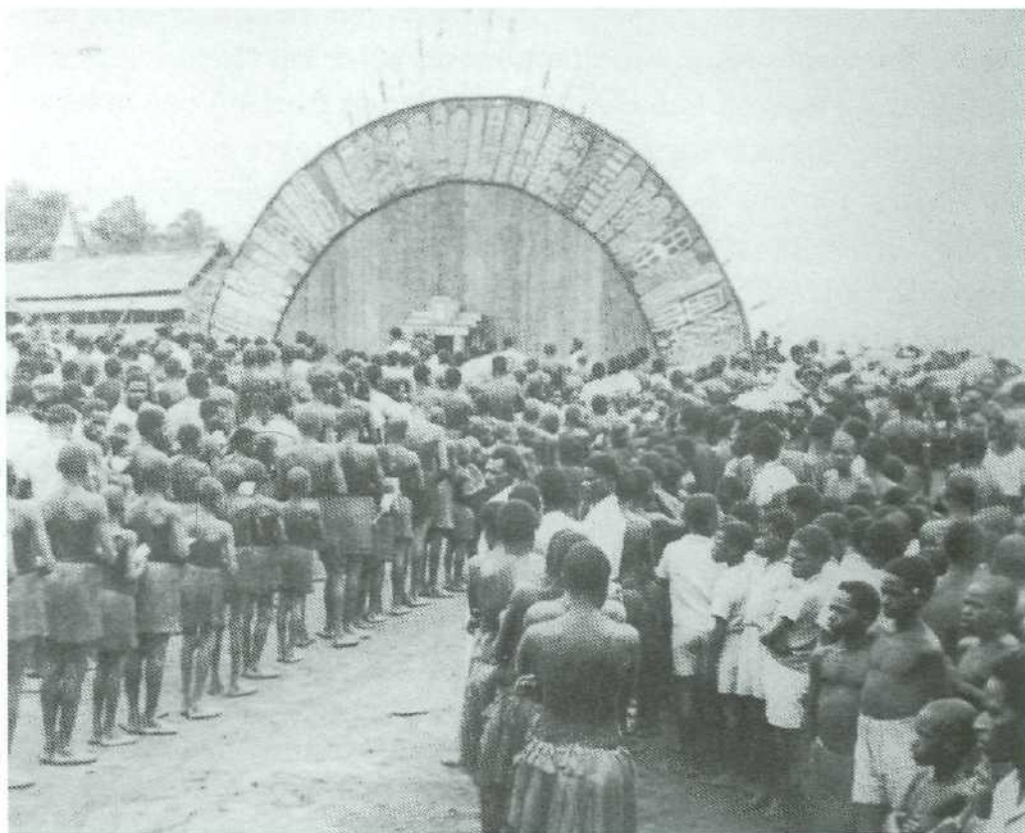
Maar dat was mislukt door de ontsnapping van deze ene jongeman. De commandant van de politie, Sourbag, begreep wat er gebeurd was en zag het gebeurde als een Papoea opstand, waaraan alle dorpen van de Oba en de Miwamön hadden deelgenomen. Hij stelde zich snel op de hoogte van de "slag op de Miwamön", maar liet de politie eerst in alle dorpen de speren breken en de boshuizen afbranden. Eerst was een pacificatie nodig om mogelijk nieuwe aanvallen op de bestuurspost, de missiepost en de onderwijzers in hun dorpen te voorkomen. Vervolgens ging zijn politiemacht de daders halen in de dorpen. Weldra zaten een tweehonderd man met de koppen omlaag op het veld voor de politiekazerne en toen begon het onderzoek. De Resident reisde naar Képi, overleg met de Missie volgde. Het verslag aan monseigneur vermeldde de genomen maatregelen, zoals: de leiders kregen jaren gevangenisstraf te Merauke, de feitelijke moordenaars twee jaar in Tanahmerah, de schuldige dorpen arbeid bij de aanleg van een vliegveld. Van missiezijde werd verklaard dat men overtuigd was van de onbekwaamheid van het H.P.B. Deze werd overgeplaatst. Boelaars ging met de Resident naar Merauke en stelde daar met monseigneur stukken op die doorgestuurd werden naar de regering en de pers in Nederland.³

Monseigneur zelf kwam naar de Mappi en kondigde een "interdict" af, een half jaar lang werd niemand tot de sacramenten toegelaten, daarna alleen na een examen in het opnieuw gegeven catechismusonderricht. Monseigneur richtte zich in een brief tot de onderwijzersfamilies om hen te vragen vol te houden, en tot de christenen om hen de ernst van hun daad te doen beseffen.⁴

Dat eerste halfjaar betekent een zware tijd voor de missionarissen tijdens hun dienst-

reizen. De mannen zijn in de gevangenis, of telkens een week op en af naar Képi voor het werk aan het vliegveld. De vrouwen blijven alleen achter en moeten voeding brengen naar Képi. De kerkelijke oefeningen zijn niet opwekkend, een rouwperiode gelijk. Overal heerst de angst nog schuldig bevonden te worden; er is een drang om te gehoorzamen. Maar geleidelijk komt het leven weer op gang, de aanleg van het vliegveld wordt voltooid, de gevangenen uit Tanahmerah keren terug en het interdict kan worden opgeheven.⁵

Daarna herstelt zich het gewone leven. Het Landbouw Training Centrum (LTC) herleeft, er wordt een weg aangelegd van Képi naar Katan (van de Oba naar de Nambéomön), er komen bromfietsen en buitenboordmotoren. De zusters voeden aanstaande moeders op, de scholen maken de ontwikkeling door in de nieuwe stijl. Opvallend is dat de oudere generatie 'bekeerd' optreedt, de jongere echter het bosleven preferereert. Voor de catechisten wordt een Herhalingscursus opgezet. De sfeer is zo dat van de mensen wordt verwacht dat zieken zichzelf melden bij de Medische Dienst.



Doop van de jeugd.

XXIII Onder Indonesia, na 1963

Na het vertrek van de Nederlanders heeft het Indonesische Bestuur - de ambtenaren enerzijds, militairen en politie anderzijds - tijd nodig gehad om het nieuwe bestel te regelen. De toko's zijn leeg, de Missie heeft geen wijn en hosties en geen tabak om de voeding van het internaat te verzorgen, maar geleidelijk komt 'de nieuwe orde' op gang. Makassarse handelaars vestigen hier hun toko's, zetten houtaankap op, de missieboten varen ook voor het Bestuur. Er komen Javaanse goeroes - even arm als de mensen zelf - maar gedegen onderwijzers. De Missie (de blanken die bleven) voelt de 'Indonesianisatie' en de bevolking is bang nu alles onder toezicht van uniformen moet geschieden. Het kerkelijk leven bloeit in devotionele vormgeving. Wanneer de Javaanse goeroes weer verdwijnen, hebben de Yahray onderwijzers van hen geleerd 'ambtenaar' te zijn, dit is: meer aandacht te hebben voor het loon en gemakkelijk van de school afwezig te zijn. Het toezicht op het onderwijs van de dorpsscholen, wordt aan de Missie onttrokken. De gebouwen worden niet langer onderhouden, regeringsscholen worden naast de katholieke neergezet, er zijn geen schoolboeken meer, heel het onderwijs verloopt.

Wel gaat van dit Bestuur sterker de gedachte uit dat de mensen zelf voor hun welzijn moeten opkomen. Men acht de koloniale zorgmentaliteit (het 'Sinterklaasspelen') verleden tijd. De Missie gaat meer aandacht schenken aan de 'kadervorming' in de parochies. Er komen 'kerkenraden', de leken worden mede-verantwoordelijk. Er komt een team bij de Missie tot stand - een geestelijke, een zuster en leken - dat de dorpen bezoekt om zowel mannen als vrouwen te stimuleren voor zichzelf op te komen.

Voorbeelden uit die tijd vertellen:

- In het dorp Rêp aan de Miwamön treedt de dorpsvoorganger Wenseslaus krachtig op tegen een man die een tweede vrouw had genomen . . . en Wenseslaus wordt door die man vermoord. Het graf blijft bijzonder 'vereerd'.
- Het dorp Rayamön aanvaardt dat de man Thomas, die zijn broer doodde en vluchtte, na jaren terug mag keren en dat een verzoeningsfeest wordt gevierd. Wel moet hierbij worden vermeld dat deze man enige jaren later toch vermoord wordt.
- Blijvend is de moeilijkheid de 'emancipatie' van de vrouwen te bevorderen.

J. Verschuere MSC vervangt in 1970 de pastoor van de Nambéomön tijdens diens verlof. Hij schrijft daarna:

Bij mijn vertrek in 1953 uit de Mappi was de Nambéomön geheel katholiek, maar het Bapaygebied had toen nog niet eens de eerste catechist. Nu zijn daar ook jong en oud gedoopt. In de daaropvolgende jaren heeft de school doorgewerkt, zijn overal klapper- en rubbertuinen aangeplant, de kindersterfte is verminderd en de activiteit van de pastoors blijkt wel uit de verzorgde gebouwen van de kerken en de ingevoerde aanpassing, met name in de liturgie en de kerkelijke feesten.

Bij de grote middenmoot van de volwassenen is het religieuze leven, dat vroeger irreflexieve zekerheid gaf, nu reflexief bewust van invloed geworden op het leven van elke dag. De magische praktijken zijn omgebogen tot een persoonlijke gelovige levensaanvaarding. Men komt om Gods zegen vragen over huis en hof, werk en gereedschap en verbaast zich niet te horen dat gebed goed gedrag niet vervangt. Wel ervaart men ziekte nog als een straf, maar van

collectieve straf werd deze: persoonlijk verantwoordelijkheidsbesef. Ruzies en vechtpartijen worden verklaard als het gevolg van "nog niet begrijpen van de godsdienst".

Hij sluit dit af met te zeggen:

Er valt niet te twifelen: de Mappiër is in volle ernst katholiek geworden en is in volkomen voelbare ernst aan het zoeken dit nieuwe geloof ook eerlijk te beleven.

Merkwaardig genoeg is bij de Yahray na het afschaffen van mannen- en vrouwenhuizen, de stammoraal blijven bestaan. De mannen en vrouwen dansen, zingen en praten apart. In het donker loopt geen vrouw door het dorp en de grotere meisjes staan nog geheel onder de hoede van de vrouwen. Er is nog samenwerking, vroeger van individuen, nu ook van de gehele dorps-gemeenschap (aanleg van tuinen en van wegen).

Toch is er een opvallend tekort. De vrouwen zijn duidelijk ten achter gebleven. Zij zijn in hun oude wereld gebleven, leerden geen Maleis, bleven sago kloppen en vissen op de traditionele wijzen, opgesloten in hun eigen bedrijf. Als vanouds: geweldig ijverig, agressief ophitsend, niet luisterend in de kerk. Ofschoon zelf ook op school gezeten, leren zij hun kinderen niets nieuws.

Onder invloed van de Nieuwe Tijd kwam onder andere een parendans uit het noorden, de 'yosim', bij de jongelui in zwang, terwijl de oudere generatie haar dans, de 'taté', aanhield: mannen en vrouwen in eigen kringen.

Uit interviews over die tijd blijkt dat de bevolking afhankelijk blijft van Keiezen uit de oude goeroefamilies en van de Makassaren, maar zelf haar belangen niet ziet. Men laat zich 'besturen' en gaat waar mogelijk de eigen gang.

In 1980 wordt te Képi het feest gevierd van vijfenzeventig jaar Missie 'Merauke' (1905-1980). Meer dan drieduizend 'gelovigen' komen bijeen en krijgen te eten op kosten van de mensen zelf . . . en er was nog geld over. Tijdens dit feest sloten de dorpen Togom en Emété - de leiders stonden rond het altaar - plechtig vrede.

In 1987 komt een team van de Atmajaya-universiteit uit Jakarta de situatie van het kerkelijk leven bij de Yahray bestuderen. Tijdens een algemene vergadering van leden van de kerkenraden, spreken dezen hun overtuiging uit. Zijzelf formuleren wat de nieuwe godsdienst voor hen betekent, waar deze aansluit bij de adat, waar de tekorten in de beleving zich voordoen en hoe de vieringen in de kerk en in het dorp kunnen worden verzorgd. Opvallend is, dat de opname van de vrouwen in de kerkenraden wordt benadrukt.

De richtlijnen van het Tweede Vaticaans Concilie komen in enkele slagzinnen tot leven, zoals: 'Wij zijn de Kerk', de Kerk wordt 'in gemeenschap beleefd' en in de 'eigen wereld'. Duidelijk komt naar voren dat de leken zich verantwoordelijk voelen.

De laatste Nederlandse pastoor, C. van Halen MSC, 1988-1995, vertelt² dat er regelmatig 'kringbijeenkomsten' plaatsvinden, waar gebed en bijbellezing gepraktiseerd worden en van waaruit de actieve zorg voor de zondagsdienst wordt geregeld. Hij constateert er ook een offerbereidheid voor de bouw van een eigen dorpskerk.

Bij overlijden wordt de uitvaart goed verzorgd. In Képi worden de huishoudcursussen centraal doorgezet, in dienst van de emancipatie van de vrouwen.

Met betrekking tot het onderwijs blijven er moeilijkheden:

In de dorpen zijn te weinig goeroes of de goeroes zijn vaak afwezig. De middelbare school te Képi heeft geen internaat meer, zodat de leerlingen in allerlei bivakjes een onderkomen moeten zoeken en vaak met honger naar school komen. Bovendien blijken het onderhoud van de schoolgebouwen in de dorpen en de beschikking over leermiddelen beneden peil. De bestuursregelingen schieten hierin te kort en de Yahray laten het afweten wanneer hun bijdrage wordt gevraagd voor de studiefondsen van leerlingen van die middelbare school. De Yahray aanvaarden wel een "volwassenen catechese" bij de voorbereiding op doop en vormsel en zij komen in groten getale naar de viering van het vijftigjarig jubileum, maar buiten de liturgische bijeenkomsten komt er van belangstelling voor cursussen niets terecht. Zelfs bij de liturgische bijeenkomsten is er nog geen sprake van eigen initiatieven, alleen de zang bij de grote feesten wordt goed verzorgd, soms zelfs door niet-goeroes met teksten in de Yahray taal.

Opvallend is dat, ofschoon de meeste mensen heel sober leven, de collecte in de zondagsdienst meer gaat opbrengen. Men wil het weinige geld dat men heeft goed besteden. In de Mappi ligt het rubberproject volkomen stil. De hulp van buitenaf komt niet meer opdagen en de mensen hebben gezien dat die rubber hen niet veel opbrengt. Men noemt het project "puur bedrog". Mappi heeft wel oog voor de aanplant van vruchtbomen, vooral met hulp van de regeringssubsidie voor elk dorp, maar de landbouw-voorlichtingsdienst geeft geen uitleg, geen begeleiding, geen nazorg. Die desa-subsidie, zo was de opzet, zal met inschakeling van Zending en Missie worden verdeeld. Maar de plaatselijke ambtenaren doen dat juist niet. Zij wensen geen bemoeienis en zij steunen soms juist de dorpschoude bij foute beslissingen. Deze dorpschoude zijn nu aan de macht en laten horen: "Wij hebben niemand nodig." De macht van de Missie vroeger is voor het Bestuur te tastbaar gebleken.

Van Halen zegt tenslotte dat voor de Yahray alleen de zorg voor de dag van vandaag belangrijk is.

Zij denken nog weinig aan een betere toekomst. Zij kunnen zich niet aanpassen aan de veranderingen. De afstand tussen het levenspeil van Indonesia en Irian is te groot. Zij missen de boot. De moderne wereld rolt over hen heen, de immigranten zijn hen te ver voor, de houtkap levert te weinig op, de handel is in handen van Makassaren of Chinezen, voor hogere ambten missen zij de kennis en de innerlijke vorming. Bovendien kunnen of mogen zij niet zeggen wat zij denken.

De situatie is economisch niet rooskleurig. Hun rijkdom aan gronden en grondstoffen wordt hen ontnomen als staatsbezit; sociaal gesproken verdwijnt hun adat langzaam. Bij urbanisatie komen zij in de laagste klasse terecht met het gevolg dat zij zich terugtrekken. En religieus gezien blijkt het nieuwe geloof nog vermengd met hun eigen geloof van angst en vrees.

Intussen zijn Indonesische MSC-ers de Nederlandse komen vervangen. Tijdens de jaarlijkse bijeenkomst te Merauke (1993) gaven zij hun visie in diverse interviews.³

De Indonesische kijk op Irian Jaya stelt dat Irian Jaya een uitgestrekt, groot, leeg land is, met daarin ver uiteenliggende kleine bevolkingsconcentraties en dat de achterstand van deze bevolking snel ingehaald moet worden via regeringsprojecten, zoals wegenbouw, transmigratie en het verlenen van concessies aan multinationale corporaties.

In Merauke zien de nieuwe missionarissen al spoedig de onmacht van de Missie inzake het katholiek onderwijs, het lijden van de bevolking onder het optreden van de multinationals en de gevolgen van de transmigratie. Dit roept echter geen passiviteit bij hen op, eerder

betekent dit voor hen een uitdaging om wegen te vinden de mensen te helpen zich bewust te worden van wat zij vanuit hun eigen cultuur wèl kunnen, en van wat zij met behulp van buiten kunnen presteren in deze nieuwe tijd. Algemeen constateren zij het bewustzijn dat de bevolking nu katholiek is en het groeiend besef moet krijgen zelf een betere toekomst te kunnen en moeten bewerkstelligen.

Voor alle ressorten geldt nu dat de pastoor met drie "machten" te maken heeft, namelijk de kerkenraad, de onderwijzer met zijn school en het dorps hoofd met zijn staf (het aparat desa). Algemeen geldt ook dat de rondreizende pastoor op drie dagen per dorp rekent. Hij begint met een avond voor de vertegenwoordigers van die drie machten en stelt met hen het program voor zijn verblijf op. Hij besteedt de twee dagen daarna aan het bezoek van de gezinnen, geeft tijd aan de school en speelt met de jeugd en besluit op de derde dag het bezoek met een Eucharistieviering. Daarbij is belangrijk dat de verblijfplaats van de pastoor - een eigen huis - een open huis betekent, waar ieder met zijn tijdelijke zorgen of voor de bespreking van foutief gedrag terecht kan. Men spreekt van "formil" en "informil" optreden, publiek of meer persoonlijk. Bij het bezoek wordt geen rookwaar meer aangeboden, want daar komt men niet voor, men kan het zelf hebben. Dit laatste is heel anders dan vroeger, toen de tabak van de pastoor een "bindmiddel" was.

Bij de Yahray houdt men sterk vast aan een collectief leven, men onderscheidt duidelijk wat daarin belangrijk is (eigen vrijheid binnen het traditioneel raam), en wat bijkomstig is (dat wat met humor wordt beleefd). Het nieuwe wordt bekeken of het direct wat oplevert, anders krijgt het geen aandacht (school).

Aan de Oba lijkt de adat verdwenen door invloed van buiten (stad Képi) en zelfs de belangstelling voor iets hogers lijkt weg. Men verveelt zich, er is geen leiding voor de programma's. Er is een tekort aan sago en het nabije bos is leeg. Men blijft vechtlustig bij de minste verdenking en dronkenschap komt veel voor. Tegelijkertijd heeft men behoefte aan hulp; de pastoor is welkom, er is goed contact met kerkenraden.⁴



Er is geen belangstelling voor vooruitgang via de programma's. Ook ten aanzien van het kerkelijk leven, houdt men zich aan de eigen vrijheid. Alleen feesten zijn in tel.⁵

Dorpsstraat in de Oude Tijd.

Intermezzo VI Oud en Nieuw

Welke feiten vertelden de Yahray met betrekking tot hun overgang van de Oude naar de Nieuwe Tijd?

Uit de verhalen van de Nambéomön blijkt dat de Yahray - althans in het zuidelijke deel - kennis bezaten van de Marind cultuur aan de kust en bemerkten dat de Marind niet meer op sneltocht kwamen bij hen, maar dat wel de vogeljagers kwamen en dat die betaalden met 'ijzeren bijlen'. De Yahray durfden die toen te gaan halen aan de kust, in ruil voor baby's. Zij zagen daar de 'orde en rust' onder de Blanken en de Molukse goeroes. Zelf niet meer bedreigd, profiteerden zij daarvan door op sneltocht te gaan, de Digul op. Daar leerden zij de kracht van de nieuwe wapens, de geweren van de politie. Militairen vestigden zich op Mappi-post. Er waren strafexpedities. In dezelfde tijd (1936) kwamen 'Blanken' op bezoek (de Missie) en die brachten goeroes mede, scholen voor hun kinderen met coëductie, een nieuwe taal (Maleis), en anti-snelpropaganda in contact met die militairen. De goeroes werden weggejaagd, maar keerden terug als dominante figuren in hun dorpen. De Yahray bleven op sneltocht gaan, maar eens zagen zij een grote stoomboot op de Digul met mensen die niet van Ayré, niet van de Kawa afkomstig waren, maar die blijkbaar veel machtiger waren. De Yahray beseften dat hun suprematie verloren dreigde te gaan en benutten hun laatste kans de oude trawanten nu zelf aan te pakken en een 'moderne kans' (handelaars met bijlen waren op bezoek geweest) waar te nemen en een oude zaak (Yamuy had mensen gedood die kinderen naar school brachten bij Mappi-post) te vereffenen door een gezamenlijke moord op dat dorp. Maar op de tocht naar Togompatu weigerde de jonge garde reeds om mee te gaan (uit angst voor de politie en de goeroe). En na Yamuy brachten strafexpedities 'rust en orde' in het gebied. In Yatan toonden de jongelui de moed de oude leiders te weerstaan en de blanke figuur met zijn onderwijzers organiseerde een vredesfeest tussen de Yahray en de Awyu (aan de Digul). De Nieuwe Tijd bleek zelf in staat te zijn 'aangepaste feesten' te vieren (*yamé-èr*).

De Japanners komen. De jeugd haalt daar een grap over uit, en blijkt onderling het slotritueel na sneltochten nog na te spelen. Mappi-post wordt verlaten door de militairen (Wereldoorlog II), de politie trekt zich terug onder de Digul (te Yodom), Japan bombardeert Mappi-post, de Yahray roven wat er te halen valt. Het Bestuur (Lebelauw) sluit de Mappi, de goeroes weigeren heen te gaan. In 1943 komen er nieuwe militairen op Mappi-post, mannenhuizen worden afgebroken en familiewoningen worden ingevoerd. Een corps Papoea-politie wordt opgezet. Hun eigen mensen helpen de nieuwe machthebbers.

Het verhaal van de 'bananen' (Anangk) doet vermoeden dat er een besef groeide dat de Yahray - kinderen van Aw - moeten overgaan naar de kinderen van de Zon (de blanken als *tapag-mag*). En de verhalen die de jongelui vertellen maken van de 'huid van de Zon' reeds het 'papier', dat de goeroe al gebruikt om goederen te verwerven.

Maturbongs, zelf een oosterling (Molukker), vestigt zich in 1948 als bestuursassistent tussen hen in te Masin. Voortdurend rondreizend, onverwacht aanwezig, belet hij de voorbereiding van sneltochten. Hij steunt het gezag van de goeroes, maar wel onder hemzelf. Hij doet een beroep op het intussen ontstane besef van mogelijke rijkdom als die van de blanke. Hij versterkt het clanbewustzijn (naar keuze) en het gezag van de hoofden, regelt de rouwtekenen en het begraven, het huwelijk zonder kop, maar met een bruidsprijs. Op zijn feest ontmoeten de dorpen elkaar in vrede. Hij toont zich de vader van allen en geeft dat ideaal door aan de

onderwijzers, maar laat 'wraak' toe 'via hemzelf, laat de oude drift begaan, straft alleen de 'schuldigen'. De mannengemeenschap aanvaardt de leiding (alleen Bopos komt op voor eigen eer), de vrouwen blijven stoken, zij wensen de kop aangehangen te krijgen. Het misbruik van gezag door de agenten wordt publiek gestraft. De jeugd op school eist van elkaar eigen activiteit en betreurt al niet te kunnen doorstuderen in Merauke. De jongens laten de onderwijzer wel zijn zwakke positie inzien. Zijzelf straffen absentes. Zelfs ouderen onderkennen valse praatjes alsof het Bestuursberichten waren. Het te harde optreden van de politie roept hun medelijden op (Kogo).

Na de pionier Meuwese komt in 1949 Verschuieren. Hij inspireert de samenwerking van de onderwijzers, organiseert het grote vredesfeest met de doop van de schooljeugd (1200) en de religieuze sfeer (Sacramentsprocessie), de anti-snelbond, de zuivering van de politie en het materiële welzijn van de goeroes (tocht naar Okaba). De reeds eerder 'bekeerde' Nambéomón vecht op een feest eerst nog en viert daarna de vrede. De scholen lopen, jongemannen kunnen naar de NNGPM te Sorong. Zusters komen voor de ziekenzorg en de opvoeding van de meisjes. Doopfeesten volgen. Onder de koepel van samenwerking van Bestuur en Missie is aanvankelijk de vrede van de Nieuwe Tijd algemeen aanvaard, maar de toekomst blijft onzeker. Maturbongs en Verschuieren zetten een Welvaartsplan op (klapperaanplant), schakelen de eigen clanindeling in en vieren de aanplant met feesten (*yamé-èr*). Maar de Yahray (ondanks de schooltuinen, ondanks de dorstuinen) laten zich niet tot 'tuinders' omvormen.

De jongere generatie van de Yahray had kennisgemaakt met de wereld buiten haar gebied (in Sorong, Okaba, Merauke), die een rijkere, nieuwe wereld bleek te zijn. Het werd hen uitgelegd dat je om daar succes te hebben wel wat meer moest aanbieden dan sago en klappers, namelijk een verkoopbaar product. Het Streekplan van het Bestuur - cacao-teelt - en de opleiding daartoe, werden aanvaard. De inschakeling van hun eigen *akiag*-figuren bij de rechtspraak in de dorpen verraste hen, maar het kritieke punt bleek dat hen de macht ontnomen bleef zelf over hun welzijn te beschikken. Het meest zichtbare bewijs van hun afhankelijkheid was: 'de gevangenis'. Herstelbetaling (civiel recht) was vanouds bekend, maar straf door hogerhand opgelegd op orde-verstoring (strafrecht) was te nieuw. Dat was het bewijs dat er een orde en een gezag boven hen was komen te staan, dat hun leven ging bepalen. Zij voelden dit bij het Bestuur en bij de Missie zonder echter de woorden voor Staat en Kerk te bezitten.

Zij hadden de familiewoning, de school, het Welvaartsplan en het Streekplan aanvaard, het nut van de school voor de jeugd wel gezien, en het nut van een voor allen geldend gezag wel gewaardeerd, voorzover het algemene vrede en veiligheid garandeerde, maar voorzover die bemoeizucht hun particuliere leven en hun sterk zelfbewustzijn raakte, namen zij dat slechts omdat het hen te machtig was.

Waar hen een beperkt eigen gezag naar het model van hun 'goeroe' gegund werd, namelijk goeroe-catechist te worden in nieuw opgelegde gebieden, sprak dat de jongeren wel aan (Ararè, Abogé). Het werd nog 'betaald' ook. Het bleek echter dat hun te elementaire scholing hen deed mislukken. Zij die eens 'uittrokken' moesten terug naar hun dorpen.

Deze 'frustraties' - de school liet hen geen ambtenaar worden, de Streekplannen (de klapperaanplant werd vaak afgebrand, de cacao deed het niet) brachten op korte termijn geen zichtbaar voordeel - riepen bij de Yahray de reactie op: 'We doen het maar weer zelf'. De jongeren

vonden de vorm van deze reactie in het nadoen van de Blanken. Via 'hun radio' deden zij een beroep op de voorouders (de Cargo-cult). De volwassenen namen hun kans waar toen de oude vijand (de Citah) het waagde in het Yahray gebied te komen om ook een deel van de nieuwe goederen te bemachtigen. Zij werden op hun weg naar huis door bepaalde dorpen uitgemoord, maar alle dorpen aan de Oba waren in de 'geheime opzet' betrokken.

Bij de Yahray is er een toezieende macht: de Zon. Deze geeft wel aan hoe te leven. Goed leven en het leven op de juiste wijze te hebben doorgegeven wordt beloond door bij het overlijden te worden getoond aan de Zon. De Zon straft niet zelf en de Yahray straft in het kader van zijn moraal en in het streven naar de beloning op het op de juiste wijze doorgeven van het leven. oefent zelf ook toezicht uit en stelt de straf vast.

In de Nieuwe Tijd zijn er organisaties (Kerk en Staat) tussen de Yahray en de toezieende macht gekomen. Voor het boven-menselijk niveau betekent dit dat deze nieuwe organisaties bekendmaken hoe volgens de toezieende macht moet worden geleefd. Zij geven ook verordeningen over het functioneren van deze organisaties en bepalen tevens de straf.

Ook voor het menselijk niveau betekent dit dat de Yahray hierdoor is beroofd van zijn eigen verantwoordelijkheid zowel voor zijn eigen individuele denk- en leefpatroon als voor dat van de gemeenschap. Dit wordt door anderen voor hem gedaan. Ook daar waar hun opvattingen goed waren, worden zij hiervan ontheven en zij worden hierin niet gesteund, zodat zij deze macht nog zouden kunnen uitoefenen. Iedere Yahray is nu die Yahray geworden uit de Oude Tijd die geen leiding gaf, alleen maar volgde en die niet werd geëerd omdat hij het leven op de juiste wijze had doorgegeven. Zij worden allemaal zomaar in de grond gestopt.

Ook na het overlijden van iemand was het niet meer nodig een prestatie neer te zetten om het gestrande leven opnieuw vlot te trekken. Men kon gewoon opnieuw trouwen of doorgaan met het vruchtgebruik van het bezit van de overledene. Een nieuw eerbetoon voor een goed geleid leven of een nieuwe inhoud voor een prestatie ontbraken. Er is een wijziging gekomen in de doelstelling. Het gaat er niet meer om op de juiste wijze het leven door te geven. Het gaat er nu om de kwaliteit van het leven zelf te verhogen. Men wordt nu geacht te streven naar iets waar men niets van weet en waarvoor ook geen beloning wordt gegeven die vergelijkbaar is met het getoond worden aan de Zon. Het enige dat men kent is de materiële winst zonder enige goedkeuring van de Zon.

Het optreden van het Bestuur (gevangenen naar Merauke en Tanahmerah, de hen als straf opgelegde aanleg van het vliegveld) en het optreden van de Missie (het 'interdict' van de bisschop) brachten het besef dat de Nieuwe Tijd definitief was. Het was beter het reeds verworvene van dat nieuwe leven te aanvaarden en binnen de gestelde grenzen zelf voort te leven (*magati-er*). Daartoe werden hen de al wat ontwikkelde nieuwe mogelijkheden gegeven. Er was voor sommigen enig betaald werk, er was een toko, het Landbouw Training Centrum bestond nog, de Missie gaf geloofsverdieping in cursussen te Képi en door teamwork in de dorpen. Er werden wegen aangelegd, een rubberaanplant opgezet, er kwamen motoren, en er kwamen vliegtuigen. Men begon zelf aan de bouw van semi-permanente kerken (prestatie-objecten).

Toen kwam in 1963 Indonesia. De Yahray kenden al de Indonesische (Molukse) goeroe en de Indonesische politieagent. De goeroe van de Missie als de onderwijzer op school (bapa goeroe) en zijn vrouw de njora (de mama in het dorp) waren bij alle verschil in karakter en temperament weldadige figuren gebleken, maar de agenten met hun geweer bleven gevreesd. De Nederlandse bestuursambtenaren waren vertrokken, de missionarissen waren gebleven. Nu kwamen er

militairen van wie men de afkomst niet kende, en bestuursambtenaren, Javanen en later Papoea's uit het noorden van Irian Jaya, en op de scholen ook nieuwe krachten vanuit Java (even arm als zichzelf). Bij allen zagen zij uniformen en discipline, niet gewelddadig, maar wel autoritair. Eenmaal gevestigd, kwam er een nieuwe ordening in het dorpsleven. De goeroe bleef er voor de school, maar het dorps hoofd kreeg zijn eigen 'staf' (aparat desa), terwijl de Missie begon met 'kerkenraden' (dewan geréja). Er kwamen tussenpersonen, hetgeen inspraak mogelijk maakte, maar er kwam ook een andere vorm van bestuur, dat duidelijk 'gezag van bovenaf' benadrukte. Toch was er een andere geest in het geheel. Vanuit Bestuur en Missie kwam de klemtoon op zelfwerkzaamheid. Het was alsof er werd gezegd: 'Jullie kennen de Nieuwe Tijd, de Blanken hebben die jullie in hun mildheid doen kennen, nu moeten jullie zelf dat betere bestel gaan onderhouden en tot verdere ontwikkeling brengen.' Elk dorp kreeg jaarlijks een subsidie.

Maar met name voor de economische vooruitgang bleek geen efficiënte leiding aanwezig (bij het rubberproject). Er werd zo goed mogelijk op het oude patroon voortgeleefd, vooral door de vrouwen. Er waren nieuwe levensvormen uit de moderne tijd (de parendans, de projecten van Makasarse handelaren), de Yahray profiteerden ervan, maar toonden niet de bekwaamheid of de bereidheid zelf via eigen initiatieven in nieuwe ondernemingen hun toekomst op te bouwen. Men liet zich 'besturen' en ging waar mogelijk zijn eigen gang, slechts opstandig wanneer iets gebeurde dat slachtoffers eiste bij de inbreuk op eigen rechten. Opvallend was wel dat ten aanzien van het kerkelijk leven men zich enerzijds bevrijd voelde van de Missie (de socio-controle van de goeroes), maar anderzijds volop belangstelling toonde wanneer de Missie 'zegeningen in de kerk' en 'feesten voor allen' organiseerde.

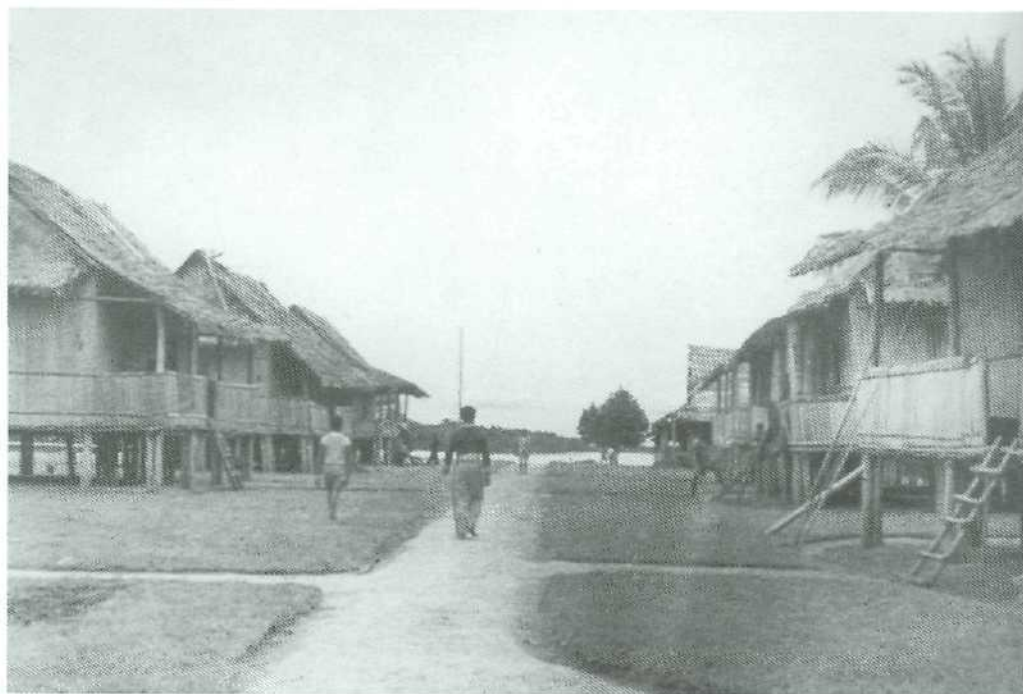
De Nederlandse missionarissen betreurden vooral dat het onderwijs aan hun zorg werd onttrokken, zowel de materiële zorg voor gebouwen en het lesmateriaal als de controle op het onderwijs van de goeroes. Het besef zich voor de mensen in te zetten, eigen aan de Molukse goeroes, verzwakte bij de nu ook aanwezige Papoea onderwijzers, nu allen ambtenaren waren van het Burgerlijk Bestuur en allen leerden boven de zorg voor een school de zorg te stellen voor het eigen loon.

De Yahray zelf, die vroeger ook van de school niet veel verwachtten, klagen daar niet over. De Yahray in het binnenland zien nog niet wat er te halen valt van de Nieuwe Tijd. De Yahray die wel vooruit willen, gaan naar de stad Merauke. Daar zijn al Yahray leerlingen op de middelbare scholen. Er zijn reeds plaatsen waar bepaalde groepen te Merauke bijeen wonen, desnoods tezamen in een groot, oud magazijn. Zij hebben de naam de 'dieven' te zijn, maar zij willen wel werken. Een bepaalde groep heeft een gat in de markt ontdekt, namelijk het verzamelen in de omgeving van brandhout, dit op te stapelen vóór hun verblijf en het te verkopen. Bekend is ook dat de jongelui, als even iemand die zij vertrouwen de leiding neemt, graag optreden bij feestjes met dans en zang (vocal groups) en bekend is bovendien dat zij tot de trouwe kerkgangers behoren.

Tot nu toe (1998) is de 'transmigratie' op initiatief van het Bestuur nog niet tot hun woongebied in het binnenland doorgedrongen; maar vliegtuigen en boten komen er geregeld. De moderne wereld rolt over hen heen. Er zijn echter geen tekenen van depressie, het kinderaantal is als vroeger . . . zij wachten hun tijd af. Bovendien kunnen en mogen zij niet zeggen wat zij denken. Als zij zouden spreken, verwachten wij dat zij zouden zeggen: '*Mono koame*, wij denken ook'. Dan komt de vraag als zij met hun denken naar ons toekomen en tegenover ons denken komen te staan, wat geeft dat ons te denken?

DEEL III

Zij en wij



Dorpsstraat in de Nieuwe Tijd.

XXIV Wat veranderde en wat bleef

Na in het voorafgaande kennis te hebben genomen van het denken en doen van het natuuroolk de Yahray in de Oude en de Nieuwe Tijd, blijft de vraag of uit deze gegevens te formuleren zou zijn wat voor mensen zij eigenlijk zijn. Zij hebben zelf in woord en daad daarvan getuigd. Hier volgt een poging.

I Gemeenschap en individu

A In de Oude Tijd

In het verhaal van Tambim over Ayré¹ en de zangtekst van Yapomené blijkt de Yahray een immigrant te zijn uit het bergland via de Kawa en de Digul, die aan de bevolking bij de monding van de Digul een nieuwe fase van beschaving bracht (de stenen bijl en het snellen). Uit later onderzoek werd duidelijk dat na een tijd van samenwonen de oorspronkelijke bevolking (de Awyu) is uitgeweken naar noordelijker en oostelijker bosstreken, terwijl de Yahray als een wig in het gebied aan de moerasrivieren bleven wonen.²

Hun milieu zien de Yahray als voor hen klaargemaakt door oerkrachten, voorgesteld als oerfiguren (de *Babaé*)³, namelijk: de vloedgolf, de aardbeving en het vuur. Andere oervaders verspreidden de sago en de vis. Dezen zeggen: 'Van mij heb je het gekregen, daarom is het er.'

De wereld van de Yahray bestaat in de twee-eenheid van het uitspansel en de aarde (*témé-mogon*). Het uitspansel wordt overdag beheerst door de Zon (*tapag*) en 's nachts door de Maan (*kamo*). De Zon heet een 'grote geest', de Maan 'doet alsof'. Zij worden uitgebeeld als twee ruilzwagers - zij geven elkaar hun zuster tot vrouw - of als de oudere en de jongere broer. Als ruilzwagers staan zij op één lijn, als ouder en jonger is er hiërarchie. Zij wijzen elkaar hun functie toe, maar de zwakkere probeert telkens op steelse wijze te profiteren van de sterkere en wordt afgestraft.⁴

Op de aarde leven de mensen (*yahray*), de geesten (*Bana, Yagar, Aburi*) en de overledenen (*idöm/togoya*).

Het meest spreekt tot hun verbeelding dat al wat er is er wil blijven en via opgang - hoogtepunt - ondergang - en opstanding 'leeft'. Dit cyclische denken ontlent zij aan het gebeuren bij Zon en Maan, dag en nacht, de jaargetijden en de opvolging in de generaties van planten, dieren, mensen. Het leven treedt het sterkste op in de Zon, weldadig, maar óók hij heeft binnen het bestaande bestel de eigen beperktheid te aanvaarden, want de Maan, de nacht, heeft evenzeer zijn recht van bestaan, enerzijds weldadig als de koelte na de hitte, en anderzijds als bedreigend door de donkerte na het licht. De mens moet zich weten terug te trekken zoals de vrouw bij de menstruatie. Het proces van het leven - de opstanding na de ondergang - vereist 'moed'. De Zon belooft de mens 'eeuwig leven' te geven (zijn huid), en als de onderwereld deze opvangt (de slang *Rupé*), schenkt de Zon voor het behoud van het leven de mens de wapens. Al aan het uitspansel ziet de mens de zin van complementair bestaan. Op aarde wordt dat bestaan behouden, evenzo door een samenspel, namelijk van de mens en de natuur.

Deze symbiose - het gemeenschapsleven - wordt gerealiseerd⁵ in de nederzettingen in de twee-eenheid van mannenhuizen en vrouwenver-blijven op basis van de rechten op gronden en déze

berusten bij de nakomelingen (*imu*) van de eerste bezetter (een *Babaé*). De bezits- of gebruiksrechten volgen het ruilhuwelijksysteem. Die lokale gemeenschappen staan onder leiding van drie gezagsfiguren, de sterksten (*wir-pogoy*), de wijsten (*akiag*) en de contactpersonen met de geesten (*yerobera*). Het gezag van deze figuren is niet feodaal - van vader op zoon -, maar behoort in elke generatie door bepaalde individuen te worden verworven en het blijft van kracht zolang dezen zich waar kunnen maken. In de praktijk steunen de rechten op macht.

Binnen dit bestel aanvaardt het individu zijn positie in zover die is gegeven, maar tegelijk met het besef dat het behoud daarvan door hem of haarzelf wordt bewerkt. Om de eigen positie te handhaven heeft ieder het natuurlijke verband van de bloed- en aanverwantschap, maar ieder gaat bovendien zelf verbanden aan uit vriendschap (*naröm*) of na gezamenlijk optreden in de strijd (*ménagaé/nakaèri*). Er zijn steeds meerdere mogelijkheden en ieder bepaalt wie hij als vriend (*bor*) beschouwt en wie als vijand (*tok*). Met alle consequenties van deze keuze.

De Yahray is als individu zelfbewust, eigengereid, maar weet zich beoordeeld door de gemeenschap naar de congruentie van zijn woorden met zijn daden. De beleving van de rechten (face-to-face relations) is krachtig en emotioneel en verwacht de bevrediging op korte termijn. Zij steunt op 'beelden', méér dan op begrippen, méér op een sterk geheugen (vaak visueel), al vraagt het leven ook een rationele voorzichtigheid.

Zij formuleren het doel van het leven met de term '*magati-èr*', dit is: het behoud van de wezenlijke waarden om voort te bestaan en zij stellen daar tegenover de afwijzing van het '*yagati-èr*', dit is: alles wat dit behoud bedreigt. Dat behoud vraagt enerzijds '*erö*' (delen) en anderzijds '*amör*' (vergelten van goed en kwaad). Goed en kwaad belonen en straffen zichzelf; zij leiden tot ieders welzijn of ieders ondergang. De symbiose met heel de natuur handelt, de Zon zierop toe, de geheime machten treden op tot steun of tot schade. De gemeenschap honoreert bovendien het goede gedrag - de ijver en de strijdvaardigheid - door een stelsel van rangen dat, opgevoerd tot de hoogste rang het individu doet gelijken op de Zon die alles beheerst en zij bestraft het slechte gedrag door afkeur, schelden, ruzie en gevecht, die de dood tot gevolg kunnen hebben.

Het verhaal van de omgang van de vrouw Bakui-in-wu eerst met de Zon en daarna met de grondgeest Aw, toont aan dat het behoud van het bestel van de mens 'moed' vraagt.⁶

B In de Nieuwe Tijd

Dit bestel met de eigen Yahray grondhouding bestaat voort in de Nieuwe Tijd, maar ondergaat ingrijpende veranderingen:

Op een dag vroeg ik aan enkele oudsten hoe zij de Zon zagen: misschien als een hoogste wezen?, misschien als de woonplaats van een opperwezen? Hun antwoord luidde: 'We denken daar helemaal niet over.' Blijkbaar zien zij dat de Zon behoort binnen het bestel, immanent.

Enige tijd later nodigde het dorpshoofd van Dagimon mij uit met hem zijn fuiken in het moeras te gaan nakijken. Hij stond voorop in de prauw en ik zat achter hem. Eenmaal in het moeras, hoorde ik hem zeggen: 'Grootvader, geef mij vis.' Ik vroeg: 'Wie vraag je dat?' Hij keek met een ruk naar boven en wees naar de Zon. De fuiken leverden die dag weinig op. Bij de terugkeer in het dorp zei hij: 'Grootvader, ik ben niet tevreden, er was geen vis.'⁷

Nog weer later vertelde Maturbongs mij dat de Yahray de Zon een 'Babaé' noemden. Ik vroeg het aan Yaëndé en die schreeuwde mij wild toe: 'Babaé Yahray-ré, Tapag kandire', dit is: 'De Babaé (de oorsprongsfiguren) zijn mensen, de Zon is anders'.⁸

En nog weer later, toen Yaëndé mij vertrouwde, zei hij eens: 'Wat jullie Tuhan Allah noemen, noemen wij Tapag.'

Op het doopfeest van Dagimon gelukte het na de viering in de kerk, de mensen in optocht naar het midden van het dorp te laten gaan, waar toen reeds een groot kruis was opgesteld. Deze processie deed denken aan het slotritueel van het varkensfeest na sneltochten, de tocht rond het mannenhuis. Ik dacht het feest daar af te sluiten met een magistrale zegen, maar daarna viel er plotseling een stilte en een man begon luidkeels woorden uit te roepen, waarop de hele menigte de kreet 'wah' uitbrulde en daarmee was het feest beëindigd op hun manier. De man die de woorden sprak was Tambim, de raadsman van Képi. Hij zei: 'Tuhan Allah, nu hebben wij het grote feest gevierd. Wij hebben het zelf geleid en daardoor een antwoord gegeven op de vroegere feesten, die de pastoor organiseerde. Nu moet gij onze vrouwen niet meer ziek laten worden, nu moet gij onze kinderen niet meer laten sterven, want wij hebben het feest gevierd zoals vroeger.'

De kennismaking met de blanken deed de Yahray beseffen dat dat wat zij wensten, namelijk een krachtig en langdurig leven, blijkbaar reeds bestond. Zij noemden de blanken: 'Tapag-mag' (kinderen van de Zon). Het verhaal van Yaëndé over de tocht van Uyndöm naar het land van de beste banaan en het verlangen van zijn dorp naar dat land te vertrekken en de klacht dat zij tot dusver als 'Aw-mag' (kinderen van Aw) vroeg stierven, kan van deze verandering de uitbeelding zijn. Gayndaogon, het kind van Aw, krijgt te horen te lang in het bos te zijn gebleven en de boot gemist te hebben. De Zon zelf bevestigde de juistheid van hun inzicht.¹⁰

De blanken brachten een bestel mee dat bóven hun eigen bestel aanwezig werd gedacht, namelijk het 'staatsbestel'. Zichtbaar in een bestuurskantoor, in het optreden van militairen en politie, zelfs in de aanwezigheid van de goeroes die zich boven de eigen leiders hebben geplaatst. Dit bestel ontnam de leiders de 'eigenrichting' (dit is: zelf hun rechten te verdedigen op hun eigen wijze) toen het snellen verleden tijd werd; toen kwam ook de band tussen kop- en kaakbezitter (*ménagaé/nakaéri*) te vervallen.

Dat dit 'staatsbestel' aanvankelijk door de Yahray niet werd begrepen, vertelde ons Cappetti (Hoofd Plaatselijk Bestuur), die constateerde dat men van de rechtspraak wél de 'schadevergoeding regeling' verwachtte, maar de gevangenisstraf op de verstoring van de orde niet. Vandaar is het ook verklaarbaar dat 'aangestelde' dorpschoudeurs geen gezag hadden, en het Bestuur meestal alleen met politiedekking bepaalde regelingen kon laten uitvoeren. De aangestelde schoudeurs hadden zich vooraf niet waar kunnen maken, de oude leiders juist wel.

De gebeurtenissen in de Nieuwe Tijd bewijzen dat de oude leiders zich dit 'ontnemen van hun macht en gezag' niet zomaar laten welgefallen, terwijl de jongeren blijken al beter te weten. Yabaimu vertelt:¹¹

Kepala Mérah¹² gaf aan de Marapèmu en de Kamagaimu bevel om post te vatten op Garato. Garato was een heuvel aan de rivier, waarlangs men moest varen om naar de Miwamönrivier te gaan. De onderwijzer van Enem (een dorp aan de Miwamön) had een kokkie die een Jair (Awyu) jongen was. Toen indertijd mannen van Képi te Tanahmerah waren gaan

werken, hadden zij op een goede dag de vlucht genomen en waren dwars door het Jair gebied naar huis gekomen. Op die tocht was een man, Migamu, gedood door de Jair. Kepala Mérah gaf aan de Marapèmu en Kamagaimu de pijlen van Migamu om Wako, de kok van de onderwijzer van Enem die op bezoek was te Képi, op zijn terugtocht te vermoorden. Behalve de Marapèmu en Kamagaimu deden ook enkele Araoèmu mee aan de overval, onder andere Natalis, de schoonzoon van kepala Mérah.

Toen de Marapèmu en Kamagaimu waren vertrokken, viel kepala Mérah uit tegen hen omdat zij van plan waren iemand te vermoorden. Daarop ontstond er een groot gevecht in het dorp. De achtergebleven Marapèmu en Kamagaimu antwoordden aan kepala Mérah: "Het plan om Wako te doden is niet van ons. Jijzelf hebt het op touw gezet. Is Migamu soms een man van ons of van jou? Als het Bestuur navraag doet, zullen wij jouw naam opgeven." Wako bleef te Képi en werd niet gedood. Op Garato kwam het eveneens tot een gevecht tussen de Marapèmu/Kamagaimu enerzijds en de Araoèmu anderzijds, omdat enkele mensen van de Araoèmu die daar aan het vissen waren, zich verzetten tegen de moord.

Yaro, de machtige leider van de Araoèmu van Képi, afkomstig van Emeté, vertelde mij dat hij daar de gronden van zijn vader tegen de mensen van Togom had verdedigd. Yaro werd enkel als de voogd beschouwd. Toen de erfgenamen te Emeté volwassen waren geworden, wensten zij dat Yaro daar niet meer zou komen. Yaro werd woedend en dreigde naar Emeté te zullen terugkeren en met zijn mensen de jongelui mores te leren. Maar hij voelde zijn zwakke positie en berustte in het accoord dat hij er wel mocht blijven komen, maar zijn kinderen na zijn dood niet meer.

Het riviertje de Tip behoorde deels aan Képi, deels aan Togom. Yaro vond dat Togom over de grens ging door in het deel van Képi grasplanten uit te trekken om er vishagen te kunnen opstellen. Yaèndé, de leider van de Igimu in Képi, herinnerde Yaro aan het feit dat Yaro zelf vroeger Togom verlof had gegeven, maar Yaèndé beliste dat Yaro dit verlof niet terecht gegeven had. Hij wenste het betwiste deel voor Képi te behouden.

De bevolking zelf bleef eveneens haar rechten op de gronden handhaven, ook al had zij bij haar optreden tegen overtredingen rekening te houden met Bestuur en Missie. Het Bestuur had stilzwijgend het standpunt ingenomen dat de status quo van de rechten op de gronden vanaf het moment van zijn komst onveranderd de basis van die rechten zou blijven. Ikzelf had deze bezittingen vastgelegd op een kaart, opgesteld met de hoofden in de dorpen¹³.

Op een dag kwamen mannen uit de dorpen Mur en Mandaw, uit het Nambéomöng gebied, naar mij toe in Képi. Zij kwamen even vertellen dat ik de sago-arealen op de grens van deze dorpen eerst had genoteerd als bezit van Mandaw, en later als bezit van Mur en zij wensten dat gecorrigeerd te zien.

Op een andere dag verschenen twee mannen van Képi die mij hun conflict wilden voorleggen. De een had een varkensval geplaatst op het grondgebied van een ander, die beweerde dat die grond de zijne was. Ik liet Yaèndé roepen. Hij kwam, nam de twee mannen mee naar het omstreden terrein, wees een plaats aan en zei: 'graven!'. Zij groeven en er kwamen restanten van de steunpalen van een bivak te voorschijn. Toen zei Yaèndé alleen tot de een: 'Dat bivak was van jouw grootvader.' Dat betekende: die gronden zijn van jou. Het conflict was zonder ouderwets gevecht opgelost.

Een andere zaak liet zien hoe zij nog dachten.

Vóór de komst van het Bestuur (1947) hadden Képi, Emeté en Dagimon de Yatéo groep uitgemeord, maar de vrouwen Raput, Namomar en Yabag waren toen aan de slachtpartij ontsnapt. Raput werd in de Dadimu van Emeté opgenomen en haar kleinzoon, Tumay, woonde nu in Képi; Namomar kwam ook in Emeté terecht en haar zoon, Badeyk, leefde nog in Emeté; Yabag had een zoon, Yamangk, die te Dagimon woonde. Deze drie mannen, volwassen geworden, maakten als de wettige nakomelingen opnieuw aanspraak op de gronden van de Yatéo mensen.

Maar de man Baymagay van de Gomimu van Emeté, had na de verovering een deel van de Yatéo bezittingen gekregen. Hij had zich nu tot het B.B. (Burgerlijk Bestuur) gewend om zijn veroveringsrecht te behouden toen Tumay van Képi (de Yatéo man) sago had geklopt op 'zijn' gebied. Het Bestuur dat de status quo wilde handhaven, legde Tumay een boete op. Beide partijen kwamen naar mij toe en hielden stijf vast aan hun rechtstitel. De oplossing werd dat de veroveraar zijn gronden behield, maar aan de Yatéo erfgenaam moest toestaan op die gronden een varkensval te plaatsen. Op de vraag of iemand op zijn verzoek de veroverde gronden kon terugkrijgen, werd geantwoord: 'Als hij alleen staat niet, als hij veel zonen heeft misschien wel.' Dit betekende: kan iemand zijn recht niet doorzetten, dan heeft hij eigenlijk geen recht. Hij zou als een indringer worden verjaagd. Stijgt zijn macht tot een bedreiging, dan zal de veroveraar hem toestaan een varkensval te plaatsen. Wordt hij nòg sterker, dan kan tot een verdeling worden overgegaan. Wint hij het in macht, dan neemt hij zijn gronden terug. Het proces kan echter worden doorkruist door huwelijken of adoptie tussen de partijen.

Twee gebeurtenissen, de Cargo-cult (1957) en de moord op de Citah (1959), geven wel aan wat de Yahray bij alle veranderingen niet opgaven, namelijk de wil om zelf hun zaken te regelen in hun vrijheid. De Cargo-cult was een beroep op hun voorouders en de moord op de Citah was nog een afrekening in oude stijl, waarbij de hele actie zó in samenwerking met alle buurdorpen was opgezet, dat deze voor Bestuur en Missie geheim zou worden gehouden.

Wat zij ook behielden was hun behoefte hun krachten in samenwerking te tonen. Als voorbeelden daarvan herinneren wij even aan de vredessluiting te Képi (1951), de tocht van Verschueren met 178 mannen naar Okaba, het openleggen van de bosarealen voor het Welvaartsplan, de snelmoord op de Citah-mensen en later de bouw van semi-permanente kerken in de dorpen. Met name spreekt deze behoefte 'groots te leven' uit de bewaard gebleven herinneringen aan de vieringen van de nog voor hen waardevolle feesten. Maturbongs gaf zijn Koninginnefeesten, de Missie liet de oude stijl van de ontvangst van de gasten, de dans en de gezangen, de onderlinge etensverdeling bij de doop- en de tuinfeesten voortbestaan. Dan waren de leiders weer op hun best. Het doel van het leven, zeiden zij, was niet alleen '*magati-èr*' (blijvend bestaan), maar evenzeer '*yamé-èr*' (glorieus feestvieren).

Tegelijkertijd behielden de Yahray hun eerbied voor de *akiag*-figuren (de raadgevers). Als Yaanda, de *radé-pogoy* en de *akiag-radé* van Dagimon, 's avonds door het dorp liep en zijn vermaningen ten beste gaf, was het doodstil in de huizen. Tambim zagen wij optreden in Dagimon. Cappetti ontdekte het bestaan van deze functie, en liet deze figuren met hem optreden als hij rechtsprak in de dorpen. Yabaimu echter vertelde mij dat eens Yustinus bij hem de klacht had geuit dat hij 'zijn fouten aan Tambim verteld had, maar dat zijn ziekte niet genezen was.' Toen de Missie ertoe kwam kerkenraden in te stellen, werd hun recht van spreken aanvaard als de christelijke '*akiag*'.

Over de derde gezagsfiguur, de contactpersoon met de geesten, hoorde men niet spreken in de Nieuwe Tijd, maar het geloof in de invloed van de overledenen (*idöm*) bleef bestaan.

Yabaimu vertelt⁴:

Ursula Yagai, de vrouw van Yabagaé, heeft verband om haar rechter arm en zij zegt dat een *idöm* de lat in de vloer heeft opgelicht en dat zij toen viel omdat de *idöm* haar bij de arm had gepakt.

De vrouw Oagai ziet dat een schim de zwangere vrouw Nayerop binnengaat en daarom wordt haar kind, Momé, een "*Bana-mag*", een geestekind genoemd.

Op een avond rond zes uur ging Kab haar behoeften doen. Zij had het gevoel dat er een kikker van boven viel en haar raakte. Zij rende het moeras in. De moeder van haar man zat te wachten, terwijl zij het kleine kind van Kab bewaakte. Zij begon Kab te roepen; zij riep en riep. Er kwam geen antwoord. Zij dacht: iemand heeft haar geschaakt. Haar man Népériak kwam naar beneden en begon haar te zoeken. Een schim floot naar Népériak. Hij keerde terug naar het dorp. Hij zei: "Mensen, een schim heeft mijn vrouw geschaakt." Allen schrokken; zij kwamen de huizen uit, liepen de weg op. De oude lui vroegen aan de overledenen, aan haar vader, haar terug te sturen naar huis. Zij zeiden: "Houd haar niet vast." Zij vroegen het onophoudelijk. Na een tijd zeiden zij: "Gaat terug de huizen in, slaapt niet, want aanstonds zal zij iemands huis binnenkomen."

Sommigen sliepen reeds, toen om elf uur 's avonds de vrouw terugkwam. Zij ging het huis van Pius Gaérab binnen. Zij klopte op de wand. Pius hoorde het. Hij vroeg: "Wie daar?" Hij stond zelf ver van de deur. De deuren waren stevig gesloten met rotan. Door een klein gaatje brachten de schimmen Kab binnen, achterstevoren. De vrouw en de moeder van Pius sliepen. Zodra zij maar voor een deel binnen was, greep Pius haar onmiddellijk bij de hand. Zij konden haar niet meer weg voeren, Pius had haar vast. Hij begon te schreeuwen; zijn vrouw en moeder eveneens. Zijn moeder en zijn vrouw vluchtten weg naar de hoek waar Pius' slaapplek was. Toen de mensen die nog niet sliepen dit geschreeuw hoorden, begonnen zij naderbij te komen. Zij bewaakten haar. Zij bleef gek doen. De volgende dag nog. De zuster onderzocht haar, bracht haar een deken om te slapen. Kab zei op die dag: "Ik ga mijn behoeften doen." Men dacht dat zij reeds gekalmeerd was; zij at weer gewoon. Haar man ging met haar mee. Zij vluchtte weg. Pius hoorde dat een banaanblad afbrak en dat Népériak begon te schreeuwen. Pius ging er achteraan. Hij zag alleen haar vezelrok liggen. Hij vond haar tussen de struiken en nam haar gevangen. Haar broers kwamen ook. Zij brachten haar naar huis. Drie dagen was zij gek. De vierde dag werd zij kalm. Zij zei: "Laat ons verhuizen naar de woning van Ignatius." Zij sliep daar.

Népériak ging naar de slaapplek van Ignatius om een sigaret te draaien. Om vijf uur 's morgens vluchtte Kab. Men vond haar niet. Zij stak het moeras tussen Képi en Woöki over, en liep naar de grote weg die naar Apio leidt, zij sneed een bocht af en ging naar de heuvel Tépagaiamön. Daar waren vrouwen van Emeté aan het vissen. Zij zei tegen de jonge vrouw Bai, de vrouw van Yulius: "Ik wil in je prauw stappen." Bai vluchtte. Zij zei tegen de andere vrouwen: "Er is een vrouw; ik weet niet van waar. Zij riep mij, zij wilde in mijn prauw stappen." Het groepshoofd, Gatamön, van Emeté kwam eraan en zei tegen de vrouwen: "Ik heb gehoord dat er in Képi een vrouw gek is geworden, waarschijnlijk is het deze wel." Bai wees haar aan. Het groepshoofd zei: "Niet het gezicht van iemand anders, zij is het." Hij vroeg haar: "Wat kom je hier doen?" Zij gaf geen antwoord. Hij bracht haar naar Emeté. Hij zei tegen de mensen: "Hier is Kab, zij is gek; ik heb haar gepakt op de heuvel Tépagaiamön."

Men gaf haar te eten. Zij vertelde: "Mijn gekheid steeg op van mijn been uit." Het dorpshoofd en het groepshoofd riepen de jongelui van hun groep en zeiden: "Komt, wij brengen haar naar Képi." Zij brachten haar naar Képi. Om vijf uur kwamen zij aan. De mensen van Képi schrokken. Zij zeiden: "Wij waren bezorgd over haar; haar mocht eens iets overkomen." Zij ging het huis van haar man binnen. Ook de mensen van Emeté gingen het huis binnen. Ook het dorpshoofd van Képi. De mannen van Emeté zeiden: "Denken jullie nu niet dat wij Kab verkracht hebben. Er zijn mensen van haar familie in Emeté ook." Men gaf hen sago; zij keerden terug.

De volgende dag ging de vrouw van Pius naar het bos kruiden halen. Dat kruid heet "yoo". Zij bracht het mee en gaf ervan aan Kab. Deze at ervan tot zij ervan overgaf. De mensen zeiden tegen de vrouw van Pius: "Jij wilt haar vergiften." Zij antwoordde: "Jullie kent deze kruiden niet; ik heb die gekregen van een ander dorp; iemand die gek is moet dit eten, dan gaat de gekheid over." Zij at het en haar "krankzinnigheid" was over.

De term 'moké' werd in het Maleis vertaald door 'jiwa' (ziel) en de termen 'Bana, Idöm, Yagar, Aburi' door: 'sétan', vaak niet te onderscheiden van 'satan' (de gevallen engel). Het gelukte zelden dit sétan-geloof te doen verdwijnen. Slechts eenmaal hoorde ik zeggen: 'Wie in de sétan gelooft, zal spoedig sterven.'

Zeker is ook dat de formules, gebruikt bij het benutten of afweren van de geheime krachten (*waw*), in gebruik bleven, terwijl tegelijkertijd de belangstelling voor de medische zorg van het Bestuur en voor de kerkelijke zegeningen steeds sterker werd.

II Man en vrouw

A In de Oude Tijd

Planten, dieren, zaken bezitten eveneens de twee-eenheid van lijfelijke krachten en geestelijke intentionaliteit. Zij worden grammaticaal gesproken mannelijk, vrouwelijk of onzijdig behandeld overeenkomstig hun optreden in de mythen, onverschillig hun natuurlijk geslacht. Personen, dieren en zaken kunnen zich antropomorf voordoen en via metamorfose van gedaante veranderen.¹⁵

De machtige, neergestorte dode boom (*bogonomodöm*) moet met eerbied worden behandeld; de vergaarstapel (*gogo*) van restanten van planten en van jachtbuit, bewaakt de sagogronden van een overledene; een boog kan spreken tegen zijn eigenaar; de *Babaé* vertoont zich als krokodil; de *Yagar* als een kleine mens; het varken blijkt een *Yagar*; de *Aburi* doet zich voor als de echtgenote; de bananentros doodt die haar plukt. Planten, dieren, mensen hebben hun gewone krachten, hun bijzondere eigenschap tot doden of genezen (*rara*) en bovendien hun geheime macht (*waw*); alle zijn met formules te benaderen om de levenskracht te versterken of de bedreigende belemmeringen weg te nemen. Wat bekend is, is te benutten; wat nog onbekend is, is uit te proberen. Wat gelijkend is, communiceert. Omstandigheden zijn medebepalend, maar het gedrag wordt beoordeeld naar het vermoede motief.

Zo heeft alles een buiten- en een binnenkant. Ook de mens in zijn lijfelijke gestalte (*watog*) en zijn geestelijk binnenste en dat binnenste vertoont zich als de bron van vitaliteit (*nit*), als de drager van het gemoedsleven (*kapi*) en als de oorsprong van rationeel-moreel gedrag (*moké*).¹⁶

In de ontmoeting van de krachten treedt de spanning op van het sterkere en het zwakkere in de worsteling om de harmonie via samenspel of strijd. Alles, levend of dood, bezit de vrijheid al of niet te doen wat ervan verwacht wordt. Het is medeverantwoordelijk. Deze vrijheid kent wel graden. Planten en dieren kunnen worden gevraagd zich te laten verzamelen, zich te laten doden, de mens echter is zich van zijn vrijheid bewust en weet zich verantwoordelijk voor zijn daden. Die vrijheid maakt hem MENS (*Yahray-re*) en deze vrijheid is hem kostbaarder zelfs dan zijn leven, dat hij voor zijn vrijheid in de waagschaal stelt. De gevraagde moed kan zover gaan.

De moed tot de juiste keuze veronderstelt het onderscheid te zien tussen het 'blijvende' (*magati*) en het 'schijnbaar blijvende' (*yagati*), het onderscheid tussen werkelijkheid en schijn, tussen waarheid en bedrog, het behoorlijke en het bekoorlijke. Daar ligt tevens de moeilijkheid, want alles is ten dele bekend, ten dele geheimzinnig, het is te kennen of enkel te vermoeden.

Er is geen woord voor 'het lot', al maakt men verschil in wat voortkomt uit 'daden' en in 'wat iemand overkomt'. Er is ook geen woord voor 'aanvaarden' (wel voor 'tijdelijk dulden'), want de Yahray wensen zelf hun situatie te maken in gegeven of gezochte mogelijkheden. Het krachtige 'doen' is uiteindelijk gericht op het behoud van het bestel van vrede in evenwicht (*tambi-èr*).

De ontdekking van de man en de vrouw wordt verteld in het verhaal over Yagandi en Yogowm. De man ziet de vrouwen het eerst, maar zij blijken de mannen al bij naam te kennen. De vrouwen kiezen Yagandi; Yogowm blijft achter, helpt later wel en eist daar de eer van op. Yagandi neemt hen allebei. De vrouwen maken de plaats klaar, brengen de man binnen. Heimelijk voor hen alleen, zij bereiden de maaltijd, zij hebben de hele nacht omgang, zij worden onmiddellijk zwanger. Een oude vrouw komt achter het geheim, verklapt het aan de andere vrouwen. Dezen nemen hun kans waar, vragen naar mannen ook voor hen. Yagandi geeft het keuzemiddel (de armbanden). De vrouwen geven Yagandi feesteten (sago-engerlingen) mee, maken de weg naar hen toe gereed. Terug in zijn dorp wijst Yagandi zijn kinderen van de 'hondsvrouwen' af en laat de mannen de bewijzen van het bestaan van 'echte' vrouwen ophalen en laat de armbanden de keuzes bepalen. De mannen houden dat geheim voor hun 'hondsvrouwen', maar nemen de tekenen van echte mannen (boog en pijl, de bijlen) mee. En zij beletten achterhaald te worden.

De 'hondsvrouwen' proberen de tocht van de mannen te verhinderen. In het dorp vinden de 'echte' vrouwen hun man. Hun contact met hun 'varkensmannen' wordt weggewassen en omgang volgt. De 'varkensmannen' willen ook op de 'echte' vrouwen af, maar Yogowm en de 'echte' mannen verjagen hen. Nieuwe gezinnen ontstaan en zij komen naar de heuvel Gaino (waar de Zon hen zijn huid wil geven en de wapens verschaft).¹⁷

Hieruit blijkt initiatief aan beide kanten, maar de keuze is aan de vrouwen. De puur natuurlijke omgang wordt als 'bestialitas' losgelaten, het ware huwelijk is een zaak van moreel vrije keuze.

Het tweede verhaal gaat over Taémenu, die met haar dochters de grote jager Togomor zelf gaat ophalen en hem, ondanks zijn heimwee naar zijn vrouw en zoon, meeneemt naar haar familie. De keuze voor de moeder, laat de dochters weer hondenhaar krijgen. Haar keuze is echter pas geldig als deze door haar broers wordt bevestigd.¹⁸ De gemeenschap heeft het laatste woord. Het huwelijk zoekt een aanvallende verbondenheid via de partnerruil (*mendag*) en het vereist

exogamie; incest is het grootste kwaad.¹⁹ Yaëndé weigert zelfs een vrouw uit het dorp waaruit hij zelf afkomstig is, maar dat gaat te ver.²⁰

De ontstane gemeenschap in de nederzettingen bestaat uit bloedverwanten langs vader en moeder (*gari*) in de generaties, verbonden in de ruilhuwelijken met de aanverwanten (*aröm*). Dezen kunnen ook in een ander dorp wonen en dan als 'gasten' (*kagi*) en 'vrijgeleiden' bij bezoeken worden geëerd of van dienst zijn. Die verwanten en aanverwanten rekenen zich te behoren tot bepaalde groepen via eenzelfde voorouder (*imu*), groepen die zich in 'moieties' opstellen in de dorpen. Deze groepen zijn ieder apart grondbezitters, en tezamen verdedigen zij het territorium van hun dorp. De wijze van wonen in mannen- en vrouwenhuizen roept bovendien de gemeenschap op van mannen (*wir-bor*) enerzijds en de gemeenschap van vrouwen (*tay-bor*) anderzijds, telkens ook in aansluiting bij de *imu*'s die eigen verblijven bouwen bij hun bezittingen. De verbondenheid wordt bereikt door de keuze voor de groep waarvoor men opkomt vanuit geboorte (*imu*), vanuit persoonlijke vriendschap (*naröm*) of vanuit gezamenlijk optreden in de strijd (*ménagaé/nakaèri*). Men kan van groep verwisselen.

Het is aan de mannen de situatie te scheppen en te verdedigen, het is aan de vrouwen het bestaan en het voortbestaan daarin te verzorgen. Die taken kunnen goed of gebrekkig worden vervuld, met waardering van gelijkwaardigheid of in spanning bij ontkenning daarvan. De verhouding tussen de geslachten is steeds èn gelijkwaardig (*mendag*) èn ongelijkwaardig (de oudere en de jongere) en ieder geslacht heeft zijn sterke en zijn zwakke zijde.

In die dorps- of bivakgemeenschappen verzorgen de mannen ieder voor zich, soms samen, de vleesvoeding en staan de vrouwen in familieverband samen voor de sagowinning. Beide geslachten gaan op visvangst, alleen of samen. Het is de distributie van de opbrengst die de verbondenheid in concreto aan het licht brengt, in spanning en ontspanning. Samen staan zij voor de voortplanting. Het is deze dorpsgemeenschap die wel en wee viert in feest en rouw, met dansen en gezangen.

In de werkverdeling bij de dagelijkse zorg voor het bestaan, verwerkelijkt zich dit partnership en in de gemeenschap weet ieder individu wat van hem of haar kan worden gevraagd. Ieders persoonlijke verantwoordelijkheid, ieders vrijheid, en de consequenties van ieders keuze vormen de basis. Bij zijn huwelijk kiest de man voor welke belangengroep hij zal opkomen, de vrouwen sluiten zich tijdens het huwelijk aan bij de man, maar brengen de gronden van eigen vader en moeder in. Het ruilhuwelijksysteem is het prototype van alle verbanden. De man heeft bovendien uit zijn verwanten een groep gekozen die hem steunt. Hij kan een bepaald individu tot een persoonlijke vriend verklaren (*naröm*). Het snellen - dichtbij of ver weg - geeft nog een aparte verbondenheid tussen wie doodt en wie onthoofd (de kop- en de kaakbezitter), ieder weer met zijn verwanten (*ménagaé* en *nakaèri*). Tussen hen is geen huwelijk toegestaan.

Maar het zijn niet de kwaliteiten van de seksen, maar de bijzonder goede wijze om persoonlijk deze kwaliteiten te bezitten die het verlangen naar elkaar tot een bepaalde keuze brengt.

De verbondenheid en de vijandschap komen tot uiting in verbale en non-verbale leefvormen. Verbaal in verhalen over 'vanouds' (*magaé kèri*), in verslagen over het heden (*kèri*), in raadgevingen en in gezangen, en non-verbaal in de vormen van expressie van het intermediaire lichaam. Hierbij wordt beseft dat de expressie congruent kan zijn aan de werkelijke situatie, of

ook niet. Er is 'waarheid' (*gagadé*) of 'bedrog' (*monoat*) en het 'meer of minder' daarvan wordt onder woorden gebracht.

Het huwelijk mag dan geregeld worden - soms met moordaanslagen op onwillige partijen - door de mannen; evenzeer werd al duidelijk uit de verhalen over de Zon en Rupé, over de Zon en Aw met Bakui-in-wu, dat de eigen persoonlijkheid van de vrouw erkend werd. De mannen laten zich gelden als de fysiek sterkeren, maar de vrouwen zijn zich ervan bewust dat zij via de progeneratie en hun zorg voor de voeding en voor de kinderen, een niet te minachten positie innemen.

De vrouwen erkennen de moed van de mannen in de strijd, de mannen erkennen de niet mindere moed van de vrouwen bij het baren en grootbrengen van de jeugd. Die erkenning van de gelijkwaardigheid van de vrouw komt met name tot uiting op het 'varkensfeest'²¹ na de gezamenlijke sneltochten: bij de voorbereiding treden bij de intochten met het materiaal de vrouwen samen op met de mannen; de mannen hebben het slaghout van de vrouwen te kappen; meisjes worden geïnitieerd zoals de jongens; de vetuitreiking op de pijlpunten is de eerbetuiging aan de vrouwen.

De vrouw die verhuist naar het verblijf van de moeder en de vrouwen van haar man, heeft goed te zijn voor zijn familie; de schoonzusters nemen het toch op voor hun broer. Doet de vrouw dat, dan wordt zij geprezen, zo niet dan krijgt zij slaag. Zij heeft te bedenken dat haar man ieder moment kan worden opgeroepen om te vechten. Krijgt zij voedsel van haar verwanten, dan moet zij dat eerst delen met die van haar echtgenoot. Bij afwezigheid van de man dient zij thuis te blijven of zich te laten begeleiden, om te voorkomen dat zij aandacht zou schenken aan andere mannen. Haar man kan haar zelfs 's nachts op de proef stellen. Haar man uitschelden, doet hem denken dat zij al een andere man op het oog heeft. Al worden haar persoonlijke vaardigheden gewaardeerd, op haar 'trouw' komt het aan.²²

De man krijgt te horen: wees ijverig, vooral voor de vleesvoeding, maar ook voor wat de vrouw voor het huishouden zelf nodig heeft. Gun je vrouw eerst zelf iets te eten, al heb jij honger. Scheld haar niet uit en bedenk steeds je eigen en haar verwanten, zelfs je aanverwanten (*aröm*) éérs.

Ook zijn bekwaamheden worden gewaardeerd, maar vooropstaat dat hij een krachtige figuur heeft te zijn, waarop de vrouw kan vertrouwen.²³

De lof voor man en vrouw luidt: 'Ag *yamambék/yamambuk*' dit is: 'Jij bent "een hete" '; maar mannen die hardvochtig zijn of een veelvraat, en vrouwen die wispelturig, bits of vadsig zijn, raken niet getrouwd.

Stijgt de man tot de rang van een groot sneller, dan kan hij meerdere vrouwen aantrekken, maar de eerste vrouw (*kamiorup*) blijft de hoofdvrouw, alleen via haar kan een tweede (*maëmeta*) de man spijzen geven. Een ruzie onder zijn vrouwen wordt door hem met een paar klappen beëindigd.

B In de Nieuwe Tijd

In de Nieuwe Tijd verandert er veel in de levenswijze van de mannen en de vrouwen, maar de fundamentele opvattingen blijven gehandhaafd.

Al heeft het Bestuur de aparte mannenhuizen en vrouwenverblijven afgeschaft en omgezet in familiewoningen, die familiewoningen zelf behouden lange tijd een tussenwand met de

voorzijde voor de mannen en de jongens en de achterzijde voor de vrouwen, de kleine kinderen en de meisjes, pas later komen er kamers.

In het dagelijkse leven blijft bij de werkverdeling de seksen-scheiding gehandhaafd, zelfs de gescheiden woonwijze buiten de dorpen. Dit geschiedt ook bij de feesten. Mannen en vrouwen zingen en dansen apart en waar zij samen optreden, bijvoorbeeld bij de intocht, lopen de vrouwen voorop, de mannen achter. Eerst in de Indonesische tijd komt bij de jeugd de paren-dans (*yosim*) in zwang.

De verwantschapsterminologie verandert niet en de rechten op de gronden blijven berusten op de familierelaties, zowel van de vrouwen als van de mannen. De mannen blijven de beschermers van de vrouwen, de vrouwen de verzorgsters van het dagelijkse leven. Alleen de taak van de mannen verbreedt zich in de bouw, ook voor de blanken, en van de vrouwen wordt meer werk verwacht wanneer de Missie voeding gaat ruilen voor de internaten van de jongens en de meisjes.

De polygamie verdwijnt niet geheel. Men vermeldt rond 1985: 5% polygaam.

III De huwelijksomgang

A In de Oude Tijd

Reeds in de Oude Tijd wordt de omgang met gemeenschappelijke zorg omgeven.²⁴ Omgang mag niet zomaar op een bospad geschieden, een schim zou het gebeuren bedreigen. Al wordt de vrije omgang voor het huwelijk oogluikend toegestaan, de termen *yamba* en *tom* (de

geregelde of de ongeregelde omgang) worden duidelijk onderscheiden. De zang heeft naast de zangen over het snellen (*tok-éb*) de gezangen over de vrije omgang (*tom-éb*).



Yaèndé (1905?-1963).

B In de Nieuwe Tijd

In de Nieuwe Tijd blijft de omgang in de aandacht.

Yapomené zong:

Een vrouw van Képi was weg-gelopen en jongemannen hadden omgang met haar.

Penetreert echt in het vrouwelijke van jullie moeder op de verhoging van de eucalyptus.

Penetreert echt.

Penetreert echt in het schaamdeel van jullie moeder op de verhoging van eucalyptusschors.

Penetreert daar in de prauwspleet, de nieuwe bamboe.

Penetreert daar in de prauwgleuf, de nieuwe bulu.

Een meisje werd ontmaagd door een jongeman te Képi in het dorp van Tambim, hier Yapagam/Muyké genoemd, en ook aangeduid als de donkerhuidige.

In het dorp van Yapagam, in het dorp van de donkere.

Bij de papayaboom, het met kwasten versierde, als de *kakedé* met de staart.

In het dorp van Muyké, in het dorp van de zwarte bij de papayascheut, het met kwasten versierde, als de *kakedé* met de staart.

Ayo daar heb jij doorboord met een ploffend geluid als dat van de snelhoorn van bamboe het kleine gaatje,

heb jij doorboord met een ploffend geluid.

Kaem daar heb jij doorboord met een dof geluid als dat van de snelhoorn van bulu het kleine binnenste,

heb jij doorboord met een dof geluid.

Opgemerkt werd dat een vrouw had getracht omgang te hebben met een kleine jongen:

Jongen, dat van jou is maar heel klein, je penis is maar heel klein.

Knaap dat van jou is maar heel klein, je penis is maar heel klein.

Penetreer maar diep in het hare, in het holletje van de *ayovogel*, penetreer maar diep.

Penetreer maar diep in dat van haar, in het holletje van de *kaemvogel*, penetreer maar diep.

Deze voorzanger, Yapomené, vertelde erbij dat verzen als deze soms bedoelde waren om iemand beschaamd te maken, maar meestal alleen genoten werden om de erotiek. De naam ervan is *tom-éb*.

IV Het huwelijk

A In de Oude Tijd

Het huwelijk ontstaat na de regeling, door de overdracht van de sago door de vrouw aan de man onder het oog van de Zon²⁵, de publieke bevestiging, bij het aanhangen van de kop, het eten van de klapper onder toezicht van de leider.

B In de Nieuwe Tijd

In de Nieuwe Tijd ondergaat de rituele bevestiging een grote verandering. Maturbongs tracht een burgerlijk huwelijk in te voeren, hij laat de kandidaten een duimdruk op papier zetten als bewijs van de belofte dat er geen kop zal worden aangehangen. De traditionele bruidsprijs (de kop) wordt vervangen door een bijl (de ijzeren bijl)²⁶. De ideale vorm voor de christenen wordt het huwelijk in de kerk, maar dat verandert de regelingen van de familie niet, de viering wordt een van de nieuwe feesten.

Over het huwelijk van Yakobus Yabaimu is te vertellen²⁷:

- Een mogelijke eerste regeling wordt door Yaëndé verboden.
- Een oudere vrouw stuurt sago, Yabaimu weigert die aan te nemen, licht de 'oude hoofden' in. Dezen brengen haar bij geen kans te hebben.
- Een andere regeling wordt door oom Yabagaé verboden, omdat er dan naaste familie in het spel komt.
- Een meisje van Dagimon, Oagaib, toont verliefdheid. Yabaimu, ondervraagd, zegt: 'Geschrokken, weet van niets, nooit contact gehad.'
- Deze Oagaib en een ander meisje vluchten van Dagimon naar Képi. Oagaib voor Yabaimu; hij ontvangt haar niet. Zij vragen opname bij de zusters, Yaro stuurt hen terug naar Dagimon.

- Yabaimu wordt gevraagd haar schaamband al meegenomen te hebben. Oagaib zelf ook. Beiden ontkennen niet 'gespeeld' te hebben.
- Oagaib blijkt de dochter van Yaro, vroeger in Yodom reeds gehuwd, nu weduwe. Yaro haalt haar naar Képi. Via een tante van Yabaimu laat zij horen op hem verliefd te zijn. Yabaimu verklaart een ruilhuwelijk mogelijk.
- Oagaib vraagt hulp van de schoonzoon van Yaro. Deze legt Yaro de zaak voor; Yaro wil het graag, vraagt zelf Yabaimu, zegt hem het niet te mogen afwijzen. Als zijn huwelijk geregeld wordt, laat Yabaimu horen eerst de mening van 'zijn toean' te willen vragen. Daarna aanvaardt hij het, Oagaib bakt sago voor hem. De zus van Yabaimu geeft sago aan de zoon van Yaro.

Oagaib komt bij de zusters. Zij ontvangt na de voorbereiding het doopsel en krijgt de naam Maria. Men viert het huwelijksfeest in de kerk en in het dorp. Oagaib wordt zwanger, Yabaimu vertelt:

De aarde was duister, de zon was geheel onder, ik at sago samen met Maria. Toen wij sago hadden gegeten, dronk Maria water; ik dronk water. Ik stak de lamp aan en ging lezen. Maria zag toe terwijl ik las in onze eigen taal. Ik las van het papier af. Ook Maleis las ik. Het liep tegen tien uur, toen bad ik met Maria in onze eigen taal. Toen gingen wij slapen. Tegen middernacht stond Maria op, zij stond en zakte daarop ineem, dichtbij de wand. Zij stond weer op en zei: "Yakobus sta op, raket het vuur op." Ik werd wakker en vroeg: "Heb je zelf het vuur niet opgerakeld? Waarom zou ik het doen?" Zij zei: "Raket het op." Ik begon na te denken; Maria gaat misschien wel bevallen. Weer stond Maria op en zei: "Ik moet bevallen." Zachtjes zei zij: "Het kind beweegt zich."

Toen zei zij: "Roep moeder en vader, laat hen komen." Ik ging heen, ik riep: "Kepala, Maria is aan het bevallen." De kepala kwam met zijn vrouw. Ik ging naar ons eigen huis en zei: "Cansius, laat je moeder opstaan, maak haar wakker. Maria is aan het bevallen." Cansius wekte zijn moeder. Hij zei: "Maak jij Benedicta wakker." Benedicta kwam. Toen kraaide de haan. Het begon licht te worden. Het kind begon te dalen in de moederschoot. Toen het goed dag geworden was, was het kind volop in beweging. De kepala zei: "Schoonzoon, haal het kruid voor haar. Laat zij dat eten, opdat zij snel zal bevallen." Ik vroeg: "Waar is dat kruid? Ik ken dat kruid niet." De kepala zei: "Dat kruid heet *kidu-tara*." Ik ging heen, trok het uit, bracht het mee, maakte het schoon. Zij deden er de bast af en de vrouwen vermengden het met water. Zij raspten het met een schelpje. Zij dronk het. Het kind bewoog zich goed. Toen het kind eruit was, voelde Maria zich goed. Ik vroeg hen: "Is het een jongen of een meisje?" Zij zeiden: "Een jongen." Ik was zeer verheugd, zij had een jongen gebaard. De nageboorte begroeven zij onder het huis en bedekten het met zand. Wij voelden ons gelukkig met ons kind.²⁸

Het gezinsleven verliep echter vroeger in heel andere omstandigheden. In die tijd leefden allen in de spanning van de gevechten tussen de dorpen en de ruzies in de dorpen.

Beschreven is reeds in hoofdstuk XI hoe de verhouding kon zijn tussen man en vrouw in de Oude Tijd, afhankelijk van temperament en karakter van de echtelieden in de concrete omstandigheden. Zij hebben in de taal woorden voor 'beminnen'. Bekend was dat de vrouw bij de dood van haar man kon vragen opgehangen te worden boven zijn lijk.²⁹ De Nieuwe Tijd bracht de bestuurlijke bemoeienis met wangedrag en het vermaan van de Missie tot liefde. Dit laatste had zeker invloed bij jongens en meisjes die op de internaten waren opgevoed. Geleidelijk groeide wat verbondenheid was uit nood, tot verbondenheid in liefde. Maar bij Yabaimu maakte ik nog mee dat men vertelde dat hij zijn vrouw, toen zij hem verdacht van

overspel, aan de haren mee naar huis sleepte door het dorp. En dat hij, teruggekeerd na een tournee bij het vernemen dat zijn broer Yulius tijdens zijn afwezigheid teveel belangstelling had getoond voor zijn vrouw, met boog en pijl tegenover hem ging staan en later mij als verklaring gaf: 'Al was het mijn vader geweest, ik zou zo zijn opgetreden.'

V Het gezinsleven

A In de Oude Tijd

In de Oude Tijd is de menstruatie een publiek te erkennen feit. De spijsverboden gelden voor de vrouw en de man en worden mede onderhouden (*akumör*) door hen die medeleven willen tonen. De abortus is bekend, maar wordt een strafbaar feit geacht; ook de miskraam wordt onderzocht, de fasen van ontwikkeling van de foetus in de moederschoot zijn bekend.³⁰

Het lichaam komt van de vader en vooral van de moeder, maar de levensgeest komt ergens uit het heelal en deze is in de moederschoot al aanspreekbaar, mede aansprakelijk voor het welzijn. Achter het hele gebeuren zijn er de geesten en de schimmen waarvan de bedreiging de zorg voor een goed verloop oproept. Alleen nood kan de wet breken en het doden van de vrucht of de geborene toestaan.

Het kind in de moederschoot wordt aangesproken en reeds wordt er invloed op het leven van verwacht. De bevalling - alleen vrouwen mogen daarbij aanwezig zijn - wordt omgeven met raadgevingen, de borstvoeding is de zorg van hen allen. Het contact op afstand van moeder en kind is vanzelfsprekend. De baby wordt aan de Zon getoond.³¹ Ook een gast heeft voorzichtig te zijn. Pas als de baby begint te lopen mag er weer aan omgang worden gedacht. De polygamie komt aan de behoefte van de man tegemoet. Het verhaal over de vrouw die de onthouding overtreedt³², bewijst de ernst van deze geboden en verboden. De hele natuur wordt op het gebeuren betrokken.

Deze gemeenschappelijke zorg garandeert 'een basale veiligheid' voor de jeugd. De gevechten van de Oude Tijd hebben meestal buiten het dorp plaats, de consequenties daarvan en de ruzies in het dorp raken de vrouwen en moeders wel, maar de kleine kinderen leven in de beschermde omgeving van de vrouwenhuizen 'safe'.

De kleine kinderen gaan in de prauw mee naar het moeras; zodra met name de jongens beginnen rond te lopen, worden hen de raadgevingen ingeprent dat stelen de nodige verbondenheid stukmaakt. De Zon ziet toe, dieven sterven jong. De opvoeding van de jongens wordt aan de moeders onttrokken en aan de mannengemeenschap overgelaten. In die jonge jaren leren zij hun positie te kiezen, hun gedrag te bepalen ten aanzien van de leiders, ten aanzien van de eigen familiebelangen, ten aanzien van hun persoonlijke carrière. Zij krijgen de raad niet het eerst te moorden, maar is er kwaad ondervonden, dan wraak te nemen al komt er langdurige vijandschap van. Voor de jongens is er de overgang naar het mannenhuis, voor sommigen de homo-seksualiteit, voor allen het spel onder elkaar ter voorbereiding van hun verhoopte toekomst. De deelname aan de gevechten volgt pas als de leiders zelf de pijlen overhandigen. Blijkbaar worden de jongemannen, eenmaal in de strijd betrokken, beschermd (er is bij Yaëndé geen enkele vermelding van een slachtoffer onder jeugdige strijders). De behandeling van de gedode vijanden - het roosteren van de koppen, het verdelen van het vlees - maken zij als vanzelfsprekend mee.

B In de Nieuwe Tijd

In de Nieuwe Tijd betekent 'orde en rust' in de dorpen met de behouden feestvieringen een onbezorgd bestaan voor moeders en kinderen. Yapomené³³ bevestigt in een zang dat de zorg voor de 'nette' opvoeding bewaard bleef. De vrouw Ogopa zag kleine meisjes ongekleed rondlopen en leert hen hoe het hoort.

Dat van de kleine meisjes gaat spelenderwijs open en dicht als de vuurvliegjes.

Dat van de kleine kinderen gaat spelenderwijs open en dicht als de sterretjes.

Spelenderwijs waaien de takken uiteen van de *gaeyagapboom*, zij waaien uiteen.

Spelenderwijs waaien de takken uiteen van de *namenomboom*, zij waaien uiteen.

Jullie moeten dat daar afsluiten, het binnenste afsluiten met het buitenste, met de vaginahuid moeten jullie dat daar afsluiten.

Jullie moeten datgene afsluiten, het van binnen afsluiten met het buitenste, met de vagina-huid moeten jullie dat daar afsluiten.

Het nieuwe komt van de school. Uit de levensgeschiedenis van Yabaimu blijkt dat ook na de Pacificatietijd er een aantal jongens onder de schoolkinderen is dat zelfs na harde straffen voortdurend blijft spijbelen.³⁴

Typerend is de herinnering van Yabaimu³⁵:

Er kwam een nieuwe onderwijzer. Ik werd kokkie, maar niet lang. Het was werken van de morgen tot de avond, rechts en links. Ik kreeg geen kans om even te zitten. Drie dagen deed ik het, de vierde dag kneep ik er tussenuit en kroop bij mijn vriendje in huis. De vrouw van de onderwijzer kwam bij mijn vader vragen waar ik was. Mijn vader zei: "Hij zit in de andere dorpshelft. Hij wil er waarschijnlijk mee ophouden." De onderwijzer wilde dat ik bij hem in huis sliep, maar ik zei: "Ik heb mijn eigen huis, waarom zou ik dat in de steek laten?" Op school vroeg hij mij waarom ik niet meer wilde. Ik zei: "Ik ben het beu, laat een ander het maar doen in mijn plaats."

Op school leren de kinderen lezen en schrijven - de taal is het Maleis - maar er blijkt later niets te lezen. Zij doen dagelijks tuinwerk, maar later blijkt dat dit niet gepraktiseerd wordt. Het zingen - op het internaat zelfs zanguitvoeringen - blijft wel in tel bij de kerkdiensten, later ook in de eigen taal (de zogenaamde *éb-serani*, christelijke gezangen bij de kerkelijke feesten).

De opgroeiende jeugd krijgt eigen moeilijkheden in de Nieuwe Tijd. Voor de jongens wordt de omgang met een meisje een daad die nu ook vanwege het christelijk geloof verboden wordt geacht.

Yabaimu vertelt:

Toen mij dit zelf overkwam, was het mij vreemd te moede; ik sprak erover met mijn oudere broer. Deze zei: "Jullie worden door de meisjes gezocht. Ik zie niet graag dat je 's avonds alleen wandelt; ik ga wel mee of: blijf thuis. Zwangerschap bij een niet-getrouwde vrouw levert niet het gevaar op dat het een 'zaak' wordt, maar zwangerschap van een getrouwde wordt dat wel. Doe het maar zelden." Een volgende keer, bij een uitnodiging overdag, ging het meisje met een prauw naar een plaats en ik ging haar achterna en had onmiddellijk omgang, er was geen spel, maar ik heb gezegd: "Voor de eerste en laatste keer, vraag mij niet meer, vraag maar een ander."

De jonge vrouwen die via de school contact met jongens en via het internaat het belang van de eigen keuze hadden leren kennen maar door de beslissing van de ouders met een bepaalde kandidaat moesten trouwen, moesten de bewaarde geheime liefde duidelijk gaan verbreken. Dat bleef ook een probleem in het huwelijk. Toen mij een ruzie tussen twee kandidaten werd voorgelegd, was het voor hen verrassend dat de pastoor op de hoogte was van de oude gewoonte dat een meisje haar schaambedekking als bewijs van trouw kon hebben afgegeven.³⁶ Aan het kerkelijk huwelijk ging bovendien een onderzoek vooraf om de persoonlijke vrijheid van de partijen vast te stellen. Hierbij kon de onderdanigheid aan de familie en het gezag van oude leiders in het geding komen.

Voor de jongemannen begon de vraag te knellen hoe zij hun volwassenheid en bekwaamheid om te huwen konden aantonen, nu de strijdvaardigheid niet meer meetelde en alleen dienstvaardige ijver overbleef. Sommigen werden politieagent, loopjongen bij het Bestuur of mantri op het ziekenhuis, enkelen kregen werk bij Missie en Bestuur bij bouwwerkzaamheden, maar voor de meesten bleven enkel de mogelijkheden van de jager/verzamelaar over. Zij verdwenen vaak in het bosleven. De 'besten' werden 'voorganger' (tua agama) van de Missie in de dorpen en later lid van de kerkenraad.

Tijdens een bezoek in 1987 probeerde ik nog eens met de kinderen te spelen net als vroeger. Destijds behoorde daartoe het maken van schijngbaren als van een dreigende aanval, waarop de jeugd dan onmiddellijk met soortgelijke gebaren reageerde. Nu echter mislukte dat. De kinderen reageerden niet meer en keken mij aan alsof zij wilden zeggen: 'Wat doe jij gek.' De oorspronkelijke agressieve strijdvaardigheid leek verdwenen. Maar evengoed vertelden de pastoors toen, dat ook in de Indonesische Nieuwe Tijd heel Képi in opstand kwam tegen de politie, toen bij een ongeluk op de steiger een man verongelukte. De levenswil van de gemeenschap is niet gebroken.

VI De volwassenen

A In de Oude Tijd

In de Oude Tijd staat in het dorpsleven de zorg voor bestaan en voortbestaan voorop via de verwant- en aanverwantschappen, de zorg voor de gezondheid, de strijd tegen de vijand. Dit geschiedt collectief door delen en vergelden, belonen en straffen, steeds in contact met de gewone, de buitengewone en de geheime krachten. Het is de symbiose in denken en doen, in vreugde en verdriet. De levenswijze wordt onder woorden gebracht in raadgevingen voor elke leeftijd, geboden en verboden voor allen. De fundamentele eisen betreffen: rechtvaardigheid (steel niet), waarheid (verdenk niet) en het recht op een goede naam (scheld niet). De graden van de congruentie tussen woorden en daden komen telkens aan het licht, vooral in de humor van de gezangen. Als er reden is tot vreugde, dan zijn de Yahray er op uit een feest groots te vieren, met opschik, dans en zang.

De hevigheid van de beleving, een genieten van de opgevoerde spanning - eigen aan de Yahray binnen het dorp - spreekt ook uit de strijd tussen de dorpen. Vrede kan samen feestvieren meebrengen, maar de dag erna kunnen dezelfde dorpen elkaar bestrijden tot er een evenwicht van slachtoffers is bereikt. De vrede wordt bevestigd door het uitruilen van kinderen of vrouwen. Hun leven of dood is zaak van de andere partij. Het bestaan is voor de Yahray de moeite waard, het is intens te beleven wanneer de vereiste harmonie in stand gehouden blijft. Dat vraagt moed en kracht, een streng regime, de verwachting van oprecht handelen, een

behoefte aan lustbevrediging op korte termijn, en wie dit bestaan in gevaar brengt - zelfs alleen al in een belangrijk onderdeel - blijkt geen mens te zijn, maar een vijandig wezen.

De sanctie op dit levenspatroon bestaat in de erkende opbouw van 'prestige', met als onderbouw ordenend effectief gezag (de eer voor de mannen en hun vrouwen), vastgelegd in de rangorde van de erekenen, al erkent men ook gezag van bewezen aanleg. Kenmerkend voor deze Yahray immigranten is de basis van dit prestige te laten bestaan in het snellen van de vijand. De vijand van het levenspatroon komt hen voor geen mens te zijn en mag als een dier worden gegeten. De gevangen vijand te onderhouden om een straf uit te zitten, zou een te hoge belasting zijn van het eigen, steeds onzekere levensonderhoud van verzamelaars en jagers. Er zijn ook in deze geen wreedheden op gevangenen bekend. De kop van de vijand is het enige authentieke bewijs van de moed in de strijd. Snellen dient het zelfbehoud, doden om te doden is absoluut uit den boze.³⁷

Gevraagd waarom zij gingen snellen, is hun antwoord: 'Om te blijven (*magati-èr*) en om feest te kunnen vieren (*yamé-èr*).' Delen (*ero*) en vergelden (*amör*) houden het leven in stand en het orgasme van de coïtus en het doodsteken van de vijand bevestigen het voortbestaan, een zelf opgaan in het goede van de symbiose (*eros*) of een zelf overwinnen in de uitdaging van wat deze symbiose bedreigt (*thanatos*). Het feest bevestigt het patroon van de gemeenschap in de individuele en collectieve zorg tot het voortbestaan.

De vraag blijft of het snellen buiten de eigen omgeving een element toevoegt aan de beschrijving van het type van 'mens zijn' van de Yahray. De gedachte kan opkomen dat de Yahray bij de Awyu een aanvulling van levenskracht gingen zoeken voor de slijtage aan kracht die in het dagelijkse leven in eigen omgeving zou worden ervaren. De behoefte aan spanning kwam in het voorafgaande al naar voren: tussen man en vrouw, tussen mannen- en vrouwen-gemeenschappen, tussen ouders en kinderen, tussen de gezinnen van eenzelfde groep, tussen oorspronkelijke leden en opgenomen restanten van uitgemoorde groepen, tussen de *imu's* van de moieties in eigen dorp, tussen dorpen van de eigen streek, en tussen de ene streek en een andere. Bovendien was er de spanning tussen levenden en doden, tussen zichtbare en onzichtbare wezens, tussen gewone en buitengewone krachten, tussen hemel en aarde.

De sensatie ontbrak dus in de eigen streek niet, maar juist als men in eigen omgeving 'vrede' had bereikt, bleek het verlangen op te komen naar snellend optreden verderweg. Dat deze tochten sensatie opleverden, blijkt uit de hevige angst in de strijd en uit de uitbundige viering van de triomf thuis. In deze zin kan men aannemen dat de Yahray - zij zeggen in het tonen van moed - een aanvullende levenskracht bij de Awyu vonden, maar de vraag blijft of zij ook aanvulling van eigen kracht zochten in de levenskracht van de slachtoffers (*togoya*).

Dit zou kunnen blijken uit het gegeven, dat de zielen van de slachtoffers (*togoya*) bij de sneller blijven, hem helpen bij een volgende sneltocht, maar de sneller zelf kan de mogelijk schadelijke invloed van die zielen weer afweren (zijn okselgeur aan een kind voorhouden); ook in deze symbiose blijft de eigen kracht van de sneller de bepalende kracht.

Besproken is reeds dat in de gebruikte beelden verband wordt gelegd tussen de 'kop' en de 'vruchtbaarheid'. Het bleek echter dat niet aan de kop van de slachtoffers eer werd bewezen om de daaraan toegedachte geheime kracht (*waw*), maar dat met de kop als bewijsstuk aan de sneller zelf eer werd bewezen. De sneller in de volheid van zijn bewezen kracht, bevrijdt de

rouwenden uit hun eenzaamheid, bevestigt de huwelijken, tilt de jeugd op tot volwassen deelname en laat de hele gemeenschap de succesvolle snellers aan de allesbeheersende Zon gelijkstellen. Men spreekt ook bij de initiatie niet van de 'kopnaam', maar van de 'haarnaam' (*taker-égé*), en deze naam verwijst niet naar de naam van het slachtoffer, maar naar het succes van de sneller. Telkens vermeldt degene die de ceremonie verricht eerst zijn heldendaden, bedoeld als inspiratie voor zijn opvolgers, genoemd in zijn oudste zoon. De gemeenschap bevestigt deze opvatting door na elke officieel gestelde daad, haar instemming te betuigen met de kreet '*mangger-amôn: wah*'.

Daarom is het vanzelfsprekend dat het feest wordt voorbereid en gevierd in allerlei vormen van samenspel tussen telkens twee formaties, hetzij de mannen tegenover de vrouwen, of de verwanten tegenover de aanverwanten, of zij die de eretekenen uitreiken tegenover hen die ze ontvangen. Het is daarbij een voortdurend over en weer, ieder op zijn beurt de sterkste, in een steeds opgedreven spanning, terwijl ieder toeziet of de ander zijn tegenprestatie zo hoog mogelijk opvoert. Het is dan ook niet vreemd van de Yahray zelf te horen dat er vaak gedurende de feesten gevechten uitbreken tussen de aanwezige groeperingen.

Besproken is bovendien de meerstemmigheid van de zang, die ook een twee-eenheid vertoont in de melodie en bij de zang en het tromritme. Uiteindelijk komt de meerstemmigheid tot een unisono slot en worden zang en tromslag besloten met een gezamenlijke yell op het moment dat de speer met kracht in de grond wordt geworpen.³⁸

De gedachte dat het leven van de mens moet gelijken op het leven van de Zon, een ondergang, gevolgd door een opgang, kwam aan de orde in de beelden van de ontwikkeling van de sago-engerling (*kondin*), in de verwachting uit de as het vuur te doen opvlammen, in de zang van de ochtendvogel na de zonsondergang van de vorige avond, uit de ceremonie de baby's door het dak naar buiten te brengen, de haarkinderen eerst te onluisteren en dan groots op te sieren, de jongelui eerst zwart te verven en dan de dolk te geven, uit het feit de eretekenen eerst in het donker te houden en dan met lichtende veren voor de dag te halen, eerst met eetbare biezen te overladen en ook de helden zelf uit de overladen opsiering voor de dag te laten komen.

In dit hele gebeuren vallen twee zaken op. De eerbiediging van ieders vrije wil enerzijds, en de nadruk op samenspel anderzijds.

- De vrij wil: kinderen die het eten van de hersens of het drinken van de bittere kruiden niet verdragen, worden daartoe niet gedwongen; mannen die een eretekeken hebben verdiend, worden eerst gesmeekt dit te aanvaarden.
- De samenwerking: zoals de verhouding tussen Zon en Maan, enerzijds uitgedrukt in het beeld van het ruihuwelijk tussen twee gelijken en anderzijds in het beeld van oudere en jongere broer als de sterkere en de zwakkere, zo wordt het samenspel tussen de geslachten: ofwel als gelijken, ofwel als om beurten de sterkere. Zo is het samenspel tussen de leiders en de volgers ofwel enkel gehoorzaamend, ofwel ook afhankelijk van de instemming bij de eerbetuiging. Ditzelfde geldt in de verhouding tot de *Yagar*, de *Idôm* en de *Aburi* en ten aanzien van de verhouding tussen gewone krachten en buitengewone, en ten aanzien van de verhouding tussen hemel en aarde. Altijd èn horizontaal èn verticaal. Zelfs de Zon krijgt te horen: 'Nu wij het feest gevierd hebben, het onze hebben gedaan, nu moet gij . . .'

Dat het grote feest zin heeft, blijkt uit de officiële afsluiting. De leider zegt: 'Dit was nog niet echt, we gaan een nieuwe tocht voorbereiden om een werkelijk feest te vieren.' Men wil niet

alleen voortleven (*magati-èr*), maar bovendien groots voortleven (*yamé-èr*). Er is 'moed' nodig om van de nacht een nieuwe dag te maken. Er mag een *oana* zijn voor de afgeleefden, maar voor de jongeren is er de *ramog*. De Maan mag er zijn, maar het gaat erom een oude Zon te worden.

Het snellen buiten eigen gebied en het grote feest daarna, bevestigen in dat geweld naar buiten en in de glorie thuis dat het wreken van onrecht niet het enige motief voor het snellen is, maar dat bij de Yahray het tonen van moed, de behoefte aan de prestatie en de eerzucht daaraan ten grondslag liggen.

De Yahray blijken geen wellustige moordenaars te zijn, maar mannen en vrouwen die krachtadig instaan voor het behoud en de voortplanting van het LEVEN.

Deze krachtadigheid kan door de beleving van een competitiegeest bij de mannen en door de eisen van veiligheid door de vrouwen tot een excessieve gewelddadigheid worden, maar dan één die ijver toont in tijd van vrede en moed in geval van strijd, moed ook om iemand het doden te verbieden, om verwanten te beschermen, moed om te baren en groot te brengen, moed door wijze raad beheerst, altijd indachtig dat het gaat om veiligheid voor vrede, geluk en harmonie in symbiose met allen in het heelal, onder het oog van de Zon.

B In de Nieuwe Tijd

In de Nieuwe Tijd blijven de Yahray verzamelaars en jagers en opvallend is dat de klapper-, cacao- en rubberaanplant door hen niet van harte is aanvaard als basis voor een toekomstige welvaart. Wel blijken jongelui die een technische opleiding volgden (in Merauke), teruggekeerd in eigen dorp hun verworven vaardigheid te willen tonen (bijvoorbeeld: prachtige kerkbanken, maar geen beter huisraad). Er ontstaan geen tuinders of ambachtslieden. Dienstverlening voor transport, verhandeling van brandhout, kortom incidenteel profiteren van mogelijke werkgelegenheden geschiedt al wel voorzover dit de gewone nieuwe levensbehoeften (kleding en instrumenten) dient. De achteruitgang van het schoolwezen in de Indonesische tijd roept echter zelden protest op.

De vrede geeft de aanverwantschapsverbanden (*kagi*) wel meer mogelijkheden, maar zelfs de zogenaamde desa-vorming (de eenheid van nabijgelegen dorpen) blijkt geen eenwording (samenwerking) tot gevolg te hebben. Men blijft opkomen voor het eigen dorp. Over de oude verbanden - op basis van het samen snellen - wordt niet meer gesproken; tijdelijk kan een samengewerkt hebben (te Sorong) voor een 'vocal group' wel iets betekenen, maar iedere Yahray wenst primair zichzelf te blijven, al is het collectieve voorzover direct nuttig niet verloren gegaan.

De bloed- en aanverwantschap blijft beleefd, ook op verre afstanden. Voorbeelden zijn:

- Yabaimu, met mij op tournee, blijkbaar wetend dat zijn zuster ziek was, vertelt:³⁹

Van Goba voeren wij met de prauw het riviertje de Oandé op. Van daar begonnen wij te lopen, eerst door het droge moeras, toen over de vlakke. Het was erg ver. Wij kwamen bij het bivak Biogond. Tegen de avond was ik in het bivak. De mandoer van Dagimon zat buiten te vertellen aan de toean. Ik zat met Walter te praten. Er viel ineens water van het dak. Walter en ik werden nat. Wij zeiden: "Men gooide water uit ons dorp." Uteir is zeker al gestorven.⁴⁰

- Anna Ndaman van Képi, van wie de zoon was gaan werken bij de Petro-leummaatschappij te Sorong, en die ervan werd beschuldigd geld van het dorp te hebben meegenomen, zingt:

Ganömi, het papier ging je achterna, hij is al droog
het papier ging je achterna.

Bagapo, de brief ging je achterna, hij is al groot
de brief ging je achterna.

Buiten ons medeweten hadden de blanken geschreven, het papier met de woorden ging over en weer.

Buiten ons medeweten hadden de witten geschreven, de brief met de woorden ging over en weer.

- Zij maakt zich bezorgd dat die zoon in Sorong naar de meisjes kijkt en zingt:

Bij de kasuarine wachtte zij op, bij de cemara wachtte zij op, de mooie jongere zuster wachtte op, de mooie groene kaketoewachtte op.

Bij de denneboom wachtte zij op, bij de spar wachtte zij op de knappe nakomster wachtte op, de knappe veerdraagster wachtte op.

In het land van je grootvader Agamé is het gesteente mooi.

In het land van je grootvader Gaeyogoy zijn de rotsen mooi.

- Zij herinnert hem eraan dat ook in dat verre land de bosgeest hem nabij blijft. Zij zingt:

In het land van je grootvader Agamé heeft hij bitter water, zijn lippen hebben zout water.

In het land van je grootvader Gaeyogoy heeft hij zeewater, zijn mond heeft zout water.

Ganömi, naar het land kan ik niet roeien, je grootvader is dichtbij de grondgeest; Agamé is dichtbij, de grondgeest.

Bagapo naar dat land kan ik niet varen, je grootvader is dichtbij de bosgeest; Gaeyogoy is dichtbij, de bosgeest.

In de dorpen blijven de overtredingen van de oude verboden (stelen, verdenken, schelden) bestaan.

Yabaimu vertelt:⁴¹

Er gebeurde nog iets dat ik nog niet heb verteld. Tomé stak mijn oom Nakirogoi met een speer, waarmee men gewoonlijk varkens doodsteekt. Hij had geluk, maar ik houd hem tot op de dag van vandaag in de gaten.

Bij een gelegenheid viel Hendricus Angela lastig. Veel vrouwen zagen het. Angela begon te schreeuwen. Men bracht het bericht naar het dorp. Daar ontstond een hevig gevecht tussen de familie van Hendricus en die van Angela. Zij sloegen elkander het hoofd stuk. De volgende morgen wilde men naar Masin gaan, om deze zaak aan te geven. Clementina, de vrouw van Tomé, zag toen dat Tomé stond te praten met Angela. Zij werd kwaad en zei: "Dat is zijn vrouw; ik weet het wel." Haar moeder zei: "Je moet niet zo gauw je man verdenken." Maar Clementina wilde niet luisteren en raasde maar door. Zij begon te vechten met haar moeder. Zij wierp een stuk hout naar haar moeder. Dit vloog de deur uit en trof precies het zoontje van mijn oom Nakirogoi in de maagstreek. Het kind viel flauw en was buiten kennis. Het zou zeker doodgegaan zijn, als men het niet gauw had bijgebracht. Men riep om mijn oom, die net aan het herstellen was van een ziekte. Hij kwam erop af, bracht zijn kind bij en ging daarop naar het huis van Clementina en sloeg haar tezamen met Thomas af. Tomé, die met de onderwijzer weg was naar Masin, keerde terug. Thomas gooide een lans naar Tomé en trof hem bijna aan de hals. Tomé viel en wilde weggaan. Nakirogoi zei: "Loop niet weg, kom op, je gaat er nu aan. Ik zal je doden." Tomé zag dat Nakirogoi een grote speer in de hand had en durfde niet op hem af gaan. Yoseph Mokori sprong Tomé bij en Nakirogoi vocht met Mokori. Toen stak Tomé toe en

raakte Nakirogoi in de dij. Tomé vertrok naar Masin en bracht daar de zaak aan. De politie kwam en nam mijn oom en Thomas gevangen. Thomas kende geen Maleis en gaf geen goede verklaring aan de bestuursassistent. Zij vertelden het begin van de zaak niet. Zo kwam Tomé er goed af. Later, toen hij als politie ontslag kreeg, kwam hij er weer goed af. De andere agenten kregen straf voor de vrouwenzaak; hij niet. De bestuursassistent trok hem voor. Later keerde Nakirogoi terug uit de boei. De wond genas niet goed. Hij overleed daaraan.

In 1952 zei de tweede vrouw van Maregap, Uyog, tegen de man Bonggop: 'Ga het bos in, ik kom met de prauw.' Bonggop ging, Uyog kwam en zij hadden omgang. Maregap, die zijn visfuiken ging nakijken, zag de twee en vond de prauw van Bonggop waarin nog de visspeer en de roeispaan lagen. Hij volgde het spoor, maar Bonggop en Uyog waren reeds verdwenen. Hij nam de visspeer en de roeispaan en later probeerde Uyog zelfs het huis van Bonggop binnen te gaan. De zaak werd aan het Bestuur voorgelegd en Bonggop betaalde aan Maregap een bijl, een sarong, twee kapmessen, drie gewone messen, twee stukken stof en een baadje. Maregap zag dat de bijl oud was. Het dorpshoofd gaf Bonggop het bevel een nieuwe bijl te geven, en dat gebeurde.

De al eerder genoemde vrouw Anna Ndaman bezingt in haar rouwzangen kritisch ook de Nieuwe Tijd.⁴²

Zij spreekt haar man aan en zegt: tot in je graf hoor je de motoren en de Maleise taal der vreemdelingen.

Garaé, de ogen van de sterren zijn op je vader Jabön gericht,
het zien is aan hen, te Gaemmono zijn de ogen op hem gericht.
Ipagad, de ogen van de sterren zijn op je vader Oagaet gericht,
het zien is aan hen, te Yanumono zijn de ogen op hem gericht.
De motor hoor je in het grond-huis, de Maleise taal hoor je, de Maleise lippentaal hoor je.
De geest hoor je in je bodem-huis, de vreemde taal hoor je, de vreemde mondtal hoor je.

Ndaman zingt dat de oude leiders tussen hun mensen zijn als agenten van de politie, als agenten uit het oosten (Tanahmerah).

Roröm en Tamé zijn in hun midden als agenten, zijn zij in hun midden.
Oapagain en Goagai zijn in hun midden als oostelijke agenten, zijn zij in hun midden.
Op het land van Gonèb gaat de schelp van je grootmoeder op en neer, de oostenwind schelp.
Op het land van Tanggip gaat de schaal van je grootmoeder op en neer, de oostelijke schaal.

De missionaris J. Verschuere MSC, pastoor van Képi, richtte een hoge toren op met daar bovenop een windcharge om electriciteit op te wekken. Maar weldra bleek dat er te weinig en vooral te onregelmatig wind kwam om stroom te krijgen. Een schoonzoon van Ndaman hielp mee aan het opzetten. Zij zegt nu: zorg dat je geen klap krijgt van de windcharge, en zij laat horen dat zij de mislukking wel door heeft. Gaépön-Tébagay is de *pidog* van pastoor Verschuere, ook wel Gaépönagambo genoemd.

Schoonzoon, aanverwant, laat de ijzeren boom je niet treffen.
Schoonkind, aangetrouwde, laat de stalen boom je niet treffen.
Jullie grootvader heeft die opgericht, Gaépön heeft die opgericht.
Zonder wind heeft hij die opgericht, daarboven zonder wind heeft hij die opgericht.
Jullie grootvader heeft die opgericht, Tébagay heeft die opgericht.
Zonder wind heeft hij die opgericht, heel hoog zonder wind heeft hij die opgericht.

Zelf ging ik eens mee om het vissen met visvergif (*gomag*) mee te maken. Men schraapt dan met een scherpe rietstengel de wortel *gomag*. Ik raakte mijn hand, en die bloedde.

De wortel, de hand, hield vast, Wanggia, grootvader, zijn hand;

Het gifhout, hij hield vast, Wiyahaé, opa, de hand hield vast;

De rietstengel, het vergif, de schraper, het vergif, het water met het gif stroomde en stroomde.⁴³

De behoefte aan feesten kwam telkens tot uiting: in de koempoelans bij de kerkelijke feesten, bij een bezoek van de bisschop, bij de viering van jubilea, in de oude dansen (*taté*) en in oude en nieuwe zangen (*éb*), in de opsiering van dorpen en mensen, bij de gezegende etensverdeling (*gonogomör*).

Vermeld zijn echter ook reeds de reacties op de Nieuwe Tijd in de Cargo-cult en de Citahmoord.⁴⁴

VII De verchristelijkte visie

In 1978 kwam een jongeman van Képi, Felix Kabagaimu, die het via het internaat te Képi en de middelbare opleiding te Merauke tot de STTK te Abepura (Sekolah Tinggi Teologi Katolik) gebracht had, naar zijn Yahray gebied terug. Hij deed daar een onderzoek voor zijn doctoraal-scriptie.⁴⁵

Ingekort komt de inhoud van deze scriptie hierop neer:

Hij weet dat zijn stam, de Yahray, bekend staat als 'een wrede stam' met betrekking tot de omliggende stammen. Op aansporing van hun 'Dewa'⁴⁶, de Zon, zetten de Yahray zich in om hun leven te beleven vanuit een snellersmentaliteit, met het zoeken van levenskracht in het doden van mensen om zelf bekend te staan als de sterkste stam.⁴⁷

Tezelfdertijd bestond er een gevoel van menselijkheid. De Yahray konden een andere stam zien als een levensgezel en zijzelf werden erkend mens te zijn vanaf het moment dat de dag van vrede was aangebroken (*tambi manakam*).

Op de dag van vrede schonken de Yahray elkaar vergiffenis, kusten zij elkaar en ruilden zaken, zelfs mensen, om de broederlijke verbondenheid aan te halen. De duisternis vanuit hun levensbeschouwing kwam in hun denken, voelen en in hun levenswijze tot ontwikkeling in een levensvisie die de waardering voor de ander als kameraad erkende, zoals door dewa Zon gewenst werd. Dewa Zon wordt beschouwd als het hoogste levensprincipe, die hen het goede inzicht gaf, namelijk: "Als de Yahray willen leven, moeten zij er hard voor vechten."

Felix onderzocht de betekenis van de term 'Eeuwig leven' in de levensbeschouwing van de Yahray.⁴⁸

Hij zegt:

Wij beseffen dat inhoud en vorm anders zijn dan de oorspronkelijke, maar wij waarderen dat in de Yahray stam een hoop leefde op een gelukkig leven in de komende tijd. Het doel van het leven was bij de Yahray nauw verbonden met het leven van nu. Wij benutten de observaties ervan bij een groep oudere mensen, die een diepe wijze van nadenken bezat, en reeds een betekenis gaf aan "Eeuwig Leven", in het leven van nu, dat wordt veroverd door christelijk na te denken.⁴⁹

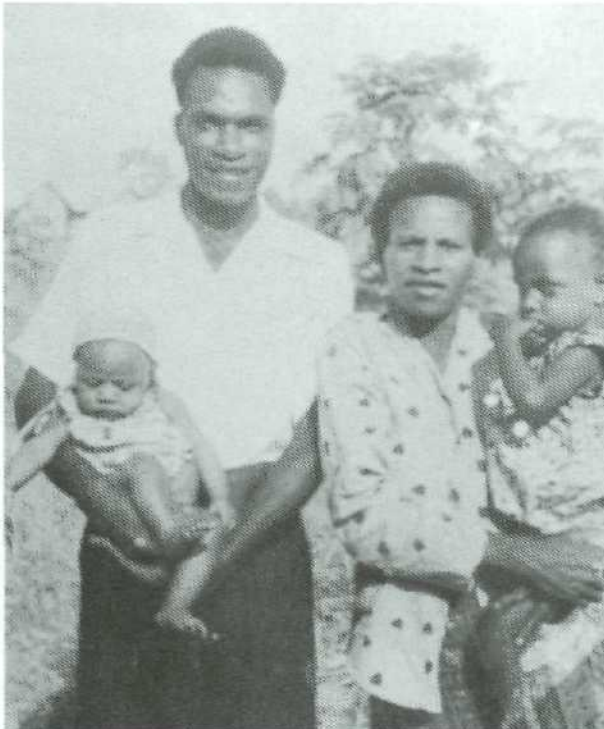
1. De oorsprong van de Yahray

In de oude tijd was er een tuin, Meizim genoemd, die buitengewoon mooi was. Alle dieren leefden en vermenigvuldigden zich daar veilig en in vrede. Er was geen vijandschap, geen honger, geen lijden, ziekte of dood.

Op een dag wandelde de Zon door de tuin en zocht een bepaalde diersoort die de zorg en de macht op zich kon nemen. Hij stelde elke soort de vraag: "Kunnen jullie jezelf en de andere dieren een naam geven?" Geen enkele soort kon dat. Daarom bedacht de Zon: er moet er één zijn, die de verantwoordelijkheid bezit over zichzelf en de andere soorten. Daarom blies de Zon zijn adem in een brok aarde en schiep zo de eerste man, Babaé genaamd, en de eerste vrouw, Mato geheten. Hij zei tegen hen eveneens: "Geef aan jullie zelf een eigen naam, en ook een aan de anderen, opdat allen een naam bezitten." De mens antwoordde: "Wij zijn: leven, gemoed, geest en adem."⁵⁰ De mens gaf namen aan alle soorten apart en de algemene naam "vles". De Zon sprak: "Ik geef jullie macht om al het andere te verzorgen in de tuin." Op dat ogenblik werden de mensen anders dan alle dieren. Hun huid werd glanzend, stralend wit en zuiver om te zien. Hun bestaan was vredig en gelukkig in de pracht van de tuin. Als zij oud geworden zouden zijn, zou zeker hun huid worden vervangen en dan zouden zij weer echt jong zijn.

2. De overtreding van de mens

Babaé en Mato kregen twee kinderen, een jongen, Tamru⁵¹, en een meisje Baken. Beiden groeiden op in een gelukkig bestaan. Op een dag kwam de Zon als een lelijke jongeman naar Baken en vroeg haar ten huwelijk. Baken wees de Zon af en de Zon verliet haar beschaamd.



Yakobus (1934-....) en Maria.

's Nachts kwam Ayau als een knappe jongeman. Baken had omgang met hem. De Zon sprak: "Jij hebt mij afgewezen, je nakomelingschap zal sterven. Jij koos Ayau, die de dood meebrengt. Als jullie willen blijven leven zullen jullie de moed moeten hebben leed te verduren en jullie hard moeten inspanssen." Baken vroeg: "Wanneer vroeg jij mij ten huwelijk?" De Zon antwoordde: "Als lelijke jongeman die jij afwees en daarom zal je nakomelingschap altijd wat mooi is kiezen, dat gelukkig maakt, maar leed en dood met zich meebrengt." Baken verpletterde Ayau, die in stukken uiteenviel. Toen waren Babaé en Mato reeds naar de Zon gegaan, om voor altijd "stralen" te worden. Baken vluchtte naar een ander deel van de tuin om zich af te zonderen. Daar kreeg zij twee kinderen, een jongen, Moan, en

een meisje, Maya. Deze twee groeiden op en Baken kreeg nog veel andere kinderen, die de naam kregen van Yahray. Die Yahray waren spoedig met velen in de Meizim tuin in vrede en geluk.

Op een dag wandelden Maya en Moan in de tuin, zij speelden tussen de bloemen, zaten elkaar achterna tezamen met de honden en de paradijsvogels. Onverwachts stonden zij als vastgenageld bij een boom met rode vruchten. Die vruchten waren verlokkelijk en heerlijk van smaak. Moan en Maya verlangden van die grote zoete vruchten te eten. Maya klom in de boom, plukte een grote vrucht en at die helemaal op. Moan beval Maya een hele grote en heel verlokkelijke vrucht te plukken. Maya wees iedere vrucht op de boom aan, maar geen enkele was de bedoelde. Die Moan bedoelde was het schaamdeel van zijn oudere zus, dat hij had gezien toen zij de boom inkroop. Daarop zag zij dat zij naakt was. Zij toonde haar geslachtsdeel aan haar broer. Het was waar dat Moan dat bedoeld had. Maya, verlegen met haar naaktheid, kwam naar beneden en gaf zichzelf in de omgang met haar broer.

Heel de tuin viel doodstil. Alle dieren, die zo blij waren, werden als bedroefd. De Zon kwam naar Baken en zei: "Nu is het duidelijk, jullie zult sterven, heel je nageslacht zal sterven, elkaar vermoorden, uit afgunst en trots. Het zal altijd het vlees van zijn medemens eten alsof het buit was van de jacht." Op dat ogenblik stierf Baken en werd Moan vermoord, terwijl Maya naar het oerwoud vluchtte. Deze moord en dit sterven zijn de eerste gevallen in de geschiedenis van de Yahray. De mens die sterft, wordt koud, zwelt op, verrot en wordt stof. Geleidelijk werd de Meizim tuin onheilspellend oerwoud. Het verloop van de natuur beïnvloedt het leven van mens en dier. De ene mens wantrouwt de ander, juist als de dieren. Het leven van mens en dier wordt werkelijk gekweld door ziekte, leed en lijden.

In deze crisis, waarin de Yahray geen hoop meer hadden, kwam de Zon om nieuwe hoop te geven voor het leven van hen die tot leven kwamen. De Zon sprak: "Jullie hebben een *khen*⁵³ die jullie tot bloei moeten brengen om tot leven te komen, maar jullie moeten hard werken en moedig het lijden aanvaarden, want daardoor blijven jullie in leven. Ieder die zich inspant en ieder die sterk is, zal eeuwig blijven leven. Dit is het gebod dat jullie moeten onderhouden, opdat er vrede is in jullie leven. Doet dit. Ieder die dit gebod overtreedt, al is het in het donker, ik weet het zeker want Ik ben daar. Wie het niet nakomt, moet bestraft worden, want anders sterven jullie. Als jullie iets doen, moeten jullie eerst met mij erover spreken, bijvoorbeeld:

- als jullie een kind krijgen, moeten jullie het aan mij tonen en zo wordt het jullie kind;⁵³
- als jullie buit krijgt van de jacht, moeten jullie het hart voor mij achterlaten;⁵⁴
- als jullie een schitterend succes behaalt, moeten jullie als teken van de overwinning een overwinningspaal oprichten⁵⁵, opdat jullie steeds weer overwint;
- als iemand tot leider wordt verheven, moet hij een eed afleggen tegenover mij, opdat de Yahray in vrede en veiligheid leven;⁵⁶
- als jullie huwen, moeten jullie de belofte afleggen tegenover mij, opdat de nakomelingschap leeft.⁵⁷

Als jullie het doet, leven jullie en op een bepaalde tijd verrijzen jullie met een nieuwe huid."

Nadat de Zon de normen voor het leven van de Yahray had gegeven, verdween de Zon met de pracht van de tuin en ging aan het uitspansel staan en controleerde de Yahray op hun leven en daden.

3. De verheffing van Tamru tot leider

Tamru werd aan het drukke leven onttrokken in een goed gesloten ruimte. Elke dag gaf een oude man goede raad en bij die gelegenheid bekende Tamru alle fouten die hij ooit begaan had.⁵⁸ Meerdere maanden bleef Tamru gevangen. Toen de tijd gekomen was, werd heel zijn lijf met varkensvet ingesmeerd en bij de dageraad werd Tamru uit zijn vredesverblijf⁵⁹ geleid, door mensen die feestgevers⁶⁰ worden genoemd. Zij plaatsten Tamru op een verhoog dat zij hadden gemaakt. Onder dat verhoog werd een vuur aangestoken. Op dat vuur werden alle kruiden verbrand die Tamru sterk en bijzonder moedig maakten. Zijn hele lijf werd belikt door de vlammen op gruwelijke wijze, maar het was verbazingwekkend dat het lichaam van Tamru glanzend wit werd, zuiver als de vlammen die het aanraakten. Het vuur dat zojuist als heet werd gevoeld, werd een straling die hem binnenging. De vlammen werden helder wit, die de sterkte van steen deden ontstaan in het leven van Tamru, omdat hij een taak kreeg te dragen, die als heilig wordt beschouwd. De plechtigheid was beëindigd toen de Zon aan de horizon opkwam.

Op een dag was er oorlog met de stammen die reeds rond Oap bijeen woonden. De Yahray waren omringd, er was geen uitkomst meer. Als een wijs man gaf Tamru nieuwe hoop aan de Yahray. Uit zijn mond kwam een stormwind en uit zijn beide monden kwam een straal die verblindend was, zodat de vijanden werden weggeslingerd en allen stierven.

4. De dood en het leven van Tamru

Bij de uitbreiding van hun gebied, deden de Yahray dit niet met geweld, maar op vreedzame wijze, die heilig werd geacht bij mensen die bij de ontmoeting blijk gaven van een goed hart, maar bij mensen die zich verzetten tegen de Yahray, die geleid werden door Tamru, was dat sterven. Binnen eigen kring zou iedereen die de oorlog inging met het besef van schuld, wraak of afgunst, zeker omkomen en die kreeg de raad niet te gaan vechten, want de straal die van Tamru uitging was een straal van de dood wanneer iemand niet zuiver en heilig van hart was. Daarom bereidden de mensen die het gevecht ingingen zich voor met zich af te zonderen in de gesloten ruimte van de vrede. Daarom bekenden zij aan elkaar hun fouten. Zij die het gevecht ingingen, waren zij die rein waren. Wie niet eerlijk tegenover zijn makkers was, maakte dat bekend. In dat huis ter voorbereiding op de strijd, bleven zij meerdere weken.⁶¹

Bij de voorbereiding van een oorlog was er één man in het vredesverblijf, die niet eerlijk over zichzelf getuigde. Dat was Karekanim, die daarom te maken kreeg met de straal uit de ogen van Tamru. Karekanim was daar in zijn hart niet gelukkig mee en wilde Tamru vermoorden. Hij moest thuisblijven om niet gedood te worden. De andere mannen gingen na de voorbereiding naar de heilige bron en wisten zich daarin. Ieder moest daaruit water drinken als krachtgevend voor het komende gevecht. Hierna gaf Tamru leiding aan zijn krijgsmacht om het grondgebied van de Yahray uit te breiden. Zonder tegenstand te ondervinden, werd het hele gebied zoals het nu is, veroverd. De Awyu werden teruggedrongen naar het noorden en het zuiden.

Toen zij terugkwamen, verborg Karekanim zich in het struikgewas langs de weg naar de bron, waar zij zeker zouden gaan baden. Vanuit het struikgewas richtte Karekanim zijn pijl en raakte het lijf van Tamru. Tamru werd door hem gedood. Uit zijn lijf kwam een klont rood bloed die tot een nieuwe Tamru werd. Tamru herleefde als een stralende mens, zodat de mensen bang werden. Zij zeiden dat hij een schim was, omdat hij voor de dag kwam en een lichaam

vertoonde dat geen kracht bezat. Allen vluchtten weg van de plaats die hen bang maakte. Onderweg vertoonde Tamru zich nogmaals, zijn huid schitterde en zijn ogen straalden. Allen werden bang. 's Nachts kwam Tamru als de Maan die glansde, overdag had zijn huid de schijn van witte mist. Ieder was bang.

5. De verandering van Tamru, die stralend werd en een geest

Op een dag, na de eerste moord op Tamru, maakte hij een snijwerk van de lichtende Maan⁶², maar mensen bespieden hem in zijn werk. Tamru werd het gewaar en smet zijn snijwerk naar de mensen die hem bespied hadden. Die mensen werden kwaad en vermoordden hem voor de tweede maal. Na de moord werd Tamru een witte straal. Alle mensen stonden verbaasd bij het gebeuren dat verwondering wekte. Allen werden bijeengeroepen en zij kwamen om de laatste opdracht te vernemen. Tamru sprak: "Jullie hebben mij verstoten en gedood, en jullie zult elkaar doden uit trots en eerzucht, om beschouwd te worden als de sterkste en de moedigste. Jullie zult kracht zoeken en dat hoog achten als de goede grondslag om een machtig iemand te worden. Tenslotte zullen jullie sterven en opgegeten worden door de worm, want die is jullie vader Ayau. Maar er komt een dag dat jullie zult opgroeien als de paddestoelen in de natte tijd en nieuwe mensen worden, zoals jullie die zien in mij. Er komt een tijd waarin de Zon iedere klont bloed zal beblazen, en jullie zullen verrijzen zoals ik, toen jullie mij doodden."

Plots was er een straal die neerkwam uit het uitspansel naar de aarde, juist daar waar Tamru stond. Alle mensen schrokken en vielen plat op de grond, alsof zij dood waren. Vervolgens wandelde Tamru in de glans van de straal naar de Zon. Allen weenden omdat Tamru voor altijd voor hen verloren was gegaan.

In de laatste wedstrijd gingen alle mensen die nog in leven waren naar de plaats waar de Zon zich te zien zou geven. De Zon kwam naar de mensen die dood waren en die leefden, blies zijn adem naar hen en op dat ogenblik leefden de mensen weer, die onlangs en die lang geleden gestorven waren, niet zoals zij waren vóór hun dood, maar anders dan vroeger, wel in de gestalte van de mens vóór zijn dood, maar nu met een stralende huid.

Alle volken kwamen, te voet of met de prauw, sommigen roeiden zittend, anderen roeiden staande, nog anderen dreven af met een vlot. Allen kwamen als spelers die moesten winnen. Op de wijze van hun levenswijze spanden zij zich in om de glanzende bol te bemachtigen.⁶³ Er waren er die pijlden, die sloegen, die met de handen grepen, die met een steen sloegen of die speerden. Ieder moest zich inzetten om de bol vast te houden, die stralend voorbij rolde.

Zij die de rollende gouden bal te pakken kregen, moesten die meenemen en tegelijk hun oude huid achterlaten en hun nieuwe stralende witte huid aantrekken. Zij die wonnen en reeds de nieuwe huid aan hadden, stonden dichtbij de Zon. Zij omringden de Zon, zij straalden, zodat het een grote straling werd. Er was geen donkerte bij hen. Hun helderheid straalde tot heel ver weg. Zij die niet slaagden in de wedstrijd, zelfs niet na herhaalde pogingen, stierven voor eeuwig. Er was geen plaats voor hen in de straling, zij werden pikzwart. Zij die slaagden hadden als leider een man met een gouden paradijsvogel op zijn hoofd. Zijn ogen straalden uit en gaven hoop op geluk, veiligheid en vrede en de broederschap tussen mensen van alle volken. Die man werd genoemd "Man van de Vrede", dat is: Man Gods. Hij leidde alle mensen binnen in het eeuwige feesthuis. Daar leefden de mensen voor altijd zonder lijden, zonder honger, zonder

ziekte of dood. Daar was alleen geluk en vrede. De mens voelde zich ervan vervuld en de mensen leefden er 'magati-ère', voor altijd.

Mogen ook wij zo eeuwig leven, *magati-ère kaindenamön rokonaéan*, luidt de hoop die door de Yahray tot uiting wordt gebracht voor een gelukkig eeuwig leven.

Felix Kabagaimu voegt zelf deze conclusies aan het verhaal toe:

De Yahray acht het het doel van het leven: dit leven te vullen met waarden die worden gevonden in zijn cultuur. In deze zal de mens zich gevoelen een sterke wil te bezitten voor een vrede vol geluk, die gericht staat op volkomenheid.

De Yahray bezitten, zoals de andere volkeren, de bijzonder belangrijke gedachte aan het doel van het menselijk leven de vorm geven: te streven naar een volmaaktheid van persoonlijk leven en volle aandacht te geven aan de universele roeping: het geluk te verwerven.

De Yahray hopen op een sterkte om aan het leven op twee punten principes te geven namelijk:

- a) de werkelijkheid van het geestelijk leven van de mens wordt gevoed door de normen, de zedelijkheid en het rechtsbestel om het evenwicht te waarborgen in de mens zelf en zo geleidelijk in het geestelijk leven tot een ontwikkeling te komen, die verenigd wordt met het spirituele leven dat volmaakt is in het leven van de geestelijke ziel (*moké*).
- b) in de gedachten van de Yahray ligt de gedachte opgesloten dat het heil van de mens universeel is, zoals het duidelijk wordt in de algemeen godsdienstige begrippen, geïnterpreteerd vanuit de Mythe. Deze zijn daarom bijzonder nuttig voor het leven.

Hij erkent: de Missie bracht bij de Yahray de christelijke openbaring onder de beeldspraak van: het paradijs, God, hoger leven dan de dieren, de Christusfiguur gedood, verrezen, ten hemel gevaren en het laatste oordeel. Hij houdt deze gedachtengang aan, maar beroept zich op bepaalde verhalen van zijn volk, namelijk: Tapag - Rupé (de huid en de wapens) te Gaino (cf. hoofdstuk III), en Bakuï-in-wu (hoofdstuk III), en ook op bepaalde gebruiken, namelijk: de initiatie tijdens het grote feest.

Hij zegt:

- Men "snelt/moordt" uit afgunst en trots in eigen omgeving en om gebiedsuitbreiding en om als de sterksten gezien te worden bij de Awyu.
- De incest is de wortel van alle kwaad.
- De Zon is de alziende en alomtegenwoordige.
- Het leven op aarde doet een bestaan in een hiernamaals verwachten, als de voltooiing van vrede en veiligheid. Er is "hoop".

Hij zegt in zijn commentaar⁶⁴:

De Yahray beweren dat alles twee aspecten bezit: buiten en binnen, en zich ontwikkelt van iets dat niets is tot iets dat is (*oaratumun*). Het is verdeeld over twee wijzen van bestaan: *yermatumun* (mannelijk) en *guarmutumun* (vrouwelijk) leven, dat zich ontwikkelt, gericht op voltooiing, van vroeger, vandaag en in de toekomst tot eeuwig leven (*magati-ère*). Alles leeft, is verantwoordelijk, kan spreken, bezit leven uit leven vanuit de hoogste vorm, de Zon als de kern. Niet de Zon van alle dag, maar de herinnering dat er iets is dat alles overtreft, dat alles geschapen heeft, erkend als de hoogste macht, als hoogste geest, bereikt met het diepe geestelijke gevoel, uitgebeeld in de nieuwe huid.

Het leven begint bij de huwelijksomgang, maar die het levensprincipe plaatst is Hij die het hoogste levensprincipe is.

Met het gezegde dat gebruikt wordt in de aanbidding van het pasgeboren kind aan de Zon, willen de mensen te kennen geven dat het menselijk leven voortkomt uit het hoogste principe. Zij zeggen: Als vanuit u de adem en het hart zijn ontstaan, is er uw kind, evenzo moge het groot worden, zal het uiteindelijk naar u komen.⁶⁵

De mensen zijn ook verwonderd waarom de mens die wordt geboren leeft, en oudgeworden sterft en dat vervolgens een nieuwe mens wordt geboren die niet verschilt in dat proces van degene die stierf.

De mens leeft voort en zal zich steeds weer ontwikkelen in het besef van zichzelf als een subject dat zich voortdurend ontwikkelt in moeilijkheden en daarin ook tot een afronding komt van zijn leven.

Het mensenleven ontwikkelt zich steeds naar de volmaaktheid, die zeker is en waar, omdat de mens nog niet in staat is volkomen klaar te komen met zichzelf bij het geven van de ware betekenis van het leven. Die ontwikkeling zal zijn voltooid wanneer de mens zichzelf ontmoet overeenkomstig zijn geschapen aard.

De top van de volheid van alle menselijk leven is er wanneer de mensheid een gemeenschap vormt in de band van zuivere liefde. Een overgave van het binnenste, zo diep mogelijk. Dat is het leven dat door de Yahray wordt afgeschilderd met de "nieuwe huid" waarin die liefde straalt in de nieuwe vorm van leven. Vanuit de echte liefde ontstaat nieuw leven in de mens zelf en dat vormt het leven dat gelukkig is en eeuwig.

De levensmogelijkheden liggen volgens Felix Kabagaimu in drie perioden:

- A. Sterkte vormt de grondslag, het leven wordt bevochten, gevoed door de levenswaarden.
- B. Na de eerste verrijzenis als schim voortlevend, als in de nieuwe generatie.

In die tijd zal de mens die reeds overleden is, opstaan uit de dood omdat de Zon, volgens de Yahray, zal komen om met zijn adem te blazen en de mens zal dan voor de dag komen als een volledige mens met lichaam en geest. Om op te kunnen staan verdelen de Yahray de hoogste levenskrachten aldus:

- 1) *Kapi* (het diepste innerlijk) dat is: het leven van de mens in deze wereld. Dat diepste innerlijk (het hart) is de navel van het leven van de mens. Het geheim van het leven van de mens in de wereld ligt in dat hart, omdat met dat hart de mens kan spreken, leven en bewegen. Het diepe innerlijke vormt de navelstreng van leven en dood helemaal.
- 2) *Moké* (geest/geestelijke ziel) is de allerdiepste grond van menselijk leven dat reeds klaargemaakt is om eeuwig te leven. Het duidelijk geestelijk leven is voor de mensen van vandaag minder duidelijk omdat dat geestelijke gemakkelijk vergeten wordt in dit leven. Geestelijk leven is het leven in heel de mens. Het staat niet buiten leven en dood, de twee vormen een twee-eenheid.

- C. Na de eindstrijd. De formule vol hoop drukt het zo uit: " Het feest is de deur om ons allen eeuwig er te doen zijn (*magati-ère*)".⁶⁶

De mens zal een nieuw leven bezitten, dat stralend is (dat aangedaan wordt met de glanzende huid), een leven dat zuiver wit is (heilig), zodat dat stralende leven gelijk op de stralen van de Zon. Het leven in het 'Eeuwig Leven' is leven vanwege de geest, niet van de levensgeest, maar van de geestelijke levensgeest. Want het lichaam is het uiterlijke waarvan de ziel de geest is. Maar de geestelijke ziel is wat wordt genoemd 'de ziel van de ziel' (*moké*).

Het levensdoel van de Yahray bestaat in het verkrijgen van de nieuwe huid. De Yahray benoemen zichzelf alsof de hersenen, het geestelijk hart en de adem de vormen waren van de mens om zich te kunnen vermenselijken met denken, geestelijk voelen en tegelijk het leven te beleven, vervuld van waarden. In dit leven moet de mens zich zeker naar waarheid ontmoeten in die drie namen (*nit-kapi-moké*) die de Yahray zich geven bij het zich vermenselijken, overeenkomstig het doeleinde dat hij zichzelf heeft gesteld.

Met de waarden is de mens in staat zich te ontwikkelen. Met de bekwaamheid om te denken moet de mens in staat zijn het geluk te zoeken, een leven dat wordt geboren in het denken.

Creativiteit en denkkracht werden als het ware zó hoog verheven, dat men de volheid van het menszijn vergat, namelijk: mens te zijn als een schepsel dat kan denken, als een dat een ziel (*moké*) bezit, als een dat een geestelijk hart (*kapi*) heeft en als een schepsel dat leeft (*nit*). De levenswijze van de mens, productie en consumptie domineren de wereld, terwijl zij eigenlijk de mensheid zouden moeten verrijken in zijn denken en voelen voor een leven van goedheid, geluk en vrede, die voortkomen uit de volkomen mens.

In het geestelijke besef benut de mens zijn geestelijke kracht om zijn menszijn te beheersen in de rechtstreekse ontmoeting met het hoogste geestelijke principe. Dat wordt de rijkwijdte genoemd van de mens buiten zichzelf, namelijk met het geloof. Met zo'n geestelijkheid doorkruist de mens voortdurend het leven als een dolende geest, om als het ware bevroren te raken in de verbondenheid met de hoogste Tuhan, een verbondenheid met de Tuhan die als het ware een ontmoeting is in vrede en geluk, namelijk het nieuwe leven.

De Yahray geven uiting aan deze betekenis door het afleggen van de oude huid en het aantrekken van de nieuwe. Dit is het nieuwe leven dat stralend is en dat leven is gelukkig, veilig en vredig, verlost van dood, lijden en ziekte. Daar leeft tenslotte de mens in een sfeer van volledige vrijheid.

De opstanding van de mens bij de uiteindelijke selectie is een leven dat gericht is op eeuwig leven. Ieder die deze oproep beantwoordt, zal altijd blijven leven. In dat blijvende leven leeft de mens in een geestelijk voelen. De geest neemt de hoogste rol in in dat leven. De beleving van het volmaakte leven bestaat in een eenwording met de hoogste geest. In dit leven helpt het geestelijke de mens om een sfeer van vrijheid te scheppen. De mens kan opnieuw leven op geestelijke grondslag, beïnvloed door de wil van het hoogste geestelijke principe.

Dit is de vrijheid van de mens in alles. Het leven van de mens wordt verbonden met de bron van het leven voor hen, omdat voor hen niet onmogelijk is dat er een leven zal zijn dat vol is van volmaakte vrijheid. Duidelijk wordt in het denken van de Yahray te kennen gegeven dat de vrijheid rechtstreeks is verbonden met hun Dewa, zonder Dewa voor hen niet mogelijk. Het

bewustzijn dat er vrijheid van leven in het hiernamaals is, moet begrond worden in de standvastigheid van de overtuiging ten aanzien van Tuhan, die zeker is en onbetwifelbaar.

Leven in de Tuhan dat algemeen door de mens beleden wordt, is een echt vrij bestaan. De mens begrijpt dat echt leven dat gelukkig maakt, in heel zijn volheid leven is alleen maar in de Tuhan. Leven in de Tuhan schept een nieuwe toestand in het leven van de mens. De Tuhan die beschouwd wordt een mysterie te zijn van de mens, vormt echter een mysterie dat het doel is van de transcendentie van de mens. Daarin voelt de mens zich voltooid in alles.

N.B. Het verbaast mij dat een Yahray man zo diep denkt. Deze 'verzamelaars en jagers' (eens berucht als koppensnellers) blijken zelf de zin van hun bestaan onder woorden te hebben gebracht, namelijk als de opdracht 'BLIJVEND' te worden (magati-èr), door een beeld van de Zon (tapag-mag = zonnekind) te zijn . . . , en zo op te gaan in Hem, die alles draagt en voor alles zorg heeft.

Het is echter niet te verwachten dat deze visie van een theologant zo ook het bezit is van de christen geworden Yahray. Maar zijn visie toont wel aan dat de niet uitgesproken diepte van de mythische verhalen de grondslag vormt voor de blijvende menselijke levenswaarden. Deze werden door de Yahray ervaren als de grondslag van hun feestend aanvaarden van de christelijke formulering van diezelfde waarden, die hun oorspronkelijke 'hoop' tot een 'verwachting' deed opbloeien.

XXV Eigen ervaringen bij de Yahray

1

In 1951 voer ik met mgr. H. Tillemans MSC de Digulrivier af om het 'grote feest' te Képi te gaan meemaken. De boot legde tegen de avond aan te Yodom, voor mij het eerste dorp van de Yahray stam waar ik adat onderzoek zou gaan doen. Ik, recht uit Nederland, benieuwd, ging de boot af samen met een jongeman, juist vrijgekomen uit zijn gevangenisstraf te Tanahmerah. Hij liep de dorpsstraat door, ik volgde hem tot aan het laatste huis. Daaruit kwam een jonge vrouw naar voren met een baby op haar arm. Zij daalde haar platje af en begon voor het huis hevig te huilen toen de jongeman op haar toeliep. Blijkbaar waren zij familie.

Ik dacht, die willen elkaar omhelzen, maar de baby belette dat. Ik trad op de vrouw toe en vroeg haar mij even de baby te laten vasthouden, dan, zo dacht ik, konden zij hun gang gaan. Zij gaf mij de baby, maar bleef gewoon huilend staan, er volgde geen omhelzing. Ik gaf haar de baby terug en we gingen weer naar de boot.

Die vrouw bleek later de dochter te zijn van Yaro, de grote leider van Képi. Zij heette Oagaib. Toen haar man gestorven was, werd zij naar Képi teruggehaald en weer zag ik haar op een avond bij het huis van Yaro staan te huilen. Zij had haar kinderen moeten achterlaten. Kort daarop bleek dat men haar als vrouw had bestemd voor Yakobus Yabaimu, mijn vaste tolk. Ik vond het maar niets dat mijn 'zoon' een oudere weduwe tot vrouw zou krijgen. Later kreeg ik te horen dat zij de vrouw was van wie ik de baby in Yodom in de armen had genomen. Zij toonde zich een bijzonder goede echtgenote. Yakobus en zij kregen zes kinderen.

2

In Képi aangekomen vroeg ik de onderwijzer om enkele pientere leerlingen die mij zouden kunnen helpen bij het aanleren van de Yahray taal en als tolken zouden kunnen optreden bij het adat onderzoek. Hij stuurde Yakobus Yabaimu en Yonas Yonggé, beiden zeventien jaar oud, die het 'Maleis' al goed kenden.

Weldra bleek dat de vader van Yakobus, Tambim, de *akiag* van het dorp Képi was, dat zijn zuster Uteir de tweede vrouw was van Yaëndé, de leider van de Igitu groep en dat zijn oom, Yabagaé, de leider was van de Kamagaimu en Marapèmu. Later huwde Yakobus de juist vermelde dochter van Yaro, de leider van de Araoèmu. Elke morgen kwam hij en bij elke vraag overlegde hij met Yonas in hun taal, om daarna mij het antwoord te geven in het Maleis. Later was hij als eerste bereid zijn levensverhaal te vertellen van zijn geboorte tot en met zijn huwelijk.

Over zijn jongensjaren - voordat er een school kwam - vertelde hij dat de jongens aan de rand van de nederzetting in de bomen een eigen dorp bouwden, waar zij het leven van de volwassenen naspeelden. Yabaimu toonde zich al erg strijdvaardig: hij stak zijn speer in de voet van een lastige kameraad. Tezamen vierden de jongens het 'koppenseest' met de kopjes van hagedisjes als die van gesnelde vijanden. Hij somde reeds alle eretekenen op die zij zouden hebben uitgedeeld als hun ouders niet waren gevlucht voor de komst van de politie. Eenmaal op school werd hij de hulp van bapa goeroe, om de spijbelende kinderen op te halen en zo nodig te straffen. Toen hij zelf eens door de politie werd opgepakt, wist hij slim de agent te ontvluchten. Hij vertelde ook dat zijn vader hem de bomen aanwees die hij had gereserveerd om er prauwen van te kappen. Toch was hij niet de oudste zoon, maar blijkbaar wèl door zijn vader gekozen

om zijn opvolger te worden als raadsman. Bijna tien jaar begeleidde hij mij op alle tournees, verzorgde de reismogelijkheden en maakte als tolk het hele onderzoek mee. Het was een contact als van vader en zoon.

Op het einde van zo'n tocht voelde hij eens 'waterdruppels' en zei: 'Mijn zuster Uteir is zeker al gestorven.' Toen het bericht kwam, werkte hij gewoon door tot wij dichtbij Képi kwamen en pas daar begon hij hevig te huilen.

Over de geboorte van zijn eerste kind zei hij: 'Wij waren heel gelukkig met ons kind.' De jongen ontving de naam van zijn toean. Hij kreeg daarna een dochter, Gaudia genoemd naar de hoofdzuster van Képi. Op een dag ging hij vissen. Hij zag drie vissen, waarvan er twee werden gevangen en een in het water verdween. Dat was voor hem een voorteken. Thuisgekomen kreeg hij te horen dat de kleine Gaudia was verdronken.

Op een dag, jaren later, wilde ik het onderwerp 'seks' nog eens controleren. Yakobus koos uit een stapel notaschriften het juiste schrift en zei: 'Daar staat het.', op een toon van: 'Wat ik toen al zei, is nog zo.' Na mijn vertrek in 1960 werd hij catechist bij de Awyu aan de Asuwé en later een klein ambtenaartje bij het Bestuur. In 1993 was ook hij opgeroepen door het Indonesische Bestuur om naar Merauke te komen als de vertegenwoordiger van het Yahray district. Juist toen was ik uit Nederland overgekomen. Op een avond kwam hij naar mij toe en vertelde alleen maar dat één zoon een tweede vrouw had genomen en dat een dochter was gescheiden . . . zwijgzaam, aangedaan. Dat te moeten vertellen aan zijn pastoor . . . Nog een avond kwam hij met een andere zoon die werk had gevonden in Merauke. Het afscheid was ontroerend en al bleven wij beiden nog enkele weken te Merauke, hij kwam niet meer, niet opnieuw dat afscheid.

3

De mannen van Dagimon zouden een klopjacht houden. Jagers wilden met de honden in de natte tijd varkens opjagen op een door water omringde landtong in de moerassen. Zij wilden het mij laten zien en begeleidde mij naar een hutje van waaruit de oude mannen op de rennende jagers toekeken. Iemand zei: 'Toean, weet je wie naast je zit?' Ik zag een grote dikke man die glimlachend op mij neerkeek. Zij zeiden: 'Dat is Watamagambo, hij heeft vijftien koppen op zijn naam staan, hij heeft de "oana".' Dat was het begin van een vriendschap. Kwam hij later eens naar Képi, dan klonk de begroeting over een weer: 'Nah Watama . . . Nah Wanggia' bij het aftasten van elkaars armen. Later beitelde hij op een paar dikke planken een levensgrote Christusfiguur voor het kampongkruis van het dorp.

4

Het kon er ook in Képi hevig aan toe gaan. Ruzie groeide soms uit tot een massaal gevecht. De huizen - reeds familiewoningen - stonden op palen, de vloer, zo'n anderhalve meter boven de grond. De vrouwen krijsend, de mannen met speren, bogen en pijlen. Je hoorde het lawaai op de pastorie en de pastoor die thuis was moest erop af. Een keer was ik dat. Ik had al geleerd: de vrouwen moeten eerst van het slagveld worden weggestuurd want die hitsen de mannen op. Ik erop af en ik begon op de dorpsstraat luidop te schreeuwen: 'Tay wuriagan', dat is: 'Vrouwen, het huis in!' De meesten deden dat, maar een tante leek het niet te willen. Ik greep haar bij kop en kont en smet haar het platje op van een huis. De mannen bedaarden, en ik liep als de agent van orde en rust het dorp door, draaide om en liep weer terug. De vrouw kwam weer het huis

uit en wilde weer de straat op. Ik joeg haar opnieuw naar binnen. En dat gebeurde nog een keer. Toen zei zij: 'Toean, je hebt me in dat huis gegooid, maar dat is mijn huis niet!' Van binnen werd zij weer naar buiten gejaagd. Ik begeleidde haar naar haar huis.

5

Tijdens de reizen van dorp naar dorp gingen altijd roeiers en dragers mee; met hen sliep je in snel opgetrokken bivakjes en op een morgen vertelden zij hoe Kantius luidop had gedroomd over zijn aanstaande vrouw Dafrosa. Een andere keer, op een avond, deden zij net alsof zij sliepen toen ik moe van een onderzoek binnenkwam, om dan opeens luidruchtig overeind te komen. Toen hun grapje goed bleek te vallen, durfden zij om tabak te vragen maar ik gaf hen stiekem in het donker vers geplukte bladeren . . . Zo vertrouwelijk was die sfeer, zo ging dat.

Maar in Képi stierf heel jong die vaste kameraad van Yakobus, Yonas. Voor de begrafenis zegende ik in de kerk ook mijn jongen met wijwater en begon te huilen. Niet lang na die plechtigheid kwamen plotseling de volwassenen naar de pastorie en stapelden daar voor de deur klappernoten op. Zij zeiden: 'Toean heeft gehuild om onze jongen.'

6

Samen met de vrouwen van Képi maakte ik eens het pad naar de kerk schoon. Ineens riep een vrouw naar mij: '*Mendag-ah . . . mendag-ah . . .*', dat is: 'ruilzwager'. Zij was de weduwe van de man Matag en ik had, omdat Matag net als ik klein en dik van stuk was, diens zangnaam geërfd: *Wanggiagambo*. De goede verhouding ging zelfs eens een keer zover dat op een feest Anna Ndaman het waagde voor mij als pastoor te gaan staan dansen en haar borsten naar mij op te gooien. Zij dicteerde mij later na de dood van haar man haar Rouwzangen en op het einde bezong zij ook nog:

Daar waar wij zijn plaatste hij, de lamp plaatste hij.

Daar waar wij zitten plaatste hij, het licht plaatste hij.

Opdat je jongere zuster zou vertellen, plaatste hij, opdat je verwante zou vertellen, plaatste hij.

Opdat je nakomster zou verhalen, plaatste hij, opdat zij zou verhalen, plaatste Wanggi.

7

Op een zondagmorgen wandelde ik door het dorp Képi, rechts en links eraan herinnerend dat het zondag was. Een jonge kerel zat voor zijn huisje en zei kortweg: 'Ik ga niet.' Verbaasd zei ik: 'Cornelis, ik ga nu het dorp rond en dan kom ik bij je terug.' Dat deed ik, en toen vroeg ik hem: 'Ga je niet naar de kerk?' Hij lachte en zei: 'Toean, kijk dan, ik heb toch mijn zondagse broek aan?'

8

Er werd eens een machtige balk uit het bos gehaald en tot een dorpskruis omgevormd, versierd met een groot vlak waarop de Christusfiguur tussen een doopvont en een kelk was uitgesneden in Papoea stijl. Het werd aan een takel omhoog getrokken onder een driepoot boven een gat, waarin een kerel stond die de voet omvatte. Er werd tot drie geteld en het kwam goed te staan. Enige tijd later gaf het Bestuur een betere plaats vrij, op een heuveltje. Het kruis werd neergelaten en met man en macht naar boven gesleept, maar toen het overeind zou gaan, hief ik eerst met z'n allen de woorden van het Kruisteken aan. Men trok en het kruis viel scheef, gelukkig tegen een boom aan die daar stond. Zegt me een man lachend: 'Had je maar niet moeten bidden, dat deed je beneden ook niet en toen ging het goed!'

9.

Op een dag kwam de bisschop uit Merauke naar Képi; hij zou op Yahray wijze feestelijk worden binnengehaald. Dat betekende dat de grote boot die hem bracht een teken moest krijgen om te stoppen een heel eind voor het dorp. De bisschop zou overstappen in een prauw en dan omringd door alle prauwen met dansende en zingende roeiers als middenop een vooruitschuivend eiland naar de steiger worden begeleid.

Ik ging met de mannen van de catechistenopleiding met een prauw het schip tegemoet, maar dat liet op zich wachten. Wij kropen aan land en zaten onder een bamboebosje bijeen, toen een van de mannen ineens opstond en met een hese stem zei: 'Toean, weet je het nog? Je zei in Mindiptana: Ik moet je terugzien.' Die man was een oud-politieagent die om wangedrag naar de gevangenis in Tanahmerah was gestuurd, zijn straf had uitgezeten en met mij de bisschop had begeleid op de tocht van Tanahmerah naar Mindiptana. Hij zou daarna met de bisschop mee terug mogen naar de Mappi, zijn land. Maar hij werd in Mindiptana lelijk ziek. In het ziekenhuisje daar had ik hem bezocht, hem moed ingesproken en hem gezegd: 'Ik moet je terugzien in Képi.' Dat was nu vijf jaar geleden. Met hem, die later als catechist in zijn dorp Monana een groep van bijna honderd volwassenen had voorbereid op hun doopfeest, vierde ik dat feest van de ex-koppensnellers. Er waren aanvoerders bij van de Oude Tijd, die hun tweede of derde vrouw hadden losgelaten om gedoopt te kunnen worden. Hoe hij dat had bereikt, was zijn geheim.

10

Na die glorieuze intocht zat monseigneur met de pastoors bijeen op de varanda aan de voorkant van de pastorie. Volkomen onverwacht kwam een hele groep mannen en vrouwen van Képi opdagen. Er viel een stilte, wat wensten zij? Een van de leiders kwam naar voren en wees duidelijk met zijn vinger naar mij en zei: 'Die mag niet weg!' En zij vertrokken weer. Zij wisten blijkbaar wie in de Missie de lakens uitdeelde. De bisschop zei: 'Jan, dat heb je goed georganiseerd!' Maar het verraste mij evenzeer als hem.

11

Een keer zat ik met jongelui te praten. Zij kenden mijn zangnaam Wanggiagambo en we probeerden het 'Onze Vader' in de Yahray taal te zingen op de melodie van hun eigen gezangen. Ik begon en zweeg na enkele woorden, maar zij zongen de tekst gewoon af alsof hen die al jaren bekend was. Toen vroeg ik: 'Heeft Tuhan Jezus ook al een zangnaam?' Zij keken mij verbaasd aan: 'Weet je dat dan niet, Tuhan Jezus, dat is *Ero-gambo*'. Dit betekende: Hij die het 'delen' eigen is. Toen keek ik diep verheugd, verbaasd dat zij dat zelf hadden bedacht. Van Yabaimu had ik al geleerd dat de Yahray taal woorden heeft om te zeggen: 'Ik houd echt van je'.

12

De kinderen leerden de nieuwe godsdienst op school, de volwassenen in de catechismuslessen van bapa goeroe. De doopfeesten volgden elkaar op tot in 1959 praktisch de hele bevolking christen was geworden, behalve de oudsten, de leidende generatie. De jongeren toonden hun reactie op de Nieuwe Tijd in de Cargo-cult beweging, de ouderen in de moord op de Citah mensen. Dat gebeurde in de dorpen aan de Miwamón, maar het Bestuur vermoedde dat gevluchte Citahs ook in dorpen daarbuiten waren gesneld. Met dit vermoeden probeerde ook de Missie de 'koppen' te achterhalen om een koppenfeest te voorkomen. In Wairu sprak ik de verzamelde bewoners toe, deels in hun eigen taal, totdat een man met een hoofdknik zei: 'Kom

maar mee.' Hij bracht me naar een enorme struik, ging erin en wees mij een tros van drie koppen. Die mocht ik meenemen en overdragen aan het Bestuur. Kort daarop voer ik met de prauw over de Miwamönrivier. Op een bepaald punt zeiden de roeiers: 'Hier toean!' en in het bos op de oever lag op een open plek, onder de stralende zon een gebleekte schedel. Zij schoven deze in een patrouilleblik en zo zat ik in de prauw met een gesnelde kop tussen mijn knieën (1960).

13

Met de oudere generatie maakte ik later het volgende mee.

Tambim kwam nu en dan in de avondschemering bij me zitten op de treden voor het huis. Hij vertelde onder andere de Mythe van de Maan (Mopön). Hij en zijn vrouwen sloten zich geruisloos bij hun zoon Yabaimu aan en iedereen vertrouwde erop dat Tambim monogaam leefde. Hij nam de naam van zijn zoon over en werd: de oude Yacobus.

De oom, Yabagaé, had niet het aanzien van Yaëndé of Yaro. Hij was teruggekomen van een sneltocht zonder te hebben gesneld. Tijdens een gesprek had Yabaimu een ereteken meegebracht, dat hij zelf rustig om deed, maar toen ik het Yabagaé wilde omhangen, schrok hij terug en zei in het weinige Maleis dat hij kende: 'Nanti mati' (ik zou sterven).

Ik ging eens met de mensen het drooggevalen moeras bij Képi in om met hen vis te vangen met het zogenaamde visvergif. Er was een klein eilandje, daar zette ik een tafeltje en een stoel neer om wat te werken. In de latere namiddag kwam Yabagaé naar mij toe en zei: 'Opstaan!' Ik stond op en hij vouwde de stoel op, nam die op zijn nek en vertrok al zwaaiend met de stoel in de richting van de prauwen. Dat moest het sein zijn dat de gezamenlijke terugtocht naar huis aanstaande was. Hij keek zwaaiend rond, en toen hij zag dat men aanstalte maakte op te houden met vissen, keerde hij triomfantelijk naar mij terug en zei: 'Zitten!' Hij had ze allen fijn beetgenomen. Hij was op een feest Atanasius gedoopt.

Yaanda, een erkende sneller en aanvoerder, was in de Nieuwe Tijd opvallend benaderbaar voor Bestuur en Missie. Hij werd het dorpshoofd van Dagimon. Hij bouwde voor mij een eigen huisje in zijn dorp. Ik kwam veel van hem te weten. Eens liep een klein kind vlak voor hem langs. Hij riep het terug, haalde zijn handen door zijn oksels en hield die tegen de neus van de kleuter . . . waarna hij mij uitlegde dat vanouds de zielen van de gesnelde slachtoffers de sneller volgden en bij hem bleven op een volgende tocht, maar dat de reuk van zijn oksels het kind beschermde tegen hun aanwezigheid. Het was in zijn dorp, dat de viering van het doopfeest voor de volwassenen verbonden werd met scènes uit het grote slotfeest, waarbij Tambim de Zon nog aansprak om te zeggen: '. . . Nu wij het feest als vroeger hebben gevierd, moet gij vrouwen en kinderen niet meer ziek laten worden.'

Hij vergezelde mij op een tocht naar de Bapaystreek en toen mij daar de mythe was verteld van de Zon en Rupé op Gaino, ging ik mee naar die heuvel. Daar toonde Yaanda mij het gat waarin de slang was verdwenen. Ik vroeg me af of het bezoek aan die oerplaats hem moeite had gekost toen hij op de terugtocht zei: 'Jongere broer, ik heb het voor jou gedaan, deze ene keer.'

14

Op een dag hoorde ik in Képi herrie, ging erop af en zag dat de leider, Yaëndé, met een mes op zijn rug een bepaalde kant op liep. Ik ging achter hem aan; dit bemerkte hij niet totdat hij voor het huis kwam waar een vrouw op het platje stond en hij tegen haar begon te schreeuwen. Ik

kuchte luid. Yaëndé draaide zich om, zag mij staan en zei: 'Als jullie niet gekomen waren, had ik haar neergestoken.' Waarop ik zei: 'Wij zijn gekomen, kom maar mee naar je huis.' Daar vertelde hij dat het kind van die vrouw, zijn kind had geslagen. De kinderruzie was voor een Yaëndé reden genoeg om een moord te begaan.

Enige maanden later kwam ik hem tegen in het dorp met een kind op zijn schouders, duidelijk down. Ik zei: 'Yaëndé, wat kijk je droef.' Hij stond stil, keek mij met zijn donkere ogen aan en zei alleen maar: 'Weet jij dan niet dat mijn vrouw is gestorven?' Dat was Uteir, de zus van Yabaimu.

Op verzoek van het Bestuur kwam er een keer politie in de kampong omdat de kinderen alsmaar spijbelden en de clanleiders daar blijkbaar niets aan deden. Dezen werden opgeroepen en toen zij kwamen, sloeg de commandant hen tegen de grond. Vier 'generaals' beten in het zand. Yaëndé kwam onmiddellijk daarna naar mij toe en zei: 'Jongere broer, word jij maar hoofdman, ik wil het niet meer.'

Op een avond kwam hij naar me toe en neergezeten begon hij diep ernstig een verhaal te vertellen, het verhaal van 'Bakui-in-wu', de vrouw die door de Zon werd bezocht en omgang weigerde en daarna omgang had met Aw, de aardworm, een tweeling baarde, een jongen en een meisje, die, groot geworden, incest pleegden. De Zon zei: 'Jullie zult sterven; kinderen die ik zal verwekken, zullen niet sterven. Jullie zijn door Aw verwekt, hij heeft jullie verwekt omdat zij bang was voor mij, dat is de reden.'

Een tijd later was Yaëndé bereid zijn levensverhaal te vertellen, vele voormiddagen lang: het verhaal over de dood van zijn vader, de initiatie, de gevechten van Képi en zijn bondgenoten tegen de dorpen aan de Miwamön, van Képi en Emeté tegen Togom, en van Képi tegen Muin, en daar tussendoor de Raadgevingen aan de jeugd en de volwassenen . . . de hele serie. In Képi was het bekend, dat de grote Yaëndé indertijd het hem toekomende ereteken had geweigerd uit vrees anders spoedig te zullen sterven.

Het was deze Yaëndé die mij toeschreeuwde: '*Babaé Yahray-re, Tapag kandire*' en mij later toevertrouwde: 'Die jullie Tuhan Allah noemen, noemen wij *Tapag*.'

In 1968 kwam ik, na zeven jaar, uit het Mandobogebied terug naar Képi en begon met godsdienstles in de taal voor de oudsten. Op een zondag had ik de avonddienst, de kerk was vol, de kinderen in de voorste banken, de ouders achter hen. De grote deuren stonden open en vanaf het priesterkoor zag ik ineens in het volle licht Yaëndé de kerk binnenkomen. Hij liep kalm door de middengang tot helemaal vooraan en wilde daar gaan zitten bij de schoolkinderen. Ik zei hem: 'Yaëndé, dit is de plaats voor de kinderen.' Hij keek mij aan en zei: '*Anok agamamag*' (ik ben een schoolkind in de godsdienst . . .) en hij ging bij de kinderen zitten.

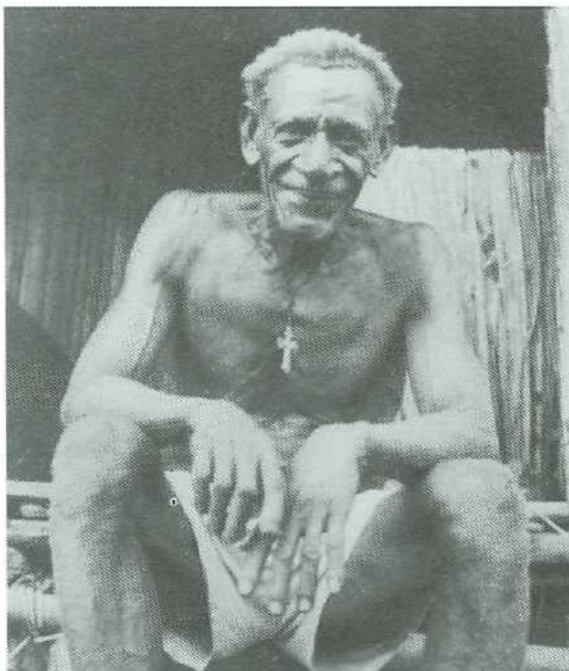
Daags voordat hij gedoopt zou worden, ging ik naar zijn huis. Hij stond buiten. Ik vroeg in de taal: 'Yaëndé, welke naam wil je als je wordt gedoopt?' Hij keek mij aan en vroeg: 'Hoe heet jouw vader?' Verbaasd zei ik: 'Henricus.' Hij sprak toen: 'Ik Henricus', en vervolgde: 'En nu zal ik je eens wat leren; voortaan noem jij mij *Namön-é* (oudere broer in vader), en ik zal jou noemen *Uèk-é* (jongere broer in vader).' Voor het eerst hoorde ik dat aan de woorden voor oudere en jongere broer de klank 'é' kon worden toegevoegd, de klank voor 'vader'. Hij had gekozen voor mijn (christelijk) geslacht.

In datzelfde jaar liep ik door Képi en kwam Yaro, de geweldenaar, tegen. Hij had mij al eens uitgelegd en op de grond voorgetekend hoe zij bij een sneltocht bij de Ederah eerst de situatie van het aan te vallen dorp in kaart brachten. Met behulp van zijn schoonzoon - nu het jongere dorpshoofd - en met Yabaimu had hij het hele verhaal gedaan van een sneltocht en van het grote feest daarna, de initiatie van de jeugd en de hulde van de leiders als 'oude Zonnen'.

Nu schreeuwde hij mij toe: 'Ze is eruit!' Ik zei: 'Wie?' Hij weer: 'Yamuy!' Dat was zijn tweede vrouw. Hij had haar het huis uitgezet en toevertrouwd aan zijn zoon Basilius. Dit betekende: ik kan gedoopt worden.

En dat geschiedde op een zaterdagavond, tezamen met de oudsten, de laatsten van Képi die de overstap nog niet hadden gemaakt. Tijdens de Eucharistieviering op zondagmorgen zouden zij de 'Eerste Communie' ontvangen. Het priesterkoor in de kerk was een carré, daaromheen stonden zij. In het midden van de voorzijde stond Yaro. Ik begon bij hem, gaf hem de hostie en ging vervolgens de rij af naar rechts. De eigenlijke pastoor van Képi begon links en kwam zo ook bij Yaro uit, die wederom zijn mond opende en de hostie ontving. Ik had dit niet gezien, maar in de namiddag - het was volop feest en voor het eerst bezat ik een kleine bandrecorder op batterijen - ontmoette ik Yaro weer tussen de mensen. Ik wilde hem het wonder van de bandrecorder laten zien. Ik sprak erin, spoelde terug en daar klonk mijn stem uit het kastje. Daarop zei ik: 'Yaro, ik ga vertrekken en ik wil je stem meenemen. Zeg eens wat.' Hij zei: 'Wat moet ik zeggen?' Ik zei: 'Ik zal je wat vragen, geef maar antwoord.' En ik vroeg: 'Heb je vanmorgen Tuhan Jezus ontvangen?' En triomfantelijk antwoordde hij: 'Twee keer!' De echte Yahray had zijn kans waargenomen, zijn schade van jaren ingehaald.

Jaren later hoorde ik van de pastoor van Képi hoe het verder met Yaro was gegaan. Op een dag



Yaro (1900?-1968).

kwam de oud geworden Yaro zelf naar de pastorie, keek de pastoor aan en zei: 'Oliesel.' Blijkbaar lag er iemand in het dorp op sterven en Yaro, als de oude hoofdman, had er zorg voor. Nu wist hij dat dan de pastoor moest komen voor het H. Oliesel. De pastoor vroeg: 'Oliesel voor wie? Wie is er ziek?' Yaro sprak: 'Voor mij, ik ben ziek.'

Hij draaide zich om en ging naar zijn huis. De pastoor begreep er niets van. Yaro stond gezond voor hem, maar je wist maar nooit. Dus de pastoor met de H. Olie naar het huis van Yaro. Daar lag hij op zijn mat, Yaro, doodziek, zwetend en kronkelend van de pijn. De pastoor gaf hem het H. Oliesel en bad bij hem tot Yaro rustig werd. Toen ging hij naar huis terug. Een kwartier later stond Yaro's zoon, Andreas, in de deur van de pastorie, en zei: 'Pa is dood.'

XXVI Zij en wij

Inleiding

In het 'Woord vooraf' werd gesteld dat het niet gaat om het verschil in kleur, kleding, behuizing, geslachtelijke omgang of werk, maar over wat daar fundamenteel onder ligt. Wat maakt een mens tot mens, hoe staat die in en tegenover de werkelijkheid van het zichtbare en het onzichtbare?

In het voorafgaande hebt u de gegevens over dit natuervolk ontvangen en u bezit een beeld van ons, westerlingen. Iemand anders zou uit dezelfde gegevens een andere analyse van de centrale achtergrond bij deze cultuur kunnen ontdekken, maar de gegevens volstaan op zich om daaruit vast te stellen hoe deze mensen 'mens' waren en zijn, soms gelijk aan, soms verschillend van hoe wij 'mens' zijn. Aan te geven is hoe de Yahray denken en handelen vanuit henzelf, met de ontwikkeling die zij reeds in hun eigen land doormaakten en hoe wij thans denken en handelen met de ontwikkeling die wij doormaakten . . . en welke vragen dat oproept 'nu ieder van ons in eigen huis of eigen straat "volmaakt vreemden" kan ontmoeten'. Deze vergelijking is de weergave van de gedachtengang van de auteurs en werd zo niet geformuleerd door de Yahray zelf.

In oudere literatuur over 'natuervolken'! leest men dat:

- zij opgaan in de natuur;

Maar de Yahray laat horen dat hij geen dier is, maar zelfbewust en vrij.

- zij ondergaan in een gemeenschapsbesef, anonieme mensen zijn;

Maar de Yahray is zich ervan bewust zelf de 'maker' te zijn van zijn gemeenschap - het verleden nu zelf te verwerken, de relativiteit van de traditionele Raadgevingen te onderkennen en door gehoor te geven aan de eisen die worden gesteld aan zijn individualiteit om binnen deze gelaagde gemeenschap de rangorde in die gemeenschap op te bouwen.

- zij vanuit de gebondenheid aan de geheime machten leven;

Maar de Yahray erkent scherp het 'binnen' en het 'buiten' van alles en allen en aan de hand van het verschil tussen intentie en gedrag komt men tot vriendschap of vijandschap.

De Yahray zeggen: '*Mono koame*', wij denken ook!

Maar met verwijzing naar recente literatuur, is deze bewerking van het materiaal beïnvloed door de studie van de ontwikkeling in de wetenschappen: culturele antropologie en psychologie.

Destijds (de tijd van mijn opleiding 1940-1950) waren observatie en participatie van de verbale en non-verbale gedragingen van een natuervolk de onderzoeksmethoden van het 'behaviourisme', terwijl thans de klemtoon is komen te liggen op de geestelijke achtergrond van de gedragspatronen. Men is gaan spreken bij de culturen over: 'the native point of view'. Dit betekent dat 'culture' wordt gezien als: 'a system of inherited conceptions expressed in symbolic form by means of which men communicate, perpetuate and develop their knowledge about and attitudes towards life.'²

Men noemt dit de cognitieve en conatieve aspecten van een cultuur. Men probeert vast te stellen van waaruit en hoe een cultuur in die bepaalde vorm het leven heeft bewaard en wil behouden. Bij het cognitieve aspect wordt vastgesteld dat er soms verschijnselen zijn die geacht worden

'begrijpelijk' te zijn (rationals), omdat oorzaak en gevolg kunnen worden aangegeven, en dat er verschijnselen zijn waarbij het ook voor de mensen zelf 'onbegrijpelijk' is hoe zij werken (irrationals) en dat er verschijnselen zijn, waarvan het pro en contra onbewijsbaar wordt geacht (non-rationals).³ Bij het conatieve aspect wordt vastgesteld dat het denken nooit los staat van het voelen en dat dit voelen tegelijkertijd wordt bepaald door de eigenheid van het individu en door diens verbondenheid met de gemeenschap.⁴

Bij deze verbondenheid van het denken en voelen met de persoonlijkheid wordt benadrukt dat het lichaam de bindende factor is, zowel binnen de persoon als voor het contact van de persoon met de buitenwereld (intermediair)⁵, overeenkomstig de lijfelijke ontwikkeling⁶, de situatie en de communicatieve mogelijkheden.⁷

De vraag wordt gesteld of de verschillen in cultuur voortkomen uit een verschil in aanleg of uit het verschil van omstandigheden waarin de aanleg wordt benut. Dit roept wel het onderscheid op bij het vaststellen van wat 'universeel' is òf door tijd en plaats gebonden, van wat zogenaamd oorspronkelijk is òf vanuit ontwikkeling. Men kwam tot de volgende 'constanten' van het 'humanum' (die wij als leidraad nemen van onze vergelijking van 'zij en wij') als de opgaven waarmee ieder in het leven te maken heeft, namelijk: - een verhouding tot zichzelf, tot het ecologische milieu, enerzijds als 'ordenend' en anderzijds als 'genietend' (door: instinct, rede, intuïtie, fantasie en gemoed), - een verhouding tot de medemens (het wederzijds er mogen zijn), - een verhouding tot het gezag van historisch contingente structuren en instituties, - een zingeving aan het bestaan vanuit het verleden (het reeds), - een visie op de gewenste toekomst (het nog niet), - het vertrouwen op de efficiëntie van de eigen praktijk naar de eigen visie.

De synthese hiervan berust op de vragen: wat ziet men in deze constanten en hoe ziet men de constantheid te behouden, hoe verwerkt men de fiasco's?⁸

I Zij, de Yahray als vanouds

1. Het milieu

De Yahray zien het heelal als een twee-eenheid van ruimte (uitspansel en aarde - *teme/mogon*) en van tijd (het etmaal van dag en nacht - *ata/rira*, licht/duister). Als zij ernaar verwijzen zeggen zij niet: 'beide zijn er', maar: 'dat ene is er'. Aan het uitspansel staan zon en maan enerzijds in een verhouding van hiërarchie (oudere/jongere broer - *namön/uek*) en anderzijds in een verhouding van twee gelijke partners (als in een ruilhuwelijk - *mendag*). De hiërarchie wordt beleefd als een 'spanning', de gelijkheid als een 'complementariteit'.

Op de aarde zijn er de zee en het vasteland (*gamagaw/mogon*), het bos en het moeras (*gobu/yaniti*), de vis en het vlees (*yangk/yanggo*), mensen (*Yagay*) (voorouders, tijdgenoten, nageslacht) en geesten (*bana*).

Al deze wezens vormen vanuit hun soort twee-eenheden die met elkaar in complementariteit leven, in de spanning van vriendschap (*bor*) of vijandschap (*tok*). Om het al in stand te houden heeft alles 'moed' nodig (*courage to be*), laat niemand bang zijn (*ragap mateba*).

Het al leeft (*oaratumun*) en het leven heeft zich ontwikkeld van iets dat niets is tot iets dat is. Het is verdeeld over twee wijzen van bestaan: het mannelijke (*vermutumun*) en het vrouwelijke (*guarmutumun*) en het staat gericht op voltooiing (*magati-èr*). Alles leeft, is verantwoordelijk, kan spreken. Het bezit leven vanuit de hoogste vorm van leven, de Zon. Dit wordt uitgesproken wanneer de baby door het *atapdak* van het mannenhuis aan de Zon wordt aangeboden met de

woorden: 'Als vanuit u de adem en het hart zijn ontstaan, is er uw kind. Evenzo moge het groot worden en zal het uiteindelijk naar u komen.'⁹ De Zon biedt de mogelijkheid het leven in stand te houden.

Dat leven bezit twee aspecten, namelijk een binnen- en een buitenkant. Alle zaken hebben een lichaam en een geest en alle zaken kunnen zelf het initiatief nemen.

Het leven op aarde is geordend door oerkrachten, met name door de vloedgolf, de man Tomöngambo, en door de aardbeving, zijn vrouw Mato, door het vuur dat de grondgeesten (*Yagar*) een plaats geeft en door verschillende andere oerfiguren (*Babae*), van wie Météogom duidelijk vaststelt: 'Van mij heb je het gekregen, daarom is het er.'¹⁰

Bovendien heeft ieder zijn taak het behoud te garanderen en de bedreiging af te straffen. Aan de hemel en op de aarde blijken alle wezens een opgang, een hoogtepunt, een ondergang en een nieuwe opgang door te maken, duidelijk bij zon en maan zichtbaar en bij de generaties van plant, dier en mens. Zo is er sprake van een hiërarchisch, gelijkwaardig, complementair en cyclisch denken (cognitieve), dat tegelijk als voorbeeld geldt waaraan het zijn waarde ontleent (conatieve), gericht op voltooiing (*magati-èr*).

2. De mens

In dit milieu verschijnt de mens als immigrant (*Ayré*), op zoek naar een vrouw, met het aanbod de situatie te verbeteren (de bijl, de zorg voor de voeding, de behuizing, het transport), met een voorkeur voor goed contact (*bor/tambi-èr*), maar strijdvaardig bij tegenstand (*tok/kuyan*) en uit op erkenning van verdiensten (eretekenen bij het leven, een lijkstellage [*ndat*] na het overlijden).

Deze mens zegt van zichzelf een 'eenheid' te zijn van 'adem (*nit*), hart (*kapi*) en geest (*moké*).¹¹ Adem staat voor 'levend', getoond in activiteit; hart staat voor 'beleven vanuit het gemoed'; geest staat voor: 'beoordelen op effectiviteit ten aanzien van bestaan en voortbestaan'. Deze drie vormen een drie-eenheid. Een mens handelt met zijn lichaam als intermediair (*ndit*), ervaart dit handelen als positief of negatief geladen (*kapi*) en dit geladen handelen wordt beoordeeld (*moké*).

Een Yahray, levend of gestorven, is er zolang hij of zij dat toont; de immigrant 'maakt' zijn nieuwe bestaan zelf, reageert op de omstandigheden met sympathie of antipathie, met het oog op het nut of onnut van zijn optreden (*magati-èr/yagati-èr*). Zo is zijn wezen staande in zijn milieu. Het behoud van het bestaan wordt hem aangeboden door de Zon op Gaino en als blijkt dat alleen de natuur zichzelf vernieuwt (de slang *Rupé*), ontvangt hij de wapens om zichzelf in stand te houden. Deze wapens mogen niet dienen om 'verwanten' te doden (*Gaimé*).¹² Bij deze uiterlijke situatie behoort inwendig het 'moedig' zijn, zelfs de pijn van moeilijkheden erbij te nemen (*Bakuï-in-wu*). Het diepste kwaad is daarom de voorkeur te geven aan de directe lustbevrediging (incest), hetgeen de gezonde ontplooiing verhindert (*Tapag/Aw*).¹³ Zo staat de mens boven het dier, dat niet anders kan handelen dan zijn wezen toelaat, terwijl de mens zichzelf bepalend 'vrij' is, verstandig of onverstandig, kan handelen of niet. Kenmerkend is dat dit gedrag wordt beoordeeld met 'humor', het zien van de relativiteit van de vorm bij het weten van de inhoud. De juiste beleving verwekt de levensvreugde (*yamé-èr*) en de overtuiging er te blijven (*magati-èr*). Dit is te 'vieren' in navolging van *Ayré*, omwille van de eigen prestatie. Begonnen bovendien bij de ontdekking van de man en de vrouw, de ontdekking dat de echte man en de echte vrouw geen 'dieren' zijn (geen varkens en geen honden), maar elkaar vinden in het aangepast zijn van de armbanden, wanneer ieder geslacht het zijne aanbrengt.¹⁴ Het cognitieve en conatieve treden op in een twee-eenheid.¹⁵

3. Gemeenschap en individu

Dit menszijn in de verbondenheid van man en vrouw is een verbondenheid in boven de individuen erkende gemeenschapsvormen: de gezinnen (*gari*) in bloed- en aanverwantschap (*imu/aröm*), met daarbinnen de gemeenschap van de mannen (*wir-bor*) in hun mannenhuis (*gaindao*) en de gemeenschap van de vrouwen (*tay-bor*) in de vrouwenverblijven (*wuri*), in groepen van verwanten in een gezamenlijke woonplaats (*buwag*) bij hun grondbezittingen. In het dorp zelf of in de vestigingen bij de gronden, speelt zich de samenleving af als de symbiose van de dualiteiten. Die symbiose is, mogelijk, vanuit hun opvatting, dat al wat leeft een antropomorfe gestalte bezit en als zodanig kan worden aangesproken en mede verantwoordelijk gesteld. Het gaat om ieders functie in het behoud van het geheel. Dit komt tot uiting in het onderling delen van voeding en diensten wanneer de verhouding goed is (*ero*) of in het onthouden van de tegenprestatie wanneer de verhouding slecht is (*amör*); het is belonen of afstraffen.

De verbondenheid blijkt uit de verwantschapsterminologie, de werkverdeling en het gezamenlijk opkomen voor de grondenrechten en bovendien uit de erkenning van persoonlijk aangegane verbanden. De grondhouding van de Yahray ten aanzien van zijn 'gevonden' en zijn 'gemaakte' milieu berust op zijn overtuiging dat al wat men in zijn milieu ontmoet, graden van vitaliteit bezit. Het heelal is er om er zoveel mogelijk van te bemachtigen (tot uitproberen toe), voor zover dit heelal zichzelf in stand houdt en ervan te profiteren valt om als mens voort te bestaan.

Deze gemeenschapsvormen erkennen de hiërarchie van een drievoudig gezag: dat van de 'sterksten' (*wir-pogoy*), dat van de 'wijsten' (*wir/tay akiag*), en dat van de 'contactpersonen' (*yerobera*) met geheime wezens en machten. In theorie is dit de basis van een 'rechtsorde', maar in de praktijk is het een machtsbestel, al wordt ook het gedrag van de machtige beoordeeld naar de weldadigheid of de schade ten aanzien van het algemeen welzijn.

De sanctie op het bestel ligt enerzijds in de formele of informele waardering van ieders gedrag en anderzijds in de overtuiging dat de geheime wezens en krachten (*Babaé, Yagar, Aburi, rara/waw*) ieders capaciteiten bevestigen of ontcrachten. Ook daartegenover is de houding van de Yahray: een eerlijk delen of een uitvechten (winnen of verliezen). Hun schijnghedaanten kunnen worden doorzien.

Dit patroon van handelen geschiedt als de eigentijdse verwerkelijking van het levensmodel van de voorouders onder het toezicht van de Zon (*Tapag kindkan*).

Het individuele leven in wezenlijke verbondenheid komt tot expressie in verbale en non-verbale taal. Daarbij valt op dat de Yahray mensen zowel abstract als concreet hun kijk op zaken en het benutten daarvan voor hun levensdoel, tot uitdrukking brengen. Hun grammatica/woordenlijst benoemt wat zij constateren aan hemel en aarde; staande uitdrukkingen verbinden dualiteiten; graden van eigenschappen geven mogelijkheden van vergelijking; voornaamwoorden en werkwoorden bepalen handelingen naar het verschil in daders, tijden, ruimte, wijzen door prefixen, infixen en suffixen, in telkens één complexe vorm. Daarbij wordt uitgedrukt wat actueel of habitueel wordt gedaan, of wat eventueel de dader overkomt; daarbij lichten bijwoorden de handeling toe.

Deze taalvaardigheid benut de rechtstreekse benoeming in de benaming en de onrechtstreekse

in het gebruik van de beeldspraak. Uit het geheel spreekt dat de ervaring geladen is met het gevoel, dat zelf weer graden kent. De Yahray onderscheiden het verschil in de verhaaltrant: het mytische verleden (*magaé-kèri*) en de mededeling over recente, zelf meebeleefde gebeurtenissen (*kèri*). De Raadgevingen worden geformuleerd vanuit concrete omstandigheden en de gezangen - prijzend of bespottend - bewijzen de kritische, afstandelijke beoordeling van gebeurtenissen en gedragingen; de humor is aan de orde van de dag.

Dit alles spreekt ook uit de non-verbale communicatie door houdingen, mimiek en stemvolume, en wordt duidelijk uit het meedelen (*ero*) of vergelden (*amör*) in het dagelijkse leven. Gewezen kan worden op hun stijl, waarin de herhaling (positieve en negatieve formulering) de duidelijkheid vooropstelt en zeer fijn kan doen aanvoelen wat zij denken en voelen (*mono-koame* - wij denken ook).

Gemeenschap en individu worden beleefd als een opgave van immigranten, 'doeners' in een door henzelf opgebouwd milieu, beleefd in de symbiose van de dualiteiten, cyclisch en hiërarchisch met de zorg voor het bestaan en het voortbestaan, naar het voorbeeld van de Zon. Geen doeners om bezit, maar doeners om prestige, met het besef van de beperktheid van de mogelijkheden, wensend op korte termijn al vechtend te overwinnen om er zelf te zijn met de anderen. De taal is communicatief en formatief.¹⁶

4. De opvoeding

Deze beleving van het zó mens zijn, is ook te zien aan de wijze waarop de Yahray de voortplanting en de opvoeding vormgeven. Het zijn de Raadgevingen die dit te zien geven: bij de menstruatie (geen visvangst), bij de zwangerschap (geen zwaar werk), bij de geboorte (de vroedvrouwen), bij de borstvoeding (ook door anderen), bij de oppas (ook de grootmoeders), bij de opvoeding (mildheid), bij de opgroei, aangepast aan de lichamelijke ontwikkeling,¹⁷ (meisjes in de vrouwenverblijven, jongens in het mannenhuis - geleidelijke deelname aan de gevechten), bij het huwelijk (eisen, initiatief, *tom/yamba*, beslissing, bevestiging, ruilhuwelijk) en de persoonlijke verbanden. De Raadgevingen worden zo gebracht alsof de raadgever zich in de concrete situatie bevindt. Kenmerkend bij de weloverwogen Raadgevingen is dat de zorg voor de toekomst van de jeugd bij allen vanzelfsprekend is.¹⁸

5. De volwassenen

Komt de Yahray uit het voorafgaande naar voren als de mens die de complementaire dualiteiten onderkent, de hiërarchie ziet en het cyclisch bestaan beseft, die met inzicht in oorzaak en gevolg zijn wereld beoordeelt en zijn mede-aanwezigheid in daden bewijst, zijn sterk zelfbewustzijn in de gemeenschap doet gelden en zijn doelbewust gedrag in Raadgevingen een toekomst schenkt, dan blijken de omstandigheden dat gedrag te beïnvloeden om tot de aangepaste nuances te komen en zó effectief te zijn. Dan laat hij afwijkingen van de vuistregel toe (de spijsverboden bij de onvruchtbare vrouw, de huwelijksregeling van een Yaëndé), dan eist hij de zelfbeheersing ten aanzien van excessieve wensen in het besef van de wederzijdse afhankelijkheid.

Het veroverde prestige geeft wel bestuursmacht, maar deze heeft dan de zorg voor de bevordering van het algemeen welzijn en het voorkomen of het opvangen van onrecht en smart, zowel in het eigen dorp als ten aanzien van gasten. Allen beleven de spanning, maar zetten zich enthousiast in voor de ontspanning, voor vrede na de strijd (*tambi-èr*) en voor de bevestiging van het eigen levenspatroon (*yamé-èr*). Wie tekortschiet in de moed aan de eisen te voldoen, weet wat 'schuldig zijn' betekent. Wordt dit hem of haar publiek verweten, dan kent men

schaamte (*papa*). Wie zonder schaamte is (*papa-ain*), is het leven niet waard en wordt minstens uitgestoten (de hoer naar de Awyu, de vrouwenschaker vlucht) of met de dood gestraft (de incest plegenden). De Zon vraagt dan man en vrouw de pijn te aanvaarden die deze levenswijze kan vragen (Bakui-in-wu).¹⁹

6. Courage to be

Deze radicale mens met zijn gevoelsbeladen streng levenspatroon, heeft dit 'tonen van moed' niet enkel verbonden met de zelfverdediging van zijn precair jagers- en verzamelaarsbestaan (de wraak door snellen), maar de Yahray heeft dit strijdbaar optreden tot een exces doen uitgroeien in een ook halen van koppen bij de Awyu. Reeds vanaf Ayré werd de eerbetuiging voor de prestatie uitgebouwd tot de voorwaarde het leven te mogen bevestigen en de gelijkenis met de Zon (de *Tapag nogoki* worden tot *Tapag pogura*) te mogen uitbeelden (*yamé-èr*).²⁰

II Zij, de Yahray in de Nieuwe Tijd

Het Bestuur stuurt een strafexpeditie (1934). De katholieke Missie gaat op bezoek (1936). De Pacificatie van de kust (Marind) betekende voor de Yahray dat zijzelf niet meer werden bedreigd. Zij profiteerden van die tijd om tot hoog op de Digul in de dorpen te gaan snellen, en daar, in de wetenschap dat de politie geweren had, benutten zij hun laatste kans om Togompatu aan de Pasuwé aan te vallen en met Yamuy groots een moord af te rekenen. De ontmoeting met een stoomschip gaf hen de ervaring van de overmacht van de Blanke Immigranten, die niet zoals zij van Ayré afkomstig waren. De jeugd speelde echter nog steeds het spel van het oude slotritueel.

In het zuiden vierde men het Vredesfeest met de Awyu (te Yatan, 1942). De Tweede Wereldoorlog, de komst van Japan, deed de jeugd een grap uithalen, maar toen Mappi-post onbezet was en later werd gebombardeerd, roofden de Yahray wat er nog van hun gading was. Het Bestuur 'sloot de Mappi', maar de goeroes bleven bijeen.

Na de oorlog werd Mappi-post weer bezet en het Bestuur begon de mannenhuizen af te breken, familiewoningen in te voeren en een Papoea politiecorps op te richten. Het leek de Yahray beter zich bij de Blanken (de *Tapag-mag*) aan te sluiten.

De bestuursassistent, bapa F. Maturbongs (1947), pakte handig en aangepast de Pacificatie ter plaatse aan via bezoeken bij hen en feesten bij hemzelf. De Yahray agent, Bopos, toonde het zelfrespect van een Yahray. De mannen aanvaardden het gezag, de vrouwen hielden zich bij het oude (zij wilden nog koppen), de jeugd op school bestrafte zelf absentisme en wist al van een mogelijkheid om in Merauke door te studeren. De politie maakte misbruik van haar macht: een leider van de Yahray toonde medelijden met een gestrafte kampong (Kogo) en de politie zelf werd openlijk 'gezuiverd'.

Pastoor Verschueren ging met honderdachtenzeventig mannen naar Okaba, aan de kust, om de goeroes te voorzien en hij organiseerde het grootse Vredesfeest te Képi (1951) tussen de Yahray en de Awyu (speren en schilden werden gebroken, en er werden twaalfhonderd kinderen gedoopt). Bestuur en Missie zetten een Welvaartsplan op (klapperaanplant volgens de clan-indeling), de scholen hadden hun tuinen, maar later zou blijken dat de Yahray zich niet lieten omvormen tot 'tuinders'. De Nederlandse bestuursambtenaar F. Cappetti, entameerde een Streekplan (cacao), waartoe een Landbouw Training Centrum werd opgericht. Hij sprak recht in de dorpen en liet zich assisteren door de *akiag*, maar de Yahray beseften dat hen door het Bestuur de macht was ontnomen (strafrecht en gevangenis) en dat door de Missie een andere

levenshouding werd gepredikt. De scholen leerden met lezen het denken in begrippen, met rekenen het tellen in cijfers; de onderwijzers gaven eerst de voorrang aan het godsdienst-onderwijs, later schonken zij meer aandacht aan de vakken als zodanig. Jongelui mochten om de beurt naar Sorong (NNGPM) en naar Okaba (Kolam kolam) en enkelen werden opgeleid en uitgezonden om goeroe-catechist te worden in nieuwe gebieden.

Maar de Nieuwe Tijd stelde de Yahray teleur. De school ontwikkelde de jeugd niet tot 'ambtenaar', de cacao-aanplant deed het niet, de catechisten haalden het niet. De Yahray wilden het zelf weer gaan doen. De jongelui probeerden het met een 'Cargo-cult beweging', de volwassenen met een snelpartij op de Citah stam. Het Bestuur strafte met de gevangenis (Tanahmerah) en de aanleg van een vliegveld bij Képi. De Missie strafte met een kerkelijk interdict.

Na de boete- en rouwtijd herstelde de nieuwe orde zich; er kwam een toko, er waren bouw-activiteiten, het Streekplan werd doorgezet (met rubberaanplant), er kwamen wegen, motoren, vliegtuigen. De dorpen begonnen semi-permanente kerken te bouwen.

In 1963 kwam Indonesia. De Yahray kenden de goede zijde reeds bij hun goeroes en njora's, maar zij vreesden nog de politie. De Nederlandse missionarissen waren gebleven. Het nieuwe Bestuur kwam met militairen en politie - in uniformen -, gaf de dorpschouwen een 'aparats desa' en benadrukte zelfwerkzaamheid.²¹

Het onderwijs werd echter aan de Missie onttrokken en er vestigden zich Makasaren met hun toko's en projecten. De Yahray kwamen niet tot eigen initiatief, zij bleven wel strijdlustig bij conflicten maar de Papoea goeroe was meer ambtenaar dan onderwijzer. De Missie bleef wel gewaardeerd; er kwamen kerkenraden en er bleven feesten.

Van alle dorpen trokken mensen naar Merauke, zelfs naar Jakarta of Ujung Pandang. Zij betoonden zich daar actief, maar in het binnenland bleven zij slechts profiteren van de mogelijkheden en bleven zij het traditionele, nu christelijke levenspatroon volgen. Er was geen sprake van depressie. Het kindertal nam toe. Zij lieten de Nieuwe Tijd over zich komen - *magati-èr* en *yamé-èr* - en leken hun kans af te wachten.

Er is intussen in hun denken en voelen wel een ontwikkeling tot stand gekomen, die in enkele uitspraken en gebeurtenissen aan het licht trad.

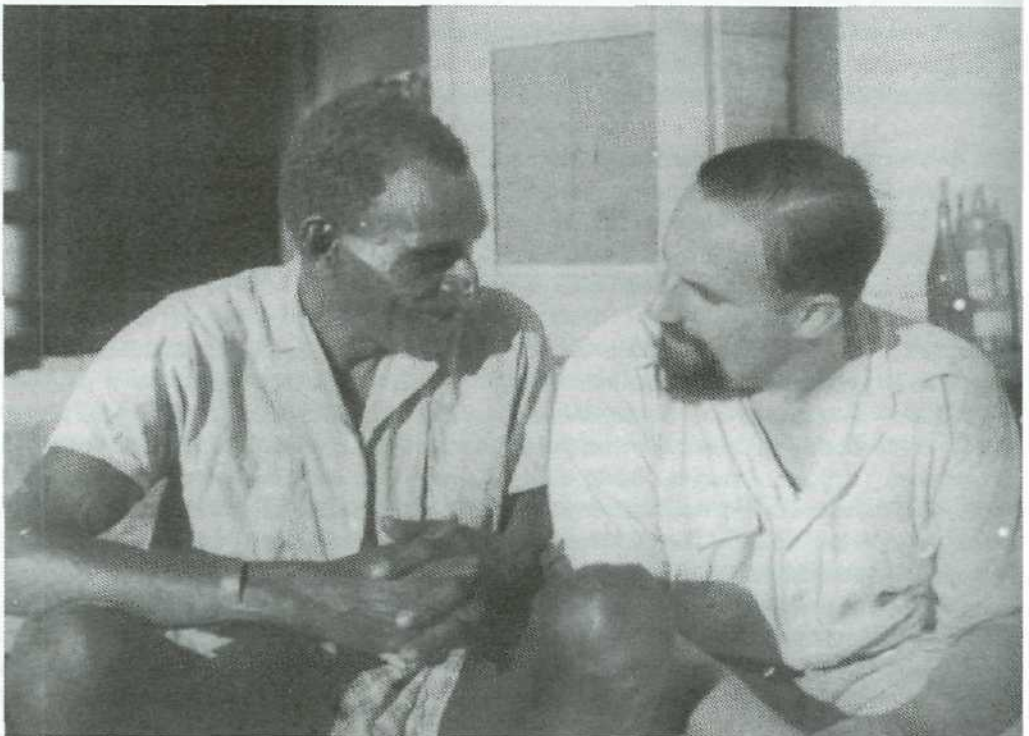
In de 'Oude Tijd' stond de Zon als het ideale voorbeeld aan het firmament en de mens was er het ideale evenbeeld van op aarde, namelijk het principe van alle energie die zich vertoonde in 'levensmoed' (strijden of sterven). Maar bij de Zon en bij de mens had niet de oerkracht het laatste woord, maar de zorg voor het bestaan, alleen mogelijk als ook de erkenning van het complementaire andere gehandhaafd bleef, in dienst van de oerordening van het blijvende.

Toen de Zon opdracht gaf Rupé weg te jagen en men daarin niet slaagde, rekende de Zon hen dat niet als 'ongehoorzaamheid' aan, maar bleef hij helpen na het verlies van het aangeboden eeuwig leven om het nog aanwezige leven in stand te houden met de benodigde wapens. Niet macht, maar zorg voor het leven was het laatste woord. Deze Zon was superieur (*kandire*), in zoverre dat hij alles zag (*kindekan*) en verwachtte dat de mens de baby aan hem zou tonen ('dan pas is het uw kind') en de huwelijkskeuze pas geldig achtte als deze was gebeurd bij de sago-overdracht 'onder zijn oog' (*Tapag kindekan*), maar incest, doden en eten van familieleden en

diefstal met de dood liet straffen. De verwantschapsterm van de mens ten aanzien van de Zon was *api* (grootvader), als de bron van de bloedverwantschap, maar het directe gezag lag bij de ouders. De Zon beloofde zijn revalidatie-huid, die echter niet aan de mens maar aan de natuur toeviel (Rupé), die zichzelf in stand houdt. Nochtans bleef het leidersgezag teruggaan op de Zon, op wie zij gingen gelijken; in de praktijk steunde de macht op de prestatie van het individu.

De Yahray leerden in de Nieuwe Tijd dat volgens het Bijbelse denken de oorsprong van het leven uiteindelijk op God (Tuhan Allah) teruggaat (*kandire*). En dit aspect van de oerenergie en de zorg voor het leven dat de Yahray hadden aan gevoeld bij de Zon, werd voor hen onder woorden gebracht met het begrip 'Schepper'.

De vraag blijft wel of de Yahray, die bij alles het beperkt eigene van het ene laten aanvullen door het complementaire beperkt eigene van het andere, ook de beperktheid van deze tweeenheid zelf hebben gezien. Is de ontdekking van de Staat en de Kerk een 'openbaring' van iets totaal nieuws voor de Yahray, niet alleen in deze concrete vormen, maar ook ten aanzien van een reeds vermoede supermacht? Toen Yaéndé op een dag zei: 'Wat jullie Tuhan Allah noemen, dat noemden wij *Tapag'* (de Zon), had hij toen al het besef van een absoluut transcendente? Wel zie ik er bij hem in: de bevrediging van het verlangen naar het werkelijk blijvende, de hang van het beperkte naar het onbeperkte. Pas bij Felix Kabagaimu - als theologant - lees ik dat de Yahray de Zon hebben gezien niet als de zon van elke dag, maar als het 'beeld' van het 'blijvende', basis van de eeuwige dynamiek, namelijk de Schepper. Of de Oude Tijd Yahray dat



De schrijver met zijn 'vader' Tambim.

'zagen' of dat de christelijke theologant het 'erin zag', moeten we onbeantwoord laten. Het verrassende is: de Yahray bleken tot deze ontwikkeling in staat. Mogelijk waren zij vanouds onbewust zo diep gekomen en geleidelijk reflexief bewust geworden.

Vanuit hun kijk op de wereld (hemel - aarde) bij het zien van de beperktheid van alle vormen, terwijl het bestel als geheel (cyclisch) door bestaat, leven zij met de hoop dat dit zo zal blijven wanneer alle delen goed blijven functioneren en zij aan de door henzelf geformuleerde gedragsvormen trouw zijn. In dit bestel is de sterkste vorm de Zon die toeziet of alles functioneert in dienst van het bestel. De Zon komt op en gaat onder maar verrijst telkens. Dat verschijnsel doet hen hopen. Zo is het bestel. De nieuwe boodschap in de Nieuwe Tijd zegt hen dat dit bestel voortkwam uit een hoger Wezen dat het heeft geschapen en dat in die schepping die vormen van zijn in hun beperktheid en hoedanigheid heeft bepaald. Het in zich al voortbestaand heelal krijgt een hoger gelegen fundament, namelijk: Hij die blijvend is in zichzelf en die, niet gedwongen, maar vrij het heelal in een eigen beperktheid doet bestaan en in stand houdt. Die weldaad noemt de Christelijke visie een 'genade', een geschenk. De erkenning daarvan is afhankelijk van de vrij keus van het schepsel. De katholieke visie stelt dat met behoud van de eigen vrijheid van de mens het hoogste Wezen ieder bijstaat om deze afhankelijkheid te erkennen. Zij, de gelovigen, die vertrouwen op dit hoogste Wezen bezitten, zullen daarin een sterkere verwachting hebben dan zij, die hun verwachting enkel stellen op de uit ervaring aangenomen blijvendheid van het bestel. De kijk van de Yahray op het hoogste Wezen van de Zon als immanent-cosmisch, wordt dan de aanname van een supra-cosmisch-transcendent Wezen zodat de dagelijkse Zon gaat verwijzen naar de echte eeuwig-blijvende. Zij waren mogelijk van oudsher in hun ervaring al zo diep gekomen en zijn nu geleidelijk bezig aan het reflexief begripmatig bewustwordingsproces van de structuren.

Drabbe vond bij hen geen woord voor 'genade', maar wel een woord voor 'geloof'. Voor 'genade' nam hij uit het Indonesisch het woord 'rahmat' over, maar voor 'geloof' kon hij een woord van henzelf benutten, namelijk *poara*, dat vertrouwen betekent in dat wat zij meenden dat vertrouwen waard was (bijvoorbeeld de eigen vrouw). Al kenden de Yahray alleen de gift die met een tegengift kon worden vergolden - zij spraken alleen van *ero/amör* - toch kwamen zij daar bovenuit waar zij blijf gaven een woord te hebben voor liefde: *béék agako gadéken ogorne* (van jou houd ik echt). Yaëndé doorzag dit ontwikkelingsproces toen hij zich meldde met de woorden: '*Anok, agama-mag*' (ik ben een kind in de godsdienst). Het was diezelfde Yaëndé die het hogere ereteken weigerde omdat hij eerst wilde bewijzen dat waard te zijn. Bij zijn doop stelde hij vast dat hij daarna als mijn oudere broer en ik als zijn jongere broer onze verbondenheid zouden beleven in mijn vader, mijn christelijke vader, waarmee hij bevestigde dat deze verbondenheid in mijn *Babaé* zijn geloof bevestigde dat de Zon nu ook voor hem Tuhan Allah zou zijn.

Evenzo wist men reeds dat de ziel voortkwam uit het heelal. Gezien deze erkenning van het 'er zijn' als voortgekomen uit een oergegeven werkelijkheid, was de schepping van de menselijke ziel voor hen enkel de nieuwe formulering.

Bij de initiatie van de kinderen werd hen het voorhoofd bevochtigd en het haar daar afgesneden. Het lijkt dat dit *tager-yamé* (het haarfeest) de betekenis had het kind bij te brengen dat de wildgroei van hun onbezorgde jeugd, misschien ook hun afhankelijkheid van de vrouwengemeenschap, nu van hen werd afgenomen bij hun intrede in een geordende maatschappij. Daarna werd hen het haar aangevlochten. De Yahray zagen in het doopritueel eenzelfde overgang, nu als de

opname in de Kerk (de bevrijding van de 'erfzonde'). Het verhaal van Felix Kabagaimu veranderde het eten van de appel in het paradijs, in het plegen van incest door de tweeling van de eerste mensen.

Uit ditzelfde verhaal over Tamru blijkt dat vóórdat de Yahray op sneltocht trokken, de mannen bijeen kwamen in het *tambi-tatip*, de besloten ruimte, en daar elkander hun misstappen beleden. Wie dat niet wilde, mocht niet mee op sneltocht. De Yahray kenden ook een baden in de rivier vóór en ná de sneltocht. Het sacrament van de biecht was voor hen niet vreemd. Ook bij ziekte kon iemand, denkend dat dit het gevolg was van een fout, dit meedelen aan de *akiag*-figuur, in de verwachting dan te genezen. Opmerkelijk is dan dat een Yustinus aan Yabaimu vertelde dat hij dit had gedaan bij Tambim, maar dat hij niet was genezen.

Het was ook niet vreemd de Eucharistische maaltijd te benoemen als de nieuwe vorm van de *gonogomör*, de gezamenlijke maaltijd na een vredessluiting.

De grondhouding van de mens ten aanzien van het kwaad formuleerden zij in het woord *papa* (schaamtebewustzijn), dat wil zeggen: erkennen dat je op je plaats je vereiste bijdrage aan het levensbehoud niet hebt opgebracht, niet de moed had te zijn die je behoort te zijn. Het is de angst uitgestoten te kunnen worden en derhalve geen levensmogelijkheid meer te hebben. Ook het woord *baba*, dit is: teruggekomen zijn van een sneltocht zonder een kop te hebben bemachtigd, werd als 'niet geslaagd' ervaren. Je had een 'Zon' kunnen zijn. De Yahray weten zich uiteindelijk oerafhankelijk, maar tegelijk zelf vrij, verantwoordelijk voor wat zij met hun mogelijkheden te presteren hebben.

De prediking van de 'duivel' (Maleis: *sétan*) als de gevallen engel, gelukte niet. De Yahray hielden vast aan de term *Bana* (een geest) of aan *idöm* (schimmen van de overledenen). Zij zeiden niet dat zo iemand een 'zondaar' was, maar iemand 'die het nog niet begrijpt'.

Liefde voor een vijand leek er 'nog' niet te zijn. Waar dit in de Nieuwe Tijd tot stand kwam, zagen zij er het uitzonderlijke van. Te Rayamön liet men een gevluichte moordenaar na jaren terugkomen en dit werd mooi gevierd, maar de schuldige werd later toch weer vermoord.

Wat althans de jongeren in de persoon van Jezus Christus hebben gezien, bleek mij toen ik hen de vraag stelde of zij voor Hem ook een *pidog* bezaten en zij antwoordden als was het de gewoonste zaak: 'Zijn *pidog* is: *Ero gambo*' ('Hij die het eigen is te delen').

De theologant Felix plaatste het beeld van Christus in de figuur van de *akiag* Tamru, die in de strijd door zijn superieure kracht de vijanden ter aarde doet vallen, toch door een Karekanim wordt gedood en verrijst, eerst als een verschijnende schim en daarna als opgevaren naar de Zon, waar hij voor eeuwig aanwezig blijft. Bij het uiteindelijke oordeel laat Felix degenen die de 'gouden bal' (dit is: de blijvende waarden) hebben weten te raken, het eeuwig leven bij de Zon ingaan.

Hun oorspronkelijke kosmische religie groeide in de hoop op leven daarbovenuit, tot een Godsdienst via de figuur van de Christus God-Mens. En toen ook kon het eigen menselijk gedrag de steun ondervinden van de geest van de Verrezene (de Ziel van de ziel), de liefde om de ander te beminnen in de Vader, zoals je jezelf bemint, ook met vergeffenis.

Wat is nu het beeld van de mens in een Yahray?

Een mens die plotseling snel kan reageren, maar evengoed bedachtzaam kan zijn, overlegend, planmatig. Iemand met een sterk besef van eigenwaarde, zelfbewust . . . 'Van mij heb je het gekregen, daarom is het er' . . . en tegelijk iemand die op zoek is naar verbetering, hoopvol. Een mens met een sterk visueel geheugen in de herbeleving van wat in het verleden de mens in stand hield, waardoor de aanleg conservatief te zijn hem niet vreemd is. De oudere generatie leerde vanuit de praktijk, de jongere kreeg een nieuw levenspatroon voorgehouden op school, met de belofte van een betere toekomst, maar met de ervaring dat deze niet snel te verkrijgen bleek.

Een Yahray leeft geïntegreerd in de eenheid van de dualiteiten (heden-verleden). Hij leeft met heel zijn lijf: zijn binnen en zijn buiten, zijn denken, voelen, handelen, in zijn mogelijkheid tot opmerken, analyseren, doorzien, begrijpen en besluiten, ondersteund door gedrag, mimiek en gestiek (verbaal en non-verbaal). Komt hij in contact met de medemens dan ziet, hoort en voelt hij de ander ook aan in diens totaliteit en begrijpt hij wat de ander in zijn lichaamstaal tot uitdrukking brengt. Dit geldt voor de man die zich gesteld weet het milieu te ordenen en in stand te houden. Dit geldt voor de vrouw die beseft dat de voortplanting in dat milieu op haar berust. Het in haar tot ontwikkeling komende kind vormt een eenheid met haar lichaam, is onderhevig aan wat zij doormaakt, terwijl moeder en kind trachten tot evenwicht te komen, de basale veiligheid, zodat het kind al bij de geboorte is uitgerust om op de omgeving te reageren, te reageren met een eigen totaliteit op de totaliteit van het andere. De sterkte van de prikkels bepaalt de wijze van het tot reactie komen, alleen mentaal of met een duidelijk lichamelijk handelen.

Na de geboorte betreft men het kind in de samenleving. Dit betekent dat men het de taal leert, de gedragingen benoemt, structuur aanbiedt via de Raadgevingen en, indien het zich niet aan de voorschriften houdt, dat het wordt geleerd wat de straf kan zijn. Het kind leert dus praten, luisteren, analyseren, conclusies trekken en tot een besluit komen. Het groeit zo langzaam in een leerpatroon waarin bedachtzaamheid en overleg kunnen leiden tot een planmatig bestaan, gecombineerd met een lichamelijk ervaren van de waarde hiervan.

Het hele bestel in een vaste structuur is vastgelegd in de Raadgevingen en wordt toegeschreven aan de toezienende instantie van de hoogst erkende macht, de Zon, die wordt vertegenwoordigd in de machtigste en wijste mannen (*pogura tapag*), de vaders van de gezinnen, die via de *akiag* de controle op de constantheid van de waarden en de zorg voor hun gezin die basale veiligheid garanderen, belonend of straffend. Deze basale veiligheid straalt bij de Yahray in zijn houding en beweging tot een overtuigende zelfstandigheid. Zo treedt hij op anderen toe op basis van gelijkwaardigheid en vrijheid, in een eenheid van zelfstandigheid en erkenning van gezag.

Komt de Nieuwe Tijd, dan is er enerzijds het vermogen van de Yahray de omstandigheden juist in te schatten, vooruitgang te kunnen beoordelen en na te streven (zij gaan tot Okaba op de ijzeren bijl af; zij zien de school als niet effectief), maar anderzijds behouden zij hun sterke geheugen dat de herbeleving van oude gebeurtenissen in hun waarde actueel doet zijn. Deze beide factoren maken het de Yahray moeilijk te 'veranderen'.

Concreet zien wij dit proces - de vooruitgang van de jeugd - zich voltrekken in de kennismaking met 'geld'. Bij de Yahray vroeger was er alleen de arbeidsverdeling over de twee geslachten. Ieder zorgde zelf voor het eigen gereedschap, voor de vereiste levensmiddelen en bracht de

jongens en meisjes deze kennis en vaardigheid over ten aanzien van de eigen bezittingen en het goede gebruik daarvan. Geld was daarbij een onbekend hulpmiddel. De Yahray waren self-supporting.

In de Nieuwe Tijd - projecten van Makasaren en toko's - weten zij al geld te verkrijgen, maar zij weten nog niet hoe het geld goed te besteden of hoe te sparen voor goederen van blijvend belang (een beter huis enzovoorts); zij gebruiken het voor hun directe behoeftenbevrediging. In het verleden, wanneer men niet druk was met voor het leven noodzakelijke activiteiten (verzamelen en jagen) was men bezig met de opdracht het leven goed door te geven via vertellen van herinneringsbeelden en Raadgevingen, waarbij ernst en genoeg tot feestvieringen uitgroeiden en de beleving in zang en dans de viering opluisterde. En dit hebben de Yahray tot op heden behouden. Daar hebben zij zelfs geld voor over en hun levendige inzet.

Als deze 'natuurmens' naar het Westen komt, wat dan?

III Zij en wij

Het lijkt niet mogelijk om na een ontwikkeling van eeuwen even een beeld te geven van 'de Westerse mens nu'. Het is enkel te proberen de constanten van het mens zijn die bij de Yahray werden behandeld, te vergelijken met dezelfde constanten bij ons en op te merken waar de Yahray deze - min of meer gelijk of geheel verschillend - ervaren, en wij aan de kennismaking met hen gaan zien, waarin wij tekort schieten en zij van ons wel onze wijze van denken kunnen leren, maar wij ook van hen hun denk- en leefwijze.

Wie is nu de Yahray?

In het voorgaande is duidelijk geworden dat de Yahray mensen een levendige herinnering hebben en dat, wanneer zij vertellen, voorvallen bezingen of Raadgevingen doorgeven, zij dit doen als gebeurt het opnieuw. Het verleden, de voorvallen, zijn als beelden in hun geheugen aanwezig. Ook bij het zingen gedragen zij zich overeenkomstig de gevoelens die zij nu onder woorden brengen en die er toen ook waren. De voorvallen omvatten zowel de dood, het snellen, de spanning, als de angst, de opwinding en de feeststemming na een geslaagde actie. Duidelijk is geworden: de ernst van de opdracht het leven door te geven, de voorschriften hoe te moeten leven en de daaraan verbonden straffen bij overtreding. Ook hier zijn de erbij behorende emoties verteld en getoond.

De Yahray heeft dus een niet te miskennen, op de omstandigheden meereagerend lichaam en een streng gestructureerde spiritualiteit. Deze beide dragen bij aan het compleet zijn van de Yahray mens en zij hebben ieder een behoeft patroon dat niet gelijk hoeft te zijn en zelfs onverenigbaar kan zijn. Deze ingebouwde, bij tijd en wijle tegengestelde behoefte- en bevredigingsrichtingen, zorgen voor een spanningsveld.

De opdracht het leven door te zetten onder toezicht van de Zon, bepaalt de richting waarin de behoeftebevrediging haar oplossing vindt met gebruikmaking van de door de Zon verschaft middelen (wapens). Hoewel het is verboden met doden te beginnen en wraakneming een opdracht is, weten de Yahray dat bij wraakneming door hen ook van hen offers kunnen worden gevraagd, namelijk dat ook op hen het doden gewroken zal worden door de verliezers. De opdracht te leven volgens de moraal, aangegeven door de Zon, is bij hen bewust verbonden met

offers, gevaar en dood. Dit onderstreept de ernst, de waarde van hun levensopvatting en de grootheid van de toezichthouder, de Zon.

Bij de beschrijving van deze Yahray mens werden met name in de Intermezzo's de volgende begrippen gebruikt.

De Yahray onderkent doel en middelen. Het doel is de intentie in overeenstemming waarmee moet worden gehandeld, namelijk: het behoud en het doorgeven van het leven; de middelen daartoe zijn de gedragingen om dat doel veilig te stellen. Doel en middelen zijn er voor het individu en voor de gemeenschap; zij kunnen elkaar ondersteunen, maar ook aan elkaar tegenstrijdig zijn. Dat kan eensgezindheid of spanning opleveren in de concrete context van de omstandigheden (bijvoorbeeld het snellen en de te verwachten wraak). In de Oude Tijd bestond die context in de gegeven natuurlijke situatie, waaraan de Yahray met zijn verstand en zijn ervaring doel en middelen ontleende. In de Nieuwe Tijd echter kwam daarbij de scholing door wetenschap en techniek en de ervaring van hen gebrachte nieuwe omstandigheden (wetsbestel en levensbeschouwing/Staat en Kerk).

In beide situaties bleef het korte en lange geheugen in stand. Aanvankelijk alleen van begrippen en gevoelens, voorvallen uit het verleden, en later ook vanuit geschreven informatie. Daarbij werd vastgesteld dat bij de Yahray een 'visueel geheugen' geconstateerd werd, namelijk een geheugen dat een 'herbeleving' met alle zintuigen oproept van wat vroeger gebeurde. Evenzo kwam ter sprake dat voor de Yahray de congruentie van het verbale en non-verbale gedrag en de aandacht voor het feit dat wat gezegd ook gedaan wordt, belangrijk is.

Ook bij hen is de taal een kristallisering van het denken en voelen en ook zij ondergaan enerzijds hun wereld en dan beschrijven zij steeds hun ervaring in telkens andere woorden, en anderzijds geven zij hun wereld weer met de hen bekende begrippen om zich zo van onderaf op eigen wijze of van bovenaf met traditionele gegevens een wereld te construeren.

In die wereld staat de behoefte aan 'basale veiligheid' centraal, namelijk: geboren te zijn en te mogen leven in een groep waar constantheid van waarden en congruentie van gedrag stabiel zijn en waar zelfs straffen wel mogen optreden direct na overtredingen, maar deze van korte duur zijn en geen onttrekking van liefde betekenen noch een uitsluiting van emotionele eenheid. Zo wordt in hen het zelfvertrouwen behouden.

Om nu een vergelijking van deze 'mens' met de westerling op te stellen beperken wij ons tot die aspecten, die bij cross cultural studies worden benut als de aspecten van het 'humanum': de economische situatie - de eigen individuele identiteit - de beleving van het lidmaatschap van de gemeenschap - de aanvaarding van gezag - en daaronder de zingeving van verleden-heden-toekomst (het doel) en de wijze waarop de basale veiligheid/het zelfvertrouwen wordt gewekt en behouden.

De vergelijking

- De economische situatie bij de Yahray bestaat in de ruilhandel, waarbij goederen of handelingen gegeven of verricht worden terwijl deze in dezelfde vorm worden terugverwacht binnen niet al te lange tijd. Sparen en rijk worden zijn onbekende begrippen.
- Bij de Westerse mens bestaat de economie in goederen en handelingen die in geld worden

afgerekend, wat meebrengt dat dit geld kan worden uitgezet zonder de ander te kennen en dat sparen en rijk worden kunnen worden nagestreefd, ook om macht en gezag te verwerven.

- Het individu bij de Yahray ervaart en voelt zich iemand van wie verwacht wordt dat hij/zij zich ontplooit naar eigen capaciteiten, maar dit doet als bijdrage aan en gesteund door de groep. Buiten de groep staan betekent geen levenskansen hebben, maar binnen de groep is men het zelf die de gezamenlijke verantwoordelijkheid mede garandeert. Bij de Westerse mens wordt ook ieder geboren in een groep, maar van ieder wordt de ontwikkeling gevraagd tot een onafhankelijke, zelfstandige persoonlijkheid uit te groeien. De aanvankelijk gegeven basale veiligheid moet worden voortgezet op het eigen gezag van verstand, gevoel en vrije wil. Voor velen gelukt dit, maar voor sommigen wordt het een zoeken van de eigen veiligheid in aansluiting bij nieuw gekozen groeperingen of zelfs geheel bij zichzelf, geduldig of opstandig ten aanzien van wat de gemeenschap eist.

- In die gemeenschap is bij de Yahray ieder gelijkwaardig, zelfs de tegenstander. Alleen wie zich buiten de gemeenschap stelt of gesteld wordt, wordt als een vijand gewantrouwd en kan gedood en gesneld worden.

Onder westerlingen is in principe iedereen wel gelijkwaardig, maar praktisch is men gelijkwaardig in dezelfde sociale laag van volk en ras en daarbinnen kunnen de staatsvorm en de religie (bij doel en middelen) ongelijkwaardigheid oproepen.

- Gemeenschap behoeft gezag. Bij de Yahray hebben degenen gezag die ten aanzien van het levensdoel en de middelen daartoe in het publieke leven de sterksten of de wijsten blijken te zijn, of ook de begaafsten in het contact met de geheime machten, zolang zij allen geacht worden hun superioriteit waar te kunnen maken.

Bij de westerling heeft in principe degene gezag die doel en middelen het beste weet te onderkennen en te realiseren, maar in de praktijk kan het beter brengen van het doel of het sterker zijn in de keuze van de middelen iemand op een bepaald terrein gezag verlenen. Daarbij geldt echter wel dat de visies op doel en middelen verschillend kunnen zijn.

- Vandaar het belang op ieders eigen kijk op de zin van verleden, heden en toekomst.

Bij de Yahray is de zin van het leven: te zijn en te blijven, liefst gevierd als een feest dat de levensmoed beloont. De vertellingen over ontstaan en bevolking van hun land en de verhalen over de recente gebeurtenissen, zijn als 'beeldherinneringen' opgeslagen en worden opnieuw verteld, bezongen en zo herbeleefd. Dit houdt de opdracht in, het leven goed door te geven - met beloningen en straffen - en dat geeft zin aan de toekomst.

Onder ons, westerlingen, is het verleden bekend uit geschiedenis- boeken, en zijn ieders persoonlijk relevante gebeurtenissen onderkend als tijdgebonden, soms om er iets van te leren, soms om het maar beter te vergeten. Ieders levensbeschouwing bepaalt de eigen visie op het 'heil' in verleden, heden en toekomst.

- De daarbij gezochte en gevonden basale veiligheid verkrijgt bij de Yahray het kleine kind na aangeboden te zijn aan de Zon, het eerst thuis in het gezin/de verwantenkring in het vrouwenverblijf, waar het in de verzorging (met beloning en straf) en in de Raadgevingen een vaste levensstructuur wordt aangeboden. De jongen behoudt deze na zijn opname in het mannenhuis, waar hij leert zich congruent met de Raadgevingen te gedragen en zichzelf naar zijn capaciteiten te ontwikkelen. Daarvoor wordt hij beloofd of gestraft door het al of niet

verwerven van een eigen plaats in het communicatiepatroon en het recht mee te praten en mee te handelen. Voor de volwassene wordt deze basale veiligheid versterkt door de aangegane verbintenissen (huwelijk, snelverbanden, bondgenootschappen).

In de Westerse situatie geldt voor velen dat de constantheid van de basale veiligheid, juist als bij de Yahray, wordt behouden, overeenkomstig ieders doel en middelen. Voor sommigen echter geldt dat doel en middelen in telkens nieuwe groepsbeleving veranderen, en de benadering van het leven daardoor bij hen niet stabiel is. Dit kan voor sommigen zelfs leiden in een individuele uitgroei tot het loskomen van elke groepsverbondenheid, waardoor zij die steun gaan ontberen en teruggeworpen worden op hun zelfgekozen streefrichting waarop hun zekerheid moet worden gevormd. Hun zelfvertrouwen wordt dan gebaseerd op wat zij voor zichzelf als een zekere mate van gezag aanvaardden.

Bij de Yahray wordt het gemeenschapsbesef veel sterker vanuit het lidmaatschap beleefd, wat hen een 'zekerheid van leven' verschafft in een precair bestaan, terwijl bij ons de individualiteit en de persoonlijke originele invulling van het leven vooropstaan en de gemeenschapsbeleving enkel bestaat vanuit afzonderlijke groeperingen of zelfs slechts vanuit een tijdelijk bepaalde verzameling van individuen. Bovendien kan bij ons binnen de groepering nog een samen- of een uiteengaan optreden wegens individuele belangen, een versplintering die bij de Yahray veel minder doordringend aanwezig kan zijn.

Samenvattend kunnen wij zeggen dat bij de Yahray het bestaan beleefd wordt vanuit een door henzelf bepaald patroon, dat aansluit bij de natuurlijke omstandigheden, terwijl wij de natuur beleven vanuit een 'tweede natuur' in het juridische bestel van gezamenlijk aanvaarde normen en waarden, vastgelegd in erkende confessies en wettelijke instituties, met het behoud van persoonlijke interpretaties.

Dit onderscheid vertoont zich in in het gebruik van de verbale en non-verbale communicatie. Zij denken niet anders, voelen zoals wij, maar zij benutten daartoe meer de vergelijking in 'beeldspraak' en wij meer de vergelijking in 'begrippen'. Zij hebben evengoed abstractie, maar zij hechten meer aan de concrete expressie, de congruentie van woorden en daden; en terwijl zij, zoals wij, door de schijn heen de werkelijkheid onderkennen, is bij ons toch het onderscheid tussen het objectieve en het subjectieve scherper. Zeker is bij hen en bij ons het doel van het leven gezien in het behoud van het bestaan en voortbestaan (hun *magati-èr*, ons 'heil') hetzelfde, maar de 'kosmische levensbeschouwing' van hen is bij ons belegd met een 'gods-dienstige visie'. Zij en wij hebben rationals, irrationalen en non-rationals, maar het verschil ligt in de meer spontane beleving bij hen en de reflexieve bewustwording bij ons. Dit heeft tot gevolg dat wij een efficiëntere zorg aan de dag leggen, terwijl zij spontaner kunnen leven met hun wel (*yamé-èr*) en hun wee (*nama-èr*) in hun precaire levensomstandigheden.

Bij een Yahray is het de Zon die aangeeft hoe te moeten leven en hoe het leven op de juiste wijze door te geven, maar het zich vanzelf vernieuwen blijkt aan de natuur toe te vallen en door de mens te moeten worden bevochten. Daartoe krijgt deze natuurmens het instrumentarium van de Zon zelf. Deze mens weet ook dat in die natuur bekende en geheime krachten betrokken zijn op zijn bestaan. Dat instrumentarium mag niet worden misbruikt binnen de eigen gelederen en de schimmenwereld speelt een verleidende rol om niet naar de gegeven richtlijnen te handelen. De Zon houdt het toezicht - de baby en de overledene (die juist handelde) worden de Zon aangeboden - maar de Zon straft niet zelf; de consequentie van het handelen roept de beloning of de straf op, zo nodig door de mens zelf toegepast op de praktijk.

Bij de uitvoering van de levensbehoudende taak blijken de Yahray de 'dualiteiten' cognitief als complementaire eenheden te beschouwen en conatief de daarbij behorende lichamelijke beleving in de eigen eenheid op te nemen, geholpen door een visueel geheugen en een sterke dadendrang. Dit betekent dat hun kennis uit waarneming en herinnering zowel de aspecten vertoont van analyse/conclusie en besluit, als de emotionele betekenis daarvan en dat hun inschatting van de gegevens vlot kan verlopen. Dit blijkt ook uit hun taalbeheersing (verbaal en non-verbaal). Wanneer zij feiten zakelijk weergeven, zijn zij concreet, analyserend en structureel en tevens in staat beschrijvend in beelden aan de voordracht ook de emotionele lading mee te geven. Dit leidt dan tot steunpunten die bewuste besluiten tot gevolg hebben. Het denken en spreken van de Yahray over ethische waarden, worden in het spreken essentieel beleefd en zijn zo steeds actueel. Dit geeft hen een simpele garantie op een basale veiligheid.

Deze mens - als vader en moeder - leert door woord en voorbeeld aan het kind wat het nodig heeft om tot ontplooiing te komen bij de zorg ten aanzien van de levensfasen. Het is deze primaire groep die functioneert als degene die belooft en straft. De Yahray kent uit ervaring de bedreiging die voortkomt uit bepaalde handelingen. Deze gevaren worden in de Raadgevingen aangewezen. Door de Raadgevingen toe te schrijven aan natuurkrachten, wordt aan eventuele rivaliteit tussen gezagsdragers ontkomen. Het groepsgeweten wordt op de Zon geprojecteerd (*Tapag-kindkan*).

De ene bron van de basale veiligheid - het gezin - brengt bij de Yahray mede dat er geen andere macht is waarvan men zich afhankelijk hoeft te stellen; alle contacten gebeuren op basis van gelijkwaardigheid. Bij hen ligt de beoordeling in eigen hand en deze onmiddellijke beloning of bestraffing is in overeenstemming met de onmiddellijke lustbevrediging die hen eigen is.

Bij ons westerlingen echter, staat ook boven de zon de overtuiging van een Godsbesef en deze God belooft en straft zèlf. Bovendien heeft deze God organisaties die Hem vertegenwoordigen: Staat en Kerk. Hier zijn er derhalve twee instanties die een bijdrage aan de basale veiligheid kunnen geven. De ene basis is het gezin, de tweede ligt bij de organisaties in ons juridisch bestel.

Bij de Yahray en bij ons berust kennis op verstand en gevoel, maar bij hen zijn deze bronnen een eenheid terwijl het bij ons twee facetten zijn die over het algemeen niet met elkaar zijn verbonden. Bij ons kan men verstandelijk aan de ene en emotioneel aan de andere verbonden zijn. Dit houdt in dat men over ethische waarden kan denken, maar deze niet kan beleven; men zegt het een en doet het ander. De beloning en de straf komen bij ons van buiten, bij de Yahray van de al of niet juiste beleving zèlf. Bij de Yahray is ook ieder verantwoordelijk voor de ander, bij ons is men alleen verantwoordelijk voor zichzelf.

Bij ons is er bovendien de verdringing van de 'passie' - bij christenen nog versterkt door hun belijdenis van de erfzonde, die de kwade neigingen extra bedreigend maakt -. Ook heeft de Grieks-Latijnse invloed de aandacht voor het onbewuste en het collectieve verwaarloosd, en heeft daarna het positivisme de rede tot bron van objectieve kennis gemaakt en heeft de verinnerlijking onze kennis van het niet experimenteel bewijsbare tot projectie verklaard. Het verwijzende van het 'numineuze' van de werkelijkheid zelf, is verloren gegaan. Daarbij komt nog dat de emancipatie van het individuele bewustzijn, de persoon tot zichzelf heeft beperkt.²²

Of anders gezegd: bij een Yahray kan het gebruik van de middelen in strijd zijn met het

algemene doel. Dit geeft dan aanleiding tot interne spanningen, omdat op die wijze niet volgens de Raadgevingen geleefd kan worden, met het gevolg dat er bij het slotfeest geen erkenning volgt als 'oude Zon' en men bij het overlijden niet aan de Zon getoond, maar simpelweg begraven wordt. Het afwijken van de richtlijnen valt derhalve onder de eigen verantwoordelijkheid. Bij de Westerse mens echter is er een buiten zichzelf staande afhankelijkheid tot ontwikkeling gekomen (Staat en Kerk), waardoor het gedrag ook buiten de eigen verantwoordelijkheid komt te vallen.

Bovendien hebben wij gezien dat de Yahray een duidelijk op de gebeurtenissen meereagerend lichaam bezit, waardoor hij een informatie krijgt die het verbale aanvult, terwijl de Westerse mens dit persoonlijk reageren tot een projectie heeft verklaard en alleen de op hem afkomende wereld als bron van objectieve kennis erkent, een kennis die hij structureert in hem bekende begrippen. Dat de wereld meer uitstraalt dan gemeten kan worden, en dat de persoonlijke ervaring daarvan ook een 'gegeven' veronderstelt, wordt dan niet meer gezien.

De Yahray mogen zeggen: *Mono koame*, 'Wij denken en voelen ook', maar wij zeggen: 'Jazeker, maar anders.' De synthese van beide vormen van mens zijn vraagt het verstaan van een taal die analyserend, deducerend en concluderend tot een besluit komt en een taal die via intuïtie en invoeling tot daden komt die een steunpunt tot handelen geven, om zo de basale veiligheid in dienst van het heil te garanderen.²³

In de ontmoeting liggen hier de moeilijkheden. Bij henzelf vroeger konden de Yahray leven vanuit een door de herinnering opgeroepen vast model uit het verleden (de voorouders), waarvan zij het blijvende en het tijdelijke wisten te onderkennen. Nu staan zij bij ons voor een model dat blijkbaar voortdurend in beweging is en op de toekomst gericht, waarin zij het blijvende en het incidentele niet kunnen onderscheiden.

Bij hen was hun persoonlijkheid een eenheid van de complementaire dualiteit (het ik en niet-ik, het innerlijke en uiterlijke, het bekende en onbekende, het stoffelijke en het geestelijke, het cognitieve en het conatieve) en bij ons ervaren zij de duidelijke scheiding van deze aspecten van het leven. Het 'erbij horen' - de symbiose - was voor hen een vanzelfsprekend gegeven, maar moet bij ons door eigen activiteit worden verworven. Van huis uit wisten zij wel dat 'erbij blijven' de eigen prestatie vereiste (*courage to be*) in de hen bekende omstandigheden (als 'daadmensen'), maar bij ons voelen zij zich daartoe onbekwaam in de aanwezige mogelijkheden. Zij willen wel, maar zij weten niet hoe.

Van zichzelf kennen zij de gemeenschap vanuit hun mede-bepalend traditioneel lidmaatschap, maar bij ons wordt van hen de eigen persoonlijke invulling geëist, liefst origineel, in 'contracten' die moeten worden aangegaan en deze vorm van gemeenschap is verwarrend complex.

Was bij hen dit lidmaatschap lijfelijk geregeld naar geslacht en leeftijd in de daaraan aangepaste werkverdeling, bij ons worden evenzo geslacht en leeftijd erkend, maar de werkverdeling blijkt een heel andere. Waren zij thuis zich wel van hun beperktheid bewust maar konden zij spontaan handelen naar hun kunnen, bij ons zien zij medemensen die hun spanningen verdringen, in hun overtuiging dat hun passies gevaarlijk zijn en dat de zelfbeheersing de voorwaarde is om de rede te laten beslissen. De snelle lustbevrediging is bij ons eerst te overwegen.

Was de verbondenheid of de vijandschap bij hen primair wederzijds (*ero/amör*), bij ons kan meer worden gevraagd de ander om de ander zelf te benaderen.

Bij hen en bij ons gaat het om het geluk in een harmonisch bestaan. Zij hebben daartoe duidelijke Raadgevingen, maar bij ons laat de voorlichting via de massamedia de beslissing aan het individu zelf over. Bij alles wordt enkel het pro en het contra voorgelegd. Bovendien wordt bij ons 'flexibiliteit' hoog gewaardeerd.

Door wetenschap en techniek zijn wij 'onzeker' geworden, zelfs ten aanzien van de normen en waarden in ons eigen milieu. Wij beseffen meer dat onze kennis fragmentarisch blijkt te zijn en ons doen en laten pluriform. Het complementaire, het elkander aanvullende *contraire* - de dualiteiten - van hen, zijn bij ons contradictorisch geformuleerd. Hun harmonie in de 'Gemeinschaft' werd bij ons de eenheid in 'Gesellschaft'. Vanzelfsprekend kennen wij ook het cyclische proces van alle leven, maar bij ons is de aanvaarding daarvan het probleem van ieders eigen leven. Het egalitaire, maar tegelijk hiërarchische denken vinden wij ook bij ons wel, maar het functioneren daarvan berust bij hen meer op betoonde bekwaamheid en bij ons meer op verworven 'status'. Bij hen is er minder 'rollenspel' dan bij ons in Kerk en Staat.

Het spreekt vanzelf dat bij de overkomst van de allochtonen de taal de eerste moeilijkheid vormt (verbaal, non-verbaal). Zij bemerken dat hun expressie werd geuit vanuit een intuïtief aanvoelen van wat relevant was voor denken en doen. Maar zij ervaren dat bij ons dit denken en voelen is gebonden aan begrippen en dat het verstaan daarvan veronderstelt de veelheid van de woordbetekenissen te begrijpen.

Zo komen zij te staan voor de problemen en waarden die bij ons 'in het geding' zijn: het gezin (hetero- en homopartnership), de beschikking over leven (abortus, euthanasie), de seksualiteit (veilig vrijen, echtscheiding), de verdeling van de rijkdom (economie en milieu) in concurrentie of solidariteit (maxima-minima). Zij zien de efficiëntie van wetenschap en techniek, maar staan met hun onkunde tegenover onze kunde. Hun oervertrouwen in hun mens zijn blijkt moeilijk te handhaven om tot een stellige verwachting te komen ten aanzien van een nieuw leven in de nieuwe situatie. Hun *magati-ër*, hun *yamé-ër*, zijn hen onzeker geworden.

Het gaat er hier niet om te zeggen, dat de westerling beter 'mens' is dan de natuurmens, maar om typerende karaktertrekken van de beleving van het mens zijn te laten zien, met de mogelijkheid allebei van elkanders eigen bijzonderheid te kunnen leren, om zó ieders 'mens zijn' te perfectioneren. Niet meer òf - òf, maar èn - èn, een *conjunctio oppositorum* tot beleving van een mens zijn 'in the conditions in which man is conditioned.'

Dit alles is te bedenken als wij thans in eigen huis of eigen straat volmaakt 'vreemden' ontmoeten, een ontmoeting van twee mensen uit een verschillende wereld.

Noten

Inleiding

1. Boelaars MSC, dr. J., *Papoea's aan de Mappi*. Utrecht-Antwerpen, 1957, p. 156.
(Verder geciteerd als: *Papoea's aan de Mappi*.)
2. *Het leven van Yabaimu*. Archief MSC, Tilburg.
3. *Het leven van Yaëndé*. Archief MSC, Tilburg.
4. *Het verhaal van Yaro*. Archief MSC, Tilburg.
5. Yapomené en Ndaman, 'Gezangen', in: *Raadgevingen*. Archief MSC, Tilburg.
6. Boelaars MSC, dr. J., *Headhunters about themselves*. The Hague, 1981.
(Verder geciteerd als: *Headhunters*.)
7. Boelaars MSC, dr. J., *Met Papoea's samen op weg*, deel II, De Baanbrekers, Kampen, 1995 en deel III, De Begeleiders. Kampen, 1997.
8. Boelaars MSC, dr. J., *Vechten of sterven*, 1968. Niet gepubliceerd. Archief MSC, Tilburg.
(Verder geciteerd als: *Vechten of sterven*.)
9. Boelaars MSC, dr. J., *Tot Mensen Gezonden*. Uitgave van De Week van de Nederlandse Missionaris. Oegstgeest, Pinksteren 1986.
10. Bij de inheemse woorden is de thans geldende Indonesische spelling gebruikt. De Nederlandse o wordt een u (Digul), de j wordt een y (Yabaimu), de tj wordt een c (calon), de Nederlandse dj is een j (Jaya).

Deel I De Oude Tijd

Hoofdstuk I Hoe hun milieu ontstond

1. *Headhunters*, p. 198.
2. Drabbe MSC, P., *Woordenlijst: Mato*. Archief MSC, Tilburg.
3. *Headhunters*, p. 199.
4. Bij de Yahray bewaart de vrouw de eretekenen van haar man in het vrouwenverblijf.
5. Drabbe MSC, P., *Woordenlijst: 'rara'* = geneesmiddel, vergif, toverij door handelingen. Archief MSC, Tilburg. Men slaat er de patiënt mee om het bloed te doen stromen.
6. De omgevouwen schaamschort komt voor bij de Asmat stam aan de Eilandenrivier. Bij de Yahray laat de vrouw het schaamrokje recht afhangen.
7. *Headhunters*, p. 201.
8. *Headhunters*, p. 201.
9. *Headhunters*, p. 201.
10. Deze houtsoorten zijn het materiaal voor de wapens en de boog.
11. *Headhunters*, p. 203.
12. *Headhunters*, p. 203.

Hoofdstuk II Hoe zij er kwamen

1. *Headhunters*, p. 220
2. De bijlen van *yat-*, *bagaraèp-* en *uy-gesteente*.
3. De stenen bijl was het voornaamste onderdeel van een bruidsprijs. De stenen bijl heet in de Yahray taal 'uy', naar het *uy-gesteente* dat het beste is.

Hoofdstuk III Hemel en aarde

1. Drabbe MSC, P., *Woordenlijst: 'mind'* = ster. Archief MSC, Tilburg.
2. Drabbe MSC, P., *Woordenlijst: 'goit'* = vallende ster/staartster. Archief MSC, Tilburg.
3. Een bijnaam van de Maan luidt: *ramu-ain* = been-zonder.
4. *Kamo bébokotum*: donkere maan
kamo nogoké: nieuwe maan
kamo éarkékédé: nieuwe maan
kamo kéobenarin: het eerste kwartier
kamo moké arepagatogomb: volle maan (letterlijk: maan, de ziel is overgroot).
5. *Vechten of sterven*, p. 331.
6. *Headhunters*, p. 203.
7. Drabbe MSC, P., *Woordenlijst: 'yogoy'* = roofvogelsoort. Archief MSC, Tilburg.
8. De Maan heeft donkere dagen, schijnbaar sterft hij, een proces dat vergelijkbaar is met de menstruatie van de vrouw, die zich dan ook tijdelijk moet terugtrekken in haar huis.
9. *Headhunters*, p. 211.
10. *Headhunters*, p. 211.
11. *Headhunters*, p. 211.
12. *Headhunters*, p. 213.
13. *Headhunters*, p. 237.
14. De tekst in de Yahray taal met de vertaling in het Engels in: *Headhunters*, p. 292. Nederlandse vertaling in: *Vechten of sterven*, p. 342.
15. Bakuí wordt genoemd als de stichter van het dorp Képi.

Hoofdstuk IV Man en vrouw ontdekken elkaar

1. De oudsten waren: Moté, Tagagaé en Ngaèn. *Headhunters*, p. 229.
2. Deze vrouwen hadden omgang gehad met hun mannen, die varkens waren.
3. De broer bleef achter en treedt pas op het einde op om de varkens te verjagen.
4. De varkens vochten blijkbaar onder elkaar.
5. cf. hoofdstuk III.
6. *Headhunters*, p. 227.

Intermezzo I Het milieu voor de mens

1. Boelaars MSC, dr. J., *The Linguistic Position of South West New Guinea*, Leiden, 1950.
2. Riesenfeld, A., *The Megalithic Culture*. Leiden, 1950.

3. Tarong, C., *Gereja Mandiri Harapan dan Kecemasan*. Skripsi STTK, Abepura. Hij ziet in dit te beperkte milieu de reden voor het hardnekkig conservatisme van de Yahray, in tegenstelling tot de progressieve openheid van zijn eigen stam, de Muyu, waar de vrouw tegen betaling van elders kan worden verkregen.
4. cf. Gayndaogon, de zoon van Aw, zie: hoofdstuk III.
5. Prof.dr. Th.P. van Baaren en dr. L. Leertouwer schrijven in hun boek *Doolhof der goden*, in het hoofdstuk 'Symbolen en mythen', dat de mens in zijn religie de taal hanteert en: 'De meest specifieke taalvorm van de religie is de mythe.' [. . .] 'Wij kunnen woorden en dingen (of afbeeldingen van dingen) letterlijk gebruiken als beeld, als teken en als symbool.' [. . .] Dit wordt gespecificeerd: 'Een beeld pretendeert niet de gehele werkelijkheid van iets adequaat vast te leggen, maar een bepaald facet daarvan met nadruk naar voren te brengen.' Verder wordt Windelband nog aangehaald (p. 210), waar deze zegt dat: '. . . mythisch, d.w.z. beeldend voorstellen in geen enkele godsdienst kan ontbreken.'

Hoofdstuk V Gemeenschap en Individu I

1. cf. Drabbe MSC, P., *Woordenlijst: 'témé-mogon; tapag-kamo; ata-rira; mogon-gamagaw; kam-agapu; gobu-yaniti; yangk-yanggo; bai-payo; neper-togomi; watog/moké; rumba/moka'*. Archief MSC, Tilburg.
2. *Headhunters*, lijst van de dorpen: p. 288; samenstelling te Képi: p. 14.
3. Ayré werd bij zijn komst te Képi vanuit het bivak bekeken. cf. Hoofdstuk II.
4. Tijdens het onderzoek werden per dorp met de ouderen de nabijgelegen riviertjes afgevaren en in hun dorp werd een kaart van tien bij tien meter getekend op de grond en werd de groepsleiders verzocht bij hun gronden te gaan staan. Zo kwam een kaart in kleuren gereed. Archief MSC, Tilburg.
5. Stamboom: *wir-dé* = mensen-boom.
6. Van Tambim, de *akiag* van Képi, wordt gezegd 'het te kunnen verbieden', cf. hoofdstuk XIII.
7. Kabagaimu, F., *Pandangan orang Yahray*. Skripsi, Abepura, 1979, p.13. Archief MSC, Tilburg.
8. cf. De voorbereiding op de sneltocht, hoofdstuk XVI.
9. *Akiag*, ook *tibu* genoemd, heeft *akiag-wir/akiag-tay* en *tibu-wir/tibu-tay*.
Yerobera heeft *yerobera-wir/yerobera-tay*.
Pogoy heeft alleen *pogoy-wir*, geen *-tay*.
10. *Headhunters*, p. 286.
11. cf. Hoofdstuk XIX.
12. *Headhunters*, p. 258.
13. Een opvallend verschil met de Awyu stam, de oorspronkelijke bewoners en nu de naaste burenen.
14. *Papoea's aan de Mappi*, p. 16.
15. *Papoea's aan de Mappi*, p. 18.
16. *Vechten of sterven*, p. 173.
17. *Headhunters*, p. 257.
18. *Vechten of sterven*, p. 178.
19. De woorden '*oara-banggé*' zingen de kinderen bij hun spel van mensen met schimmen, cf. Hoofdstuk IX.
20. *Headhunters*, p. 219.
21. Yapomené, Gezangen 4-7-8, in bundel *Raadgevingen*. Archief MSC, Tilburg.
22. De 'ware boog' betekent: de 'goede jager'.
23. Deze uitleg (± 1955) is van de heer J. Kunst, musicoloog, verbonden aan het Instituut voor de Tropen, als zijn uitleg van een aantal zangen, vastgelegd op de band. *Papoea's aan de Mappi*, p. 253.

Hoofdstuk VI Gemeenschap en Individu II

1. *Headhunters*, p. 257.
2. Een 'bogonomodön' is een dode, neergevallen woudreus.
3. *Headhunters*, p. 249.
4. *Vechten of sterven*, p. 395.
5. *Headhunters*, p. 255.
6. *Headhunters*, p. 239.
7. *Headhunters*, p. 240.
8. De Togoya komen ter sprake in hoofdstuk XV.
9. Drabbe MSC, P. *Woordenlijst: 'yamaé-mogon' = dodenverblijf*. Archief MSC, Tilburg.
10. cf. Hoofdstuk VIII: De bedreiging van de kant van de schimmen, met name van de vrouw.
11. *Headhunters*, p. 248.
12. *Headhunters*, p. 249.
13. *Headhunters*, p. 247.
14. cf. *Het leven van Yaëndé*, p. 13. Archief MSC, Tilburg.
15. *Vechten of sterven*, p. 396.

Hoofdstuk VII Het recente verleden

1. *Het leven van Yaëndé*, pp. 2-4. Archief MSC, Tilburg.
2. Tamugoy was een man van Emeté, die in Képi was gehuwd.
3. Dit verhaal vernamen wij van Yaro, een andere aanvoerder van Képi. Wij geven het hier in het kort weer, omdat het èn voor de figuur van Gobönambu èn voor de positie van de vrouwen tekenend is.
4. Een aangepunte stok die uitloopt in een breed onderstuk, waarmee de sagobast van de boom wordt gelicht.
5. *Het leven van Yaëndé*, p. 6. Archief MSC, Tilburg.
6. *Het leven van Yaëndé*, p. 6. Archief MSC, Tilburg.
7. *Het leven van Yaëndé*, pp. 6-7. Archief MSC, Tilburg.
8. *Het leven van Yaëndé*, p. 7. Archief MSC, Tilburg.
9. *Het leven van Yaëndé*, p. 11. Archief MSC, Tilburg.
10. Métar was de leider van de Araoèmu, Gamborö van de Igitu te Képi.
11. *Het leven van Yaëndé*, pp. 7-11. Archief MSC, Tilburg.
12. In die tijd wisten de dorpen van elkaar niet wie waar het bivak bezat. Gobönambu verraadde dat van Gaidag, maar vergat te melden dat hij daar zelf ook een bivak had.
13. Waké werd later Muin genoemd.
14. *Het leven van Yaëndé*, pp. 55-60. Archief MSC, Tilburg.

Intermezzo II Gemeenschap en Individu

1. cf. hoofdstuk I.
2. cf. hoofdstuk V en VI.
3. cf. hoofdstuk I.
4. Men spreekt van een 'visueel geheugen', dat het beeld bij de opname langer vasthoudt en de details nauwkeuriger kan weergeven, ter onderscheiding van de 'herinnering', het enkel oproepen van

beelden uit een voorbije tijd. Dit 'visueel geheugen' zou sterker voorkomen bij schriftloze volken. cf.:

- Haber, R.N., and R.B. Haber, 'Eidetic Imagery', in: *Perceptual and Motor Skills*, Southern Universities Press, 19, 1964, pp. 131-138.
- Haber, R.N., 'Eidetic Images'.
- Gray, C.R., and K. Gummerman, 'The Enigmatic Eidetic Image', in: *Psychological Bulletin*, vol. 82, nr. 3, 1975, pp. 383-407.
- Giray, E.F., a.o., 'The Enigmatic Eidetic Image: a reply to Gray and Gummerman', in: *Perceptual and Motor Skills*, 44, 1977, pp. 191-194.
- Doob, L., 'Exploring Eidetic Imagery among the Kamba of Central Kenya', in: *The Journal of Social Psychology*, 67, 1965, pp. 3-22. 'Eidetic images may enable people to recall the past not more accurately but more vividly and confidently.'
- Doob, L., 'Eidetic Images Among the Ibo', in: *Ethnology*, pp. 357- 363. 'The images are present among all or most children, perhaps at an early age, but they tend to disappear in literate societies where emphasis is placed upon verbal memory.'
- Siipola, E.M., and S.D. Hayden, 'Exploring Eidetic Imagery among the Retarded', in: *Perceptual and Motor Skills*, 21, Southern Universities Press 1965, pp. 275-286.

Hoofdstuk VIII De Baby

1. *Raadgevingen*. Archief MSC, Tilburg.
2. De pijp bestaat uit een dikkere bamboebuis, gevuld met sagovezels en daarin steekt een buisje, waarin de tabak wordt gerookt. Niet duidelijk is waarom wel de vezels en niet de tabak zelf mogen worden gerookt.
3. Men geloofde dat menstruatiebloed de vissen verjaagde. De vrouw mag niet gaan vissen en de man moet zich onthouden om haar er niet toe te brengen het verbod te overtreden.
4. Allen weten het. Het kind kan niet meer worden weggemaakt, de vrouw zou ter verantwoording worden aangesproken.
5. Yabaimu, gevraagd hoe men dit wist, antwoordde: 'De mensen hebben zoveel vrouwen geslacht die zwanger waren, dat zij wel weten hoe de ontwikkeling van het kind in de moederschoot verloopt.'
6. Drabbe MSC, P., *Woordenlijst: 'akumör'* = onthouding van vlees en vis. Archief MSC, Tilburg. De namen in de Yahray taal: cf. *Raadgevingen*, p. 8. Archief MSC, Tilburg.
7. Gegevens van Yabaimu bij verschillende informanten.
8. Drabbe MSC, P., *Woordenlijst: 'rumb'* = huid; 'watog' = lichaam. Archief MSC, Tilburg.
9. Drabbe MSC, P., *Woordenlijst: 'bana'* = geest, die het kind verwekt; 'moké' = ziel, levensgeest, dezelfde als bana? De term moké is mannelijk, moku is vrouwelijk, moka is zakelijk. Archief MSC, Tilburg.
10. Drabbe MSC, P., *Woordenlijst: 'togoya'* = boze geest. Archief MSC, Tilburg.
11. Yabaimu: tagwèk/tagwok = mensen die op dezelfde dag geboren zijn; hierboven: gestorven zijn.
12. Yabaimu: yamaé-mogon = verblijfplaats van de overledenen.
13. *Papoea's aan de Mappi*, p. 53.
14. Er staat: *mono-ain-amön*, wat vrij vertaald kan worden met: domoren.
15. *Raadgevingen*. Archief MSC, Tilburg.
16. *Het leven van Yaëndé*. Archief MSC, Tilburg.
17. *Raadgevingen*. Archief MSC, Tilburg.
18. De *mandogoy* is een vissoort die stokstijf stil kan hangen in het water tussen de wortels van de bomen. De genoemde vrouwen zijn de vrouwen die bij elke dode als de 'huilebalken' optreden.

19. *Papoea's aan de Mappi*, p. 56.
20. De onthouding moet worden beoefend, maar als blijkt dat een kind sterft na gebruik van de ene, draai het dan eens om. Het behoud van het kind is het belangrijkste. Men zei: 'Wij hebben het eerst uit-geprobeerd.' 21. *Headhunters*, p. 243.
22. *Papoea's aan de Mappi*, pp. 51-52.

Hoofdstuk IX De kleine kinderen

1. Kabagaimu, F. *Pandangan orang Yahray*. Skripsi, Abepura, 1979, p. 13. Archief MSC, Tilburg.
2. *Het verhaal van Yaro*. Archief MSC, Tilburg.
3. *Het leven van Yabaimu*, p. 6. Archief MSC, Tilburg.
4. Deze heuvel ligt aan de rivier de Ribu, waar bewoners van Emeté gronden bezaten.
5. Nada was de moeder van Tambim, de vader van het kind; Mamin was de eerste vrouw van deze Tambim; de moeder van Yakobus heette Panöm en was de tweede vrouw van Tambim.
6. De tijdsbepaling wordt ontleend aan de oorlogsvoering, hier ± 1934.
7. De dood van deze mensen moet rond 1918 hebben plaatsgehad toen de Spaanse griep ook de Yahray kan hebben bereikt.
8. *Het leven van Yaëndé*, p. 13. Archief MSC, Tilburg.
9. *Papoea's aan de Mappi*, p. 58.
10. *Het leven van Yabaimu*, pp. 7-8. Archief MSC, Tilburg.
11. Te Képi bestaat bij de vier hoofdgroepen een tweedeling, namelijk de Marapèmu en de Kamañraimu tegenover de Araoèmu en de Igimu.
12. Képi bezit zowel ten zuiden als ten noorden van het huidige dorp voedsel-arealen, waarvan de bewoners afwisselend gebruik maken.
13. Aan de Digul, in de streek waar de Awyu stam was gevestigd.
14. *Het leven van Yaëndé*, pp. 19-20. Archief MSC, Tilburg.
15. *Papoea's aan de Mappi*, pp. 59-60.
16. *Het leven van Yabaimu*, p. 29. Archief MSC, Tilburg.
17. *Het leven van Yabaimu*, pp. 20-21. Archief MSC, Tilburg.
18. *Het leven van Yabaimu*, pp. 8-10. Archief MSC, Tilburg.
19. Dit óver hen heen werpen is bedoeld als welkomstgreet.
20. Mededeling van Yabaimu van Képi en van Yacobus van Wairu.
21. *Papoea's aan de Mappi*, pp. 62-63.
22. *Het leven van Yaëndé*, p. 22. Archief MSC, Tilburg.

Hoofdstuk X De opgroeiende jeugd

1. *Het leven van Yaëndé*, p. 23. Archief MSC, Tilburg.
2. *Het leven van Yabaimu*, p. 18. Archief MSC, Tilburg.
3. *Het leven van Yaëndé*, pp. 23-24. Archief MSC, Tilburg.
4. De initiatie wordt besproken in hoofdstuk XIX.
5. De grote schelp: uit een grote tritonschelp gesneden in de vorm van twee krullen die voor hen de slag-tanden van een varken voorstellen of mogelijk de maansikkels.
6. *Papoea's aan de Mappi*, p. 66.
7. *Het leven van Yaëndé*, pp. 33-35. Archief MSC, Tilburg.

8. *Het leven van Yaëndé*, pp. 35-37. Archief MSC, Tilburg.
9. Anus vader: *mo-è*, anus zoon: *mo-mag*. P. Drabbe MSC zegt in zijn *Woordenlijst*: '*abur-é/abur-mag*'. Deze termen verwijzen naar de man van een vrouw die een kind zoogt.
10. *Het leven van Yaëndé*, pp. 68-69. Archief MSC, Tilburg.
11. *Het leven van Yaëndé*, p. 18. Archief MSC, Tilburg.
12. *Het leven van Yaëndé*, p. 18. Archief MSC, Tilburg.
13. *Het leven van Yaëndé*, p. 21. Archief MSC, Tilburg.
14. *Magow rogoi*, een band van vezelstof.
15. cf. Hoofdstuk XVIII.
16. *Raadgevingen*, pp. 19-21. Archief MSC, Tilburg.
17. Zelfs met de vrouw van een broer moet men al oppassen.

Intermezzo III De opvoeding

1. In 1960/61 is van alle kampongs een bevolkingspiramide opgesteld en hierin was alleen in 1920 een duidelijke bevolkingsafname te zien, zowel bij de mannen als bij de vrouwen in de leeftijdsgroepen van 45 tot 55 jaar. Bij navraag bleek dat deze toename van de mortaliteit samenhangt met het feit dat er in die tijd Spaanse griep heerste, die zeer veel slachtoffers heeft geëist. Na dit jaar toonden de piramiden over alle dorpen eenzelfde regelmatige groei. Hieruit kan de conclusie worden getrokken dat het aantal sterfgevallen ten gevolge van moord- en snelpartijen het normale beeld van de mortaliteit niet zodanig heeft beïnvloed dat zich dat in de bevolkingspiramide uitkristalliseerde. Dit geeft een aanwijzing dat het aantal slachtoffers ten gevolge van vecht- of snelpartijen niet zodanig groot was dat dit zich hierin manifesteerde.

Hoofdstuk XI Het huwelijk

1. Van een vrouw van Képi, lid van een groep die ook, evenals die van Yaëndé zelf, van Emeté overgekomen was naar Képi.
2. *Raadgevingen*, pp. 21-23. Archief MSC, Tilburg.
3. *Papoea's aan de Mappi*, p. 67.
4. *Raadgevingen*, pp. 24-25. Archief MSC, Tilburg.
5. *Papoea's aan de Mappi*, p. 68.
6. *Het leven van Yaëndé*, p. 21. Archief MSC, Tilburg.
7. *Het leven van Yaëndé*, p. 20. Archief MSC, Tilburg.
8. *Het leven van Yaëndé*, p. 20. Archief MSC, Tilburg.
9. *Papoea's aan de Mappi*, p. 82.
10. *Raadgevingen*, pp. 25-26. Archief MSC, Tilburg.
11. *Het leven van Yaëndé*, p. 13. Archief MSC, Tilburg.

Hoofdstuk XII De volwassenen in eigen dorp I

1. Volgens een onderzoek in de Bapay (1953, toen nog het meest achtergebleven gebied) in het dorp Ima bij vijftien gezinnen.
2. Drabbe MSC, P., *Woordenlijst*: '*atamòn*' = stiekem, in het verborgene. Archief MSC, Tilburg.

3. cf. Hoofdstuk II.
4. cf. Hoofdstuk VII.
5. *Headhunters*, p. 233.
6. *Headhunters*, p.235.
7. cf. Hoofdstuk III.
8. *Headhunters*, p. 237.
9. *Headhunters*, p. 224.
10. cf. Hoofdstuk II.
11. *Headhunters*, p. 224.
12. Dit zijn: Moté, Tapagay en Ngaèn.
13. *Headhunters*, p. 231.
14. Yapomené - Magaomi, *Erotische gezangen, bij Raadgevingen*, pp.52- 54. Archief MSC, Tilburg.

Hoofdstuk XIII De volwassenen in eigen dorp II

1. *Het leven van Yaèndé*, pp. 54-55. Archief MSC, Tilburg.
2. De taal heeft voor incest het woord *kéogobom* en voor het schaken van een vrouw de term *kéogonduk*.
3. *Papoea's aan de Mappi*, p. 87.
4. *Papoea's aan de Mappi*, p. 108.
5. Het Indonesische woord 'suangi'.
6. Drabbe MSC, P., *Woordenlijst: 'moke' = ziel, levensgeest, zelfde als 'bana'?* Archief MSC, Tilburg.
7. Drabbe MSC, P., *Woordenlijst: 'idöm' = geest van afgestorvene*. Archief MSC, Tilburg.
8. Drabbe MSC, P., *Woordenlijst: 'togoya' = boze geest*. Archief MSC, Tilburg.
9. *Papoea's aan de Mappi*, pp. 89-90.
10. Drabbe MSC, P., *Woordenlijst: 'anini' = onthouding van vis en vlees wegens rouw*. Archief MSC, Tilburg.
11. *Papoea's aan de Mappi*, pp. 90-91.
12. *Papoea's aan de Mappi*, pp. 91-92.
13. *Papoea's aan de Mappi*, p. 90.
14. cf. Hoofdstuk XVIII.
15. *Het leven van Yaèndé*, pp. 14-15. Archief MSC, Tilburg.
16. Ndaman, *Rouwzangen*. in: *Raadgevingen*, pp. 54-63. Archief MSC, Tilburg.
17. Drabbe MSC, P., *Woordenlijst: 'nipu' = berispen*. Archief MSC, Tilburg.
18. De feestrokken werden rijkelijk versierd met tressen van vezels, de armen met bloemen en de hoofden met paradijsvogels.

Hoofdstuk XIV De volwassenen en de andere dorpen III

1. cf. Hoofdstuk XIX.
2. *Papoea's aan de Mappi*, pp. 86-87.
3. *Het leven van Yaèndé*, pp. 41-47. Archief MSC, Tilburg.
4. *Het leven van Yaèndé*, pp. 47-51. Archief MSC, Tilburg.
5. *Het leven van Yaèndé*, pp. 51-52. Archief MSC, Tilburg.
6. Op de vraag of Békébai deze oproep ook hoorde, antwoordde Yabaimu: 'Dat kan niemand wat schelen.' Men wil zeggen: de wraak is genomen, je kunt tevreden zijn.

7. *Het leven van Yaëndé*, pp. 52-54. Archief MSC, Tilburg.
8. *Het leven van Yabaimu*, pp. 10-11. Archief MSC, Tilburg.
9. cf. Hoofdstuk I.
10. cf. Hoofdstuk XIX.

Hoofdstuk XV Snellen om te snellen

1. Aan de reeds genoemde bronnen kunnen hier de volgende worden toegevoegd, alle aanwezig in het Archief MSC, Tilburg:
 - De *Mededelingen* van de eerste onderwijzers (P. Kadmaerubun, H. Kelanit, B. Rumlus en S. Effroan), opgeschreven op verzoek van de eerste pastoor, C. Meuwese MSC (vanaf 1937).
 - Het *Rapport* van de bestuursambtenaar A.F. Maturbongs (vanaf 1947).
 - Het *Verhaal van Yaro* (1968).
 - De *Snelzangen (Tok-eb)*, toegevoegd aan de al eerder vermelde *Raadgevingen*.
2. Verschueren MSC, J. (te Képi: 1949-1953), Enkele losse nota's over de Yahray-adat, in: *Headhunters*, p. 136.
3. *Headhunters*, p. 136.
4. De groepen uit de Boven-Oba blijken gemengd met Awyuërs aan de Asuwé. Zij gebruikten kruiden, de Yahray niet.
5. Dit gebruik is bij de Awyu bekend, niet bij de Yahray.
6. Kogo was van oudsher een vijand van Képi. De Miwamön vreesde dat de Oba op het slagveld na Togompatu hen zelf zou aanvallen.
7. *Vechten of sterven*, p. 241.
8. De overval op Yamuy, volgens mededelingen van de eerste onderwijzers in het Nambéomöng gebied. *Vechten of sterven*, pp. 228- 231.
9. Volgens C. Makawak, een man uit Monana die dit alles van nabij had meegemaakt, was het doel van de vuurtjes te voorkomen dat de zielen van de aanstaande slachtoffers zouden vluchten.

Hoofdstuk XVI De voorbereiding van een sneltocht

1. cf. Hoofdstuk III.
2. cf. Hoofdstuk XI.
3. Verschueren MSC, J., in: *Vechten of sterven*, p. 249.
4. cf. Hoofdstuk XV.
5. *Vechten of sterven*, p. 247.
6. cf. Hoofdstuk XV.
7. cf. Hoofdstuk XIV.
8. cf. Hoofdstuk II.
9. *Het verhaal van Yaro*, pp.1-2. Archief MSC, Tilburg.
10. *Vechten of sterven*, p. 261.
11. *Het verhaal van Yaro*, p. 3. Archief MSC, Tilburg.
12. *Vechten of sterven*, pp. 262-263.

Hoofdstuk XVII De sneltocht

1. Yapomené, *Snelzangen*, in bundel *Raadgevingen*. Archief MSC, Tilburg.
2. Yapomené gebruikt hier het Indonesische woord om 'grootvader' aan te duiden.
3. *Het verhaal van Yaro*, p. 3. Archief MSC, Tilburg.
4. *Vechten of sterven*, p. 271.
5. *Vechten of sterven*, p. 272.
6. *Vechten of sterven*, p. 272.
7. Als een vrouw: het mannelijk subject heeft in het werkwoord de vorm van een vrouwelijke agens.
8. *Vechten of sterven*, pp. 277-278.

Hoofdstuk XVIII De vieringen in het eigen dorp

1. *Het verhaal van Yaro*, p. 5. Archief MSC, Tilburg.
2. *Gogo*: opstapeling van afval (klapperbast, veren van jachtbuit), geplaatst bij de bezittingen van een overledene als bewakers tijdens de vastentijd.
3. *Ndat*: stellage voor het lijk in de prauw.
4. *Het verhaal van Yaro*, p. 16. Archief MSC, Tilburg.
5. *Het verhaal van Yaro*, p. 14. Archief MSC, Tilburg.
6. *Vechten of sterven*, pp. 281-282.
7. cf. Hoofdstuk X.
8. *Vechten of sterven*, p. 283.
9. *Vechten of sterven*, pp. 283-284.
10. Zo'n kreet heet 'mangger', dit is letterlijk 'tand'. De aansporing tot deze kreet luidt daarom: 'mangger-amön', dit is 'met de tanden', waarop een luid 'wah' opklinkt.
11. Jonge vrouwen bezitten een huiver voor de gesnelde kop, de oudere vrouwen kennen die niet meer.

Hoofdstuk XIX De viering van de dorpen samen

1. *Vechten of sterven*, p. 288.
2. *Het verhaal van Yaro*, p. 11. Archief MSC, Tilburg.
3. De eretekenen maken het proces door van de zon: het ondergaan = het worden opgeborgen met de zwarte veren in het dak van het mannenhuis, en vervolgens het opgaan = de witte verendracht.
4. Op het open stuk grond tussen deze mannenhuizen wordt het feest van de haarafsnijding (*Taker-Yamé*) gevierd.
5. *Het verhaal van Yaro*, p. 11. Archief MSC, Tilburg.
6. Deze woorden zijn de zangnamen voor de as van de vuurplaat. Bedoeld kan zijn, zoals uit de as het vuur kan opvlammen (uit een ondergang een opgang ontstaat), zo wordt hier de inwijding van de kinderen aangekondigd. Erna mag er niet worden gesproken, zij staan stil als bomen, allen kijken omhoog naar vogels of vlinders, of omlaag naar slangen.
7. *Het leven van Yaëndé*, p. 26. Archief MSC, Tilburg.
8. *Goyöm-oh bu. Goyöm-oh bu.*
Goyöm-oh. Tapag-oh békéagao-oh. (bis)
9. *Het verhaal van Yaro*, p. 11. Archief MSC, Tilburg.
10. *Het leven van Yaëndé*, p. 27. Archief MSC, Tilburg.

11. *Het verhaal van Yaro*, p. 11. Archief MSC, Tilburg.
12. *Het leven van Yaëndé*, pp. 26-30. Archief MSC, Tilburg.
13. *Het verhaal van Yaro*, p. 12. Archief MSC, Tilburg.
14. *Vechten of sterven*, p. 299.
15. *Het verhaal van Yaro*, pp. 12-13-14. Archief MSC, Tilburg.
16. *Het verhaal van Yaro*, pp. 26-30. Archief MSC, Tilburg.
17. *Vechten of sterven*, pp. 289-290.
18. De *pao* is een samengeperste *kud*, die aan de ereteken wordt vastgemaakt.
19. *Vechten of sterven*, pp. 290-291.
20. *Vechten of sterven*, p. 292.
21. *Vechten of sterven*, pp. 293-294.
22. *Vechten of sterven*, p. 293.
23. *Vechten of sterven*, p. 303.
24. *Vechten of sterven*, p. 303.
25. *Vechten of sterven*, p. 304.
26. cf. De visie van prof.dr. J. van Baal, *Headhunters*, p. 273.
27. *Het leven van Yaëndé*, p. 30. Archief MSC, Tilburg. *Papoea's aan de Mappi*, p. 108.
28. 'Tapag-oh. Dugu éabagain-ah, Kawa éabagain-ah . . .
Goyöm-are-oh . . . Mag-ah, goyöm-are-oh.'
29. 'Bomé-oh gaput-am-oh.'
Volgens andere informanten werd deze zang ook benut bij de optocht van de kinderen uit het
mannenhuis naar de plaats van de initiatie.
30. *Vechten of sterven*, pp. 305-307.
31. *Vechten of sterven*, pp. 307-309.
32. *Het leven van Yaëndé*, p. 31. Archief MSC, Tilburg.
33. *Het verhaal van Yaro*, p. 16. Archief MSC, Tilburg.
34. *Tok kendé inoroat* = de punten van de tok, zij breken af.
35. *Vechten of sterven*, p. 310.

Intermezzo V Courage to be

1. *Vechten of sterven*, pp. 281-283.
2. cf. Hoofdstuk XIII.
3. cf. Hoofdstuk XVIII.
4. cf. Hoofdstuk XVIII.
5. cf. Hoofdstuk XIX.
6. *Vechten of sterven*, pp. 474-476.

Deel II De Nieuwe Tijd

Hoofdstuk XX De Pacificatie 1933-1947

1. *Vechten of sterven*, pp. 368-370.
2. *Wati*: de drug van de Marind (piper methisticum), die met name in Mur ook bekend was.
3. Boelaars MSC, J., *Met Papoea's samen op weg*, deel II. Kampen, 1995, p. 193.
4. *Het leven van Yaèndé*, pp. 56-57. Archief MSC, Tilburg. Gayamui was afkomstig uit Enem.
5. Yapomené, Gezangen, nr 9, in *Raadgevingen*. Archief MSC, Tilburg.
6. cf. Hoofdstuk XVI.
7. cf. Hoofdstuk XVI.
8. *Papoea's aan de Mappi*, p. 165.
9. Rond 1943 drongen de Japanners inderdaad bijna door tot aan Masin, de bestuurspost aan de Oba. Blijkbaar wisten de mensen daarvan.
10. *Het leven van Yakobus Yabaimu*, pp. 13-15. Archief MSC, Tilburg.
11. *Het leven van Yakobus Yabaimu*, pp. 18-20. Archief MSC, Tilburg.
12. *Ménagaé* en *nakaèri* zijn de namen die snellers elkaar gaven; *ménagaé* degene die het slachtoffer heeft neergestoken, *nakaèri*: degene die het heeft gesneld.
13. *Ramog*: een versierde kalebas, die door de hogere rangen van koppensnellers mocht worden gedragen.
14. *Gouwa*: een band van mensenhaar, die eveneens als ereteken door grote snellers werd gedragen.
15. *Akiag-wir*: de raadgevers, hier gelijkgesteld met de aanvoerders.
16. Het *Taker-Yamé*, het feest van het afsnijden van de haren of de initiatie van de kinderen.
17. *Vechten of sterven*, pp. 344-348.
18. *Vechten of sterven*, pp. 348-349.
19. Een jongeman, Gaman, van het dorp Wayru, vertelde het verhaal op een meer humoristische wijze aldus. *Vechten of sterven*, p. 335.
20. *Vechten of sterven*, p. 335. Mandaw ligt in het Nambéomöndistrict.
21. *Vechten of sterven*, p. 340.

Hoofdstuk XXI Bestuur te Masin en Missie te Képi 1947-1957

1. Boelaars MSC, dr. J., *Tot mensen gezonden*. Oegstgeest, 1986, p. 17 ('Hoe tem je koppensnellers?').
2. *Het leven van Yakobus Yabaimu*, pp. 23-33. Archief MSC, Tilburg.
3. Deze Yarumb was in 1936 nog een grote schooljongen bij goeroe Kadmaerubun in Yodom. Hij begeleidde de paters Grent en Rievers op hun tocht naar de Mappi. Hij werd een oorlogsaanvoerder in het dorp Waman.
4. Boelaars MSC, dr. J., *Nieuw-Guinea, uw mensen zijn wonderbaar*. Bussum, 1953, p. 151.
5. Boelaars MSC, dr. J., *Tot mensen gezonden*. Oegstgeest, 1986, p. 25.
6. Boelaars MSC, dr. J., *Tot mensen gezonden*. Oegstgeest, 1986, pp. 27-30.
7. Boelaars MSC, dr. J., *Tot mensen gezonden*. Oegstgeest, 1986, pp. 29-31.
8. *Het leven van Yakobus Yabaimu*, p. 35. Archief MSC, Tilburg.
9. Toevallig kwam op dit moment van het interview de oude vader van Yakobus binnen. Hij hoorde het onderwerp van het gesprek en zijn verhaal spoot eruit. Hij was het niet vergeten dat er zoveel Yahray naar het feest kwamen 'telkens een heel moeras vol' en dat de komst van de duizend Awyuërs een grote indruk op de Yahray had gemaakt, al bleven zij tijdens het feest veel in hun bivakken uit schrik

- voor het onmetelijke aantal Yahray mensen (zesduizend).
10. *Het leven van Yakobus Yabaimu*, pp. 56-58. Archief MSC, Tilburg.
 11. *Papoea's aan de Mappi*, p. 203.

Hoofdstuk XXII Yahray reacties op de Nieuwe Tijd

1. Boelaars MSC, dr. J., *Tot mensen gezonden*. Oegstgeest, 1986, pp. 73-75.
2. Boelaars MSC, dr. J., *Tot mensen gezonden*. Oegstgeest, 1986, pp. 72-73.
3. Krantenknipsels uit de pers in Nederland zijn bewaard in het archief van de MSC te Tilburg.
4. De gegevens over deze gebeurtenissen zijn ontleend aan een reeks brieven, de correspondentie tussen Képi en Merauke. Map Yahray, bundel Mappi. Archief MSC, Tilburg.
5. Boelaars MSC, dr. J., *Bijdrage Yahray gebied*, pp. 59-66. Archief MSC, Tilburg.
6. Boelaars MSC, dr. J., *Met Papoea's samen op weg*, deel III, Kampen, 1997, pp. 128-130.

Hoofdstuk XXIII Onder Indonesia 1963

1. Boelaars MSC, dr. J., *Met Papoea's samen op weg*, deel III. Kampen, 1997, p. 142.
2. Boelaars MSC, dr. J., *Met Papoea's samen op weg*, deel III. Kampen, 1997, p. 138.
3. Boelaars MSC, dr. J., *Met Papoea's samen op weg*, deel III. Kampen, 1997, pp. 436-438.
4. *Interview met Adi Seputra MSC*, Jakarta, 1993. Map Indonesianisatie. Archief MSC, Tilburg.
5. *Interview met Cay Tarong MSC*, Merauke, 1993. Map Indonesianisatie. Archief MSC, Tilburg.
6. Cay Tarong MSC, *Geréja Mandiri, Harapan dan Kecemasan*. Paper, Yurisdiksi STTK, Abepura. Map Indonesianisatie. Archief MSC, Tilburg.

Deel III Zij en wij

Hoofdstuk XXIV Wat veranderde en wat bleef

1. cf. Hoofdstuk II.
2. Mededeling van A. Vriens MSC.
3. cf. Hoofdstuk I.
4. cf. Hoofdstuk III.
5. cf. Hoofdstuk IV en V.
6. cf. Hoofdstuk III.
7. *Papoea's aan de Mappi*, p. 16.
8. *Papoea's aan de Mappi*, p. 218.
9. *Papoea's aan de Mappi*, p. 222.
10. cf. Hoofdstuk XXI.
11. *Het leven van Yakobus Yabaimu*, pp. 23. Archief MSC, Tilburg.
12. Kepala (Ind): hoofd, hier: dorpshoofd; Mérah was de bijnaam van Yaro. Mérah betekent rood, Yaro had een opvallend blanke, rode huidskleur en blond haar.

13. cf. Hoofdstuk V.
14. *Het leven van Jakobus Yabaimu*, pp. 40-42. Archief MSC, Tilburg.
15. Drabbe MSC, P. *De Jaqaj-taal*. Geslacht en getal, p. 4. Archief MSC, Tilburg.
16. Kabagaimu, Felix, *Pandangan orang Yahray*. Skripsi STTK, Abepura, 1979. Archief MSC, Tilburg.
17. cf. Hoofdstuk IV.
18. cf. Hoofdstuk IV.
19. cf. Hoofdstuk III, het verhaal van Gaindaogon.
20. cf. Hoofdstuk XI.
21. cf. Hoofdstuk XIX.
22. cf. Hoofdstuk XI.
23. cf. Hoofdstuk XI.
24. cf. Hoofdstuk VIII.
25. cf. Hoofdstuk XI.
26. cf. Hoofdstuk XXII.
27. *Het leven van Jakobus Yabaimu*, pp. 43-44. Archief MSC, Tilburg.
28. *Het leven van Jakobus Yabaimu*, pp. 64-65. Archief MSC, Tilburg.
29. cf. Hoofdstuk XI.
30. cf. Hoofdstuk VIII.
31. cf. Hoofdstuk IX.
32. cf. Hoofdstuk VIII.
33. Yapomené - Magaomi, *Erotische Gezangen, bij Raadgevingen*, pp. 52- 54. Archief MSC, Tilburg.
34. *Het leven van Jakobus Yabaimu*, p. 33. Archief MSC, Tilburg.
35. *Het leven van Jakobus Yabaimu*, pp. 21-22; p. 34. Archief MSC, Tilburg.
36. cf. Hoofdstuk X.
37. *Het leven van Yaëndé*, p. 17. Archief MSC, Tilburg.
38. cf. *Papoea's aan de Mappi*, p. 253.
39. *Het leven van Jakobus Yabaimu*, p. 56. Archief MSC, Tilburg.
40. Uteir was de zus van Jakobus, de vrouw van Yaëndé. Door water weg te blazen werd een bericht overgebracht.
41. *Het leven van Jakobus Yabaimu*, pp. 32-33. Archief MSC, Tilburg.
42. Ndaman, Anna, *Rouwzangen*, in bundel *Raadgevingen*. Archief MSC, Tilburg.
43. Grootvader, opa, hiermee wordt de schrijver bedoeld. Hij had de zangnaam: Wanggiagambo/Wiyahaé.
44. cf. Hoofdstuk XXIII.
45. Kabagaimu, F., *Pandangan orang Yahray tentang Kehidupan kekal yang digambarkan dalam Mite Tamru*. Skripsi STTK in het Indonesisch. Abepura, 1979. Archief MSC, Tilburg. Vertaald door dr. J. Boelaars MSC, *De visie van de Yahray mensen op eeuwig leven, uitgesproken in de Mythe van Tamru*. Mei, 1997. Archief MSC, Tilburg. (Verder geciteerd als: Kabagaimu,F., *Pandangan orang Yahray*.)
46. Poerwadarminta W.P.S., *Kamus Umum Bahasa Indonesia: Dewata Dewa*.
Arsath Ro'is, J.Muh., *Kamus Praktis, Dewa, de godheid, Mendewakan, verafgoden*.
47. Kabagaimu, F., *Pandangan orang Yahray*, pp. 2-3.
48. Kehidupan Kekal, Eeuwig Leven, is de vertaling van *Magati-èr*.
49. De groep bestond uit vier heren uit Wairu (Boven-Oba), twee oude leiders uit Dagimon en Toba (Midden-Oba) en twee heren uit Agam en Mur (Nambéomön).
50. *Nir*: de levenwekkende geest; *kapi*: de lever, de buik als de plaats voor het gevoel van de levenswaarden; *moké*: de ziel, de plaats voor geestelijk leven.
51. *Tamru*: *tam* = eeuwig; *ru* = hard/langdurig; *tamru* = eeuwig leven.

52. Khen = potensi-potensi hidup = gen.
53. Het kind wordt door het bladerendak geduwd en buiten opgevangen.
54. Neergelegd tussen de drie stokken 'gogo'.
55. Aan de Nambéomön bekend, de koppenboom.
56. cf. De aanstelling van de *akiag-radé* in de volgende paragraaf.
57. cf. De sago-overdracht 'onder het oog van de Zon'.
58. cf. Yustinus klaagt dat hij zijn fouten heeft beleden, maar niet is genezen.
59. *Tambi tatip* = vredesverblijf.
60. *Yamaé-wir* = feestmensen.
61. Dit werd niet vermeld in hoofdstuk XVIII omdat tijdens mijn onderzoek, in de Nieuwe Tijd, deze vorm van voorbereiding niet meer ter sprake kwam.
62. cf. Het verhaal van Tambim: Mopön maakt de maan, werpt de maan naar het uitspansel.
63. cf. Vaders leren jongens schieten op een voorbijrollende vrucht.
64. Kabagaimu, F., *Pandangan orang Yahray*, hoofdstuk III.
65. *Ag kambon nit kapi kowandaken, agandin mag, kaindenamön yahar tamapoa ndemen ag-agan mamken namnam.*
66. *Yamaé yanggorkan indok ndomamön kan nokonaé magati-ère.*

Hoofdstuk XXV Eigen ervaringen bij de Yahray

1. *Oana*: teken van de 'gepensioneerde'.

Hoofdstuk XXVI Zij en wij

1. Bavinck, dr. J.H., 'De Zending', in: *Cultuurgeschiedenis van het Christendom*. Deel IV, p. 372. Amsterdam/Brussel, 1951.
2. Shweder, R.A. and R.A. LeVine, *Culture theory*, Cambridge University Press, 1984, p. 1.
3. In: *Culture theory*, Cambridge University Press, 1984, p. 27, p. 67, and p. 88.
4. In: *Culture theory*, Cambridge University Press, 1984, p. 137.
5. Bruggeling, H., en P. Wijte, *Het lichaam als intermediair tussen onszelf en onze omgeving*. Nijmegen, 1975.
Geerling, J.M.G., *Verlag keuzestage*, september 1984.
Martinsen, R.L., *Allianation and the Production of strangers western medical epistemology and the architectonics of the Body, an historical perspective Culture, Medicine and Psychiatry*. 1995.
6. Blom, A., *Inleiding in de sociale psychiatrie*, 1971.
7. Cole, M., J. Gay, J.A. Glick and D.W. Sharp, *The Cultural Context of Learning and Thinking*. London, 1971, 1974.
8. Schillebeeckx, E.F., *Gerechtigheid en Liefde*. Bloemendaal, 1977, p. 671.
Benut zijn ook: Lessa, W.A. en E.Z. Vogt, *Reader in Comparative Religion*, ed. 4, HarperCollins Publishers, 1979.
Charlesworth, M., H. Morphy, D. Bell and K. Maddock, *Religion in aboriginal Australia*. University of Queensland Press, 1984, 1992⁴⁰.
Gusdorf, G., *Mythe en Metafysica*. Utrecht, 1963.
9. Kabagaimu, F., *Pandangan orang Yahray*. De vertaling van: *Ag kambon nit kapi kowandaken, agandin mag, kaindenamön yahar tamapoa ndemen ag-agan mamken namnam*. p. 16. Archief MSC, Tilburg.

10. cf. Hoofdstuk I.
11. Kabagaimu, F., *Pandangan orang Yahray*, p. 6. Archief MSC, Tilburg.
12. cf. Hoofdstuk III.
13. cf. Hoofdstuk III.
14. cf. Hoofdstuk IV.
15. cf. Intermezzo I.
16. Dittmar, N., *Handboek van de Sociolinguïstiek*. Utrecht/Antwerpen, 1973, 1978. cf. Intermezzo II.
17. Conklin, B.A. and L.M. Morgan, 'Babies, Bodies and the Production of Personhood in North America and a Native Amazonian Society', in: *Ethos*, vol. 24, 1996, p. 657.
18. cf. Intermezzo III.
19. cf. Intermezzo IV.
20. cf. Intermezzo V.
21. cf. Intermezzo VI.
22. Fortmann, H., *Wat is er met de mens gebeurd?* Baarn, 1971/1976.
23. Nieuwenhove, J. van, 'Bevrijdingstheologie en de crisis van paradigma's: Discussies rond de mondialisering in economie en cultuur', in: *Tijdschrift voor Theologie*, jg. 38, 1998, p. 44.
 'We moeten toegang vinden tot de waarheid van de wetenschap en tot de waarheid van de innerlijke stilte; deze laatste waarheid is geen begrip, woord of voorstelling, maar is intuïtie, onmiddellijke aanwezigheid, mede-aanwezigheid, lucide eenheid met het gekende. Het is niet een interpretatie of voorstelling van de werkelijkheid; ook niet een metafysisch antwoord op de raadsels van het bestaan, maar een vorm van weten zonder kennen, zonder woorden, en daarom bevrijd uit de mechanismen van de rede. Het is ook geen irrationeel of anti-rationeel weten. Integendeel, het is de bron van het rationele kennen, en van de rede, een gids die geen woorden spreekt. Nodig is een verbreding die de grenzen van de moderne rationaliteit overstijgt; via het symbolische en mystieke kennen moeten we beseffen dat de wereld een boodschap en een mysterie bevat.'

Kaarten en foto's:

- De kaart 'zuid-west Nieuw-Guinea/Irian Jaya' is naar: J.F.L.M. Cornelissen *Pater en Papoea*. Kampen, 1988.
- De kaart 'het Mappi - Yahray gebied' is van: A. Vriens, MSC. Archief MSC, Tilburg.
- Alle foto's en de kaart 'de reis van Ayré' zijn gemaakt door de schrijver en overgenomen uit zijn boeken:
 - *Papoea's aan de Mappi*. Utrecht-Antwerpen, 1957.
 - *Headhunters about themselves*. The Hague, 1981.
 - *Tot mensen gezonden*. Oegstgeest, 1986.

Dit boek is een etnografie over de Yahray, een volk dat leeft aan de zuidkust van het voormalige Nederlands Nieuw-Guinea, nu Papua geheten. De studie is het resultaat van de samenwerking tussen een missionaris-beroepsantropoloog, Dr. J. Boelaars MSC, en de (etno)psychiater Drs. A. Blom, die als medisch ambtenaar in Nieuw Guinea werkte. Het boek is geschreven in het Nederlands en bedoeld om missionarissen en zendelingen met de cultuur en het denken van de Yahray bekend te maken. De auteurs schenken veel aandacht aan de geweldige veranderingen die over de Yahray zijn gekomen sinds de kolonisering en missionering. Zij gaan diep in op hoe de mensen die veranderingen hebben ervaren, met name door authentieke verhalen van de Yahray op te nemen, van mensen die de "Oude Tijd" hebben ervaren en de veranderingen van de "Nieuwe Tijd". Door de mensen zelf aan het woord te laten en daarbij de authentieke kracht van hun formuleringen in tact te laten, hebben de auteurs een belangrijke bijdrage geleverd aan een manier van representatie, die in de wetenschappelijke studie van andere volken en culturen de laatste decennia centraal is komen te staan. In hun poging om inzicht te krijgen in het denken van mensen als de Yahray en in de wijze waarop zij hun wereld ervaren, dragen de auteurs ook bij aan een studieveld dat voor ons allen van groot belang is. Het gaat dan om de studie van interculturele communicatie. Overal ter wereld komen volken steeds intensiever met andere in contact en sommige samenlevingen, zoals de onze zijn in korte tijd tot "multiculturele" samenlevingen geworden. Maar wat weten we van elkaar? Wat gaat er in de ander om? Vragen als deze liggen ten grondslag aan dit boek, waarin mensen uit een voor ons geheel vreemde wereld aan het woord gelaten worden.

This book is a multidisciplinary ethnography about the Yahray, a people living in the south of Papua (formerly Irian Yaya and, during colonial times, Dutch New Guinea). For this book, the anthropologist Father J. Boelaars MSC, well known from his ethnography *Head Hunters about themselves* (1981) collaborated with the ethnopsychiatrist A. Blom, who worked in New Guinea as a medical officer for the colonial government. Both authors intensively experienced the transformation of the Yahray under the influence of the colonial pacification and Christianising.

In this book this transformation is presented in Yahray tales, which are rendered in authentic forms. This makes the ethnography a unique representation paying due respect to the voice of a people who, like so many other people in Melanesia, experienced dramatic changes. Because of the interdisciplinary venture and because of the specific narrative forms, the ethnography, although resting on research that took place around the middle of the twentieth century, contains many elements of what we now call "experimental" ethnography. Its humane character, the "thick description", its attention to the meaning of cultural differences, and its focus on "indigenous" experiences all fit the central question of the book: to assess what is necessary for reaching intercultural communication. It is this kind of communication that is essential in changing Papuan societies, as well as in our own society. Therefore, this book is not only a major contribution to Papuan ethnography, but also to the study of a central problem in today's "globalising" Human culture.

