J. Anceaux

Nimboranse notities. (Met 3 platen)

In: Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde 113 (1957), no: 4, Leiden, 305-323

This PDF-file was downloaded from <http://www.kitlv-journals.nl>

NIMBORANSE NOTITIES

Wat hieronder volgt is niet meer dan een aantal mededelingen en losse opmerkingen betreffende de cultuur van het Nimboran-gebied, die het bijprodukt zijn van taalonderzoek, verricht van 1954 tot 1957. Een en ander wordt hier gegeven zonder enige pretentie van volledigheid of deskundigheid. Niettemin wil ik de gegevens, die ik min of meer toevallig verkreeg, niet verborgen houden, daar ze wellicht kunnen bijdragen tot beter begrip van de Nimboranners en een tijdsbesparing zouden kunnen betekenen voor een eventueel cultureel-antropologisch onderzoek in de toekomst.

Hoewel een uitputtende beschrijving van de cultuur der Nimboranners nog niet is gemaakt, zijn er enige publikaties, geheel of gedeeltelijk daaraan gewijd. De studie van dr. J. van Baal ten behoeve van het Nimboran-Ontwikkelingsplan¹ leverde een aardig, maar uiteraard summier overzicht op. Enkele van zijn observaties zijn verrassend juist gebleken, hoewel ze later niet altijd de aandacht hebben gekregen, die zij verdienden. Reeds eerder was er al heel wat verzameld door de Zweedse onderzoeker J. E. Elmberg, die in 1949 gedurende een viertal maanden de Nimboran en aangrenzende gebieden bezocht. Zijn bevindingen bracht hij tezamen in een verslag, dat later door het Kantoor voor Bevolkingszaken te Hollandia werd gestencild. Zijn aantekeningen zijn nogal onsamenhangend, maar vrij omvangrijk².

Over de *kebi* (zie beneden) werd een artikel gepubliceerd door Galis, die geen gelegenheid had voor diepgaand onderzoek, maar een ooggetuige verslag gaf met commentaar³. Zijn informaties verkreeg hij van mensen uit Bonggrang, Kamtuk en Nimboran, zodat hij namen en woorden geeft in drie verschillende talen. Een andere studie met beperkt doel, maar zeer veel algemene informaties gevend, is die van

¹ J. van Baal, The Nimboran community development project. South Pacific Commission, Technical Paper No. 45, 1953. Ik kan hieruit niet citeren, daar ik geen exemplaar ter beschikking heb op het moment.

² Nota naar aanleiding van een ethnologisch onderzoek in de Nimboran, Gressi en Japsi in juni tot september 1949.

³ K. W. Galis, Het eram-feest te Bonggrang. Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde, 110 (1954), p. 20—37.

de zendeling J. P. Kabel over de *késiép*, waarin hij een uitgebreide kennis aan de dag legde van oude godsdienstige voorstellingen en tradities ⁴.

Tenslotte hebben we het boek van dr. W. J. H. Kouwenhoven, die jarenlang als bestuursambtenaar in de Nimboran vertoefde en in zijn uiteenzetting van de veranderingen, teweeggebracht door het ontwikkelingsplan, een samenvattend overzicht geeft van de vroegere Nimboranse cultuur, daarbij deels gebruik makend van de bovengenoemde publikaties, deels puttend uit eigen ervaringen ⁵.

Wellicht ten overvloede zij erop gewezen, dat met Nimboran in het hiernavolgende de streek bedoeld wordt, waar de Nimboran-taal gesproken wordt. Cultureel en taalkundig nauw verwant zijn de gebieden van Gresi, Kamtuk en Kuansu-Bonggrang, alle meer naar het oosten gelegen. Taalkundig behoort hierbij ook Mengguei (of Mekei), gelegen benoorden het Sentani-meer. Hoe in cultureel opzicht deze streek zich verhoudt tot de bovengenoemde, is mij niet bekend. In elk geval dient men de naam Nimboran in de oorspronkelijke, hier gegeven betekenis wel te onderscheiden van de Onderafdeling van die naam, die zich veel verder west- en zuidwaarts uitstrekt en oostwaarts tot aan het Sentanimmeer, zodat een gedeelte van Kamtuk er buiten valt.

NAAMGEVING. Voordat de christelijke namen werden geïntroduceerd, hadden de Nimboranners allen persoonlijke namen (*sü*) ⁶. Deze namen leven nog steeds voort en worden, ter onderscheiding van de doopnamen, die men *bu-sü* (waternaam) noemt, aangeduid met *mab-sü* (landnaam, wrschl. in navolging van N.G. maleis nama tana). Bijzonder groot is het aantal *mab-sü* niet, terwijl voor sommige namen een bepaalde voorkeur schijnt te bestaan. De naam *uáru* bijvoorbeeld komt zeer veel voor, soms zelfs twee of drie in één gezin. Kinderen schijnen dikwijls naar familieleden, speciaal grootouders, te worden vernoemd. Deze namen worden in het onderling verkeer steeds gebruikt en door de meeste mensen als hun „echte” naam gevoeld. Slechts enkelen

⁴ J. P. Kabel, *De késiép- beweging in Nimboran, geschetst tegen de achtergrond van het oude heidendom en de overgang naar het christendom*. De Heerbaan, 6e jaarg. (1953), p. 106—124; 148—171.

⁵ Nimboran. A study of social change and social-economic development in a New Guinea society. Diss. Leiden, 1956.

⁶ Op de spelling der Nimboranse woorden en namen zal hier niet nader worden ingegaan. Volstaan moge worden met het volgende: *ü* is een ongeronde, hoge, centrale vocaal. De met ' gemerkte vocalen hebben het woordaccent; deze onderscheiden zich van de andere door grotere intensiteit en hogere toon. *ñ* is stemhebbende, velare nasaal.

worden regelmatig bij hun doopnaam genoemd en dan doorgaans overeenkomstig hun nadrukkelijke wens. Aangezien, zoals boven reeds werd gezegd, zeer velen dezelfde *mab-sü* hebben, wordt vaak ter verduidelijking de doopnaam toegevoegd: *uáru* johannes, *sko* saartje. De doopnamen worden vaak willekeurig gekozen en dan nog doorgaans door degene, die de doop verricht.

Ten aanzien van de *mab-sü* moet nog opgemerkt worden, dat de meeste ervan slechts namen zijn, d.w.z.: ze komen niet als gewone woorden in de taal voor. Enkele doen dit echter wel. Sommigen zijn dierenamen:

uáru - hagedis, *undúo* - hond; of deel van een dierennaam:

bené vgl. *remó bené* - python (*remó* - slang);

kuárob vgl. *íáu kuárob* - grote vliegende hond, *üédu kuárob* - witte koeskoes;

táre vgl. *uáru táre* - kleine gespikkelde hagedis;

imúo vgl. *bróun-imúo* - soort duif, koemkoem (*bróun* - boven),

imúo-iü - boskip (*iü* - vogel);

íángü vgl. *iü íángü* - tortelduif.

In verband met bomen of planten kunnen worden genoemd: *háüe* - spaanse peper; *kuárob* ook in: *nániñ kuárob* - witte bataat, *mo kuárob* - soort sagopalme; *íángü* - curcuma (maar ook soort van kraal, zie beneden); *nári* - soort boom (maar ook een berggeest); *iauío* vgl. *ingenóm iauío* - soort plant (soort *ingenóm*), *süéi* - vezels van de *dakuáb*-boom, gebruikt voor het draaien van het dunne touw (*sku*), waarvan men draagtassen breit, vgl. ook *mo süéi* - sago-soort; *ngáo* - vliezig blad, zoals van mais.

Voorbeelden van andere „betekenissen” vindt men (behalve in enkele boven reeds genoemde gevallen) in: *uái* - zon, *uámbu* - bosgeest, ook: tovermiddel om liefde op te wekken. Ook krijgt de oudste zoon van een *erám* (zie beneden) soms zijn toekomstige titel als *mab-sü*, die dus ook *erám* luidt. Vele *mab-sü* komen in de oude verhalen voor als namen van mythologische figuren, clan-voorouders, dorpsstichters enz.

DE CLAN. Over de clan (*tan*) kan ik kort zijn. De gemelde auteurs hebben er een beschrijving van gegeven, waaraan ik weinig heb toe te voegen. Het woord *tan* komt verder voor in de betekenis „liaan, stengel, hoofdstengel van een plant”. De *tan* van het hoofd is de kruin, die van de navel is de navelstreng.

De namen der verschillende *tan*'s zijn niet vast: men noemt ze:

1° naar de voorvader, 2° naar de huidige of een vroegere *erám*, 3° naar de plaats, waar de *tañ* huist of gehuist heeft. Maar er zijn geen vaste regels voor, hoogstens een min of meer gevestigd gebruik, en dat nog niet in alle gevallen. Kouwenhoven (o.c. p. 27, noot 3) zegt: „In that way the utmost confusion was created which lasted until 1951, when, on the initiative of the people, a way was found out of the tangle by naming every *tang* after its common male ancestor”. Dit geeft ten onrechte de indruk, dat er nu eenheid zou bestaan in de clan-namen. Dit is geenszins het geval ⁷. De vermelding van de naam van de vader ⁸ is nog steeds de normale manier om iemands identiteit precies vast te stellen. Een aardig voorbeeld hiervan is, dat een Nimboranner door de telefoon voor ons „Met wie?” zegt: „*nánde du?*” (wiens kind?).

De verschillende clans zijn door allerlei banden aan elkaar verbonden, maar niemand schijnt ooit deze verhoudingen te hebben onderzocht, al worden ze ook door verschillende auteurs vermeld ⁹. Sommige dezer relaties overschrijden zelfs de grenzen van het Nimboran-gebied, zich uitstrekkend niet alleen tot Gresi en Kamtuk, maar zelfs tot Japsi, Sawe, Demta, Sentani en Skou. Deze relaties zijn vaak alleen historisch ¹⁰, nl. gemeenschappelijke oorsprong. Zo zouden de dorpen *Kaitemó* en *Méiu* beide afstammen van een vroeger dorp *uambukomú* ¹¹. Ook het dorp *Merém* in Kamtuk zou daarvan afkomstig zijn. In vele dergelijke gevallen gaat het om afsplitsing van nieuwe clans, waarbij wellicht de „oudere broer-jongere broer”-verhouding tussen de clans ontstond. Dit alles vraagt nadere bestudering.

Merkwaardig is ook de speciale relatie, die de *tañ uaisimon* in het dorp *Imstúm* heeft met *uái* (de zon, de zonnegod) en de clan *iéüi*, in *Seremái* en *Kesütemó*, met de grond, de aarde. Het eerste geval ligt in het religieuze, mythologische vlak; het laatste heeft allerlei praktische konsekwenties. Kouwenhoven ¹² noemt dit in verband met de gemeen-

⁷ Nog kortgeleden hoorde ik een ambtenaar in Hollandia daarover klagen. Twee volle broers hadden hem verschillende „achternamen” opgegeven.

⁸ Kouwenhoven (ibid.): Others, not quite getting the idea, gave the name of their father.

⁹ Kouwenhoven, o.c. onder andere p. 28; Kabel, o.c. p. 109.

¹⁰ In de Nimboranse zin van het woord, d.w.z. in de vaak mythologische sfeer van de „verhalen der voorouders”.

¹¹ De plaats van dit vroegere dorp is nog bekend. Het moet gelegen hebben aan de weg van Kaitemo naar Genjem bij een stuk alang en de plek is te herkennen aan twee klapperbomen. Dergelijke oude kampongplaatsen worden er nog veel aangewezen in de Nimboran.

¹² o.c. p. 40.

schappelijke gronden, maar informanten (ook buiten de betrokken *tan!*) zeggen, dat het toezicht alle Nimboranse grond geldt ¹³.

VERWANTSCHAPSTERMEN. De bepaling der termen, zoals hier gegeven, is niet in alle gevallen compleet. In enkele gevallen zijn er speciale termen, naargelang de „bezitter” eerste, tweede of derde persoon is, d.w.z. of men de betrokken relatie noemt van de spreker, de aangesprokene of andere personen. Waar zulke onderscheidingen bestaan, behoeft er nog geen complete serie te zijn. In het onderstaande lijstje zijn de betrokken gevallen aangegeven door een bezitsaanduiding bij de betekenis, of een omschrijving. Verder is met de aanduiding (class.) bedoeld: en classificerende dito.

naió - vader, vaders broer (class.), moeders broer, schoonvader.

inúe - vader. Dit is een wat plechtig woord. In de door mij genoteerde gevallen slaat het steeds op de eigen vader (dus niet class.), maar of dit de uitsluitende betekenis van het woord is, weet ik niet.

me - moeder, moeders zuster (class.), moeders broers vrouw, vaders broers vrouw, schoonmoeder.

indió - mijn moeder (enigszins ouderwets).

berindio - jouw moeder (enigszins ouderwets).

némia - zijn (haar, hun) moeder.

ndaió - mijn, jouw moeder (speciaal gebruikt door volwassen, gehuwde kinderen).

iaü - vaders zuster, vaders zusters man.

bábu - grootvader (class.), grootmoeder (class.).

babuási - overgrootvader (class.), overgrootmoeder (class.), voor-ouder(s).

nensü - broer, neef (class.) (van of door vrouwen gebruikt).

nenjámbu - zuster (class.) (van en door mannen gebruikt).

nénskiñ - oudere broer of zuster (class.), vrouw van oudere broer.

nénskiñ uón - oudste broer of zuster.

nénko - jongere broer of zuster (class.), vrouw van jongere broer.

nénko sa - jongste broer of zuster.

brandó, du brandó - jongere broer of zuster.

mensé - broer van vrouw, man van zuster, vrouw van broer van vrouw, man van zuster van vrouw.

nemensé - id. met bezitter 3e persoon.

¹³ Het is niet onmogelijk, dat de moeilijkheden, gerezen tussen de *iéüi*-mensen en de leiding van het landbouwbedrijf n.a.v. grondenrechten, hun oorsprong vinden in gebrek aan erkenning van dit oude privilege.

hru - (man) echtgenoot (met bezitter 3e pers. ook *néru*).

ki - (vrouw) echtgenote (met bezitter 3e pers. *nénki*).

du - kind, broers kind (class.), zusters kind (class.), schoonzoon, schoondochter, vrouws broers kind, vrouws zusters kind, mans broers kind, mans zusters kind.

Voor broers kind bestaat ook een speciale term: *du dekrób*.

habúm - zoon (speciaal gebruikt voor nog jong kind).

bamó-du - dochter (*bamó* - vrouwelijk schaamdeel).

beremáse - jouw zoon.

nemáse - zijn (haar, hun) zoon.

berèngesie - jouw dochter.

nèngesie - zijn (haar, hun) dochter.

demamdó - kleinkind, achterkleinkind enz. nakomeling(en).

Samenvattend of meer algemeen zijn de volgende termen:

niéuo, iniéuo - familielid van moeders kant. Dit is een vrij vage term, die ook wel gebruikt wordt voor vrouwelijke familieleden van vaders kant, die in een andere *tan* zijn ingetrouwd.

usú-néndi - lett. tuin-kant: moeders broers kinderen.

káiteró-néndi - lett. buitenkant: vaders zusters kinderen.

Deze twee termen schijnen iets te maken te hebben met de overerving van tuingronden, maar hoe dit precies in elkaar zit, is mij niet bekend. Speciaal bij geschillen, als partijen tegenover elkaar worden gesteld, hoort men termen als *nèngesiáb* - de dochterpartij, *nensü-iáb* - de zijde der broers.

Hoewel ze geen verwantschapstermen zijn, is het misschien nuttig ook de volgende woorden te vermelden:

andúá - clan en sexegenoot van dezelfde leeftijd: makker (tegenover:

hrüm - vriend, kameraad, die geen familie is).

iamó-dekám - lett. huistrap: gezin (zeer waarschijnlijk een leenvertaling uit het maleis: rumah tangga).

ki bedí - oude vrouw (ook aanspreektitel).

hru iauá - oude man.

peitiuá - (leenwoord uit het maleis) oude man (ook aanspreektitel).

dumánse, habíndu - ongetrouwde jongeman.

ki káingüe - ongetrouwde jonge vrouw.

düduáe - kind (onvolwassene).

düduáe siápon - weeskind.

ki dü-siápon - weduwe.

du bedí - kind uit het tweede huwelijk van een vrouw.

benián - verloofde, geliefde.

Trouwen, gezegd van de man, is *ki pun*; van de vrouw zegt men *hru-ho násin* (aan man gaan). Van de familie zegt men *ki tebáo* - een vrouw geven (aan een man); van de beide betrokken groepen: *undó tekám dáo* - stenen bijlen en kralen geven (of ontvangen), een huwelijk arrangeren.

TRADITIONELE WAARDEGOEDEREN. De zojuist genoemde stenen bijlen (*undó*) en kralen (*tekám*) behoren tot de traditionele waardegoederen (*uúo henán*)¹⁴. Kouwenhoven noemt deze met de maleise naam *harta* (o.c. p. 23 noot 3) en beperkt ten onrechte de term *uúo henán* tot de attributen van de *erám* (p. 22). Deze eram-bezittingen, waaraan een grote magische kracht wordt toegeschreven, zijn niet altijd dezelfde. Merkwaardig is bijvoorbeeld de aarden schaal van de eram van *uaisimon* in Instum, *bu-herái* geheten, welke door Kabel is beschreven. Doorgaans bezit een eram wel één of meer *hámon*, ringen van donkere steen. Soms hebben ze een eigen naam en geschiedenis. Die van de genoemde eram heten *kuanetrán* en *senamáni* en zouden door *uáierám*, de zonnegod, zelve vervaardigd zijn. Ze worden bewaard op een geheime plaats in het bos bij het dorp Dekening en mogen niet gezien worden door vrouwen of jonge mannen op straffe van kinderloosheid.

Deze eram-goederen zijn uiteraard onvervreemdbaar. Dit geldt bepaaldelijk niet voor de overige *uúo henán*, die juist dienen om ze uit te geven bij transacties tussen clans, waarvan het huwelijk de meest voorkomende is.

Van de stenen bijlen noteerde ik de volgende soorten: *undó bram*, *undó buám*, *undó kuásom*, *undó bauá*, *undó buki*, *undó kaimánin*, *undó depáe*, *undó perí*, *undó kréü*. Van deze soorten, onderscheiden door vorm, grootte en kleur, kan ik geen nadere beschrijving geven. De gewone groene soort heet *undó depündréü*; de lichtgespikkelde, donkergroene heet *undó bauabuské*. De kostbaarste soort, *undó dréü*, heeft een doorschijnende buitenrand. Al deze namen zijn speciale woorden. Bij de overdracht van de bijlen, bijv. bij een huwelijk, krijgen ze functionele namen, die ontleend zijn aan het menselijk lichaam: *débü kúpskin* - het hart, *kuá néndi* - de ene dij, etc.

Tot de kralen (*tekám*) rekent men de volgende: *hámon* - grote

¹⁴ *uúo* betekent „spullen, goederen” en komt vooral voor in de combinatie *kíe-uúo* — lett. handgoederen, d.i. bezittingen, ook bagage e.d. *henán* — traditioneel, van de voorvaders overgeleverd; vgl. *nembúo pem henán* — overgeleverd verhaal, mythe.

zwarte (wel te onderscheiden van de bovengenoemde, onvervreemdbare stenen ringen van die naam, die ook tot de *tekám* gerekend worden); *remáku* - blauw; van binnen glinsterend¹⁵; *táuo* - grote groene of blauwe, *nátu* - witte; *iauíón* - gele; *uansáia* - platte witte; *iañgu* - grote lichtblauwe. De kleine soorten noemt men tesamen *tekám mesü*.

Voor het gebruik van deze bijklingen en kralen moge verwezen worden naar de dissertatie van Kouwenhoven. Er is echter één punt, dat nadere beschouwing behoeft. Zowel Kabel als Kouwenhoven beweren pertinent, dat deze voorwerpen niet langer dienst doen en dat slechts zilveren munten (oude guldens en rijksdaalders) als traditionele waardemiddelen worden beschouwd, als een slap surrogaat voor de vroegere *uío henán*. Deze laatste zou men hebben afgeschaft als gevolg van de overgang naar het christendom. Kabel zegt: „Alleen in Nèmblong werden ook de oude harta (adatgoederen voor ruilverkeer) afgeschaft en vervangen door geld”¹⁶. „Nu bestaat de bruidsprijs uit courant geld, uit zilvergeld en uit toko-goederen”¹⁷. Kouwenhoven wijdt een uitvoerige bespreking aan de afschaffing van de harta¹⁸, waarin hij zelfs suggereert, dat de oude waardegoederen zo goed als verdwenen zouden zijn. Slechts één man zou er voor uitkomen, dat hij er nog bezat¹⁹.

Mijn eigen ervaringen zijn echter anders. De genoemde goederen heeft men nog overal en niet alleen in een zo excentrisch gelegen dorp als Seremai, waar de zojuist bedoelde man woont en waar meer „officiële” heidenen zijn. Nergens zag ik zo’n prachtige uitstalling stenen bijlen²⁰ en kralen als in Genjem-Ketjil, op een steenworpsafstand van het bestuurskantoor! Bovendien worden ze bij huwelijken nog steeds gebruikt, zoals door mij in verschillende gevallen bij het overdragen van huwelijksgoederen werd geconstateerd. Men ontkende zelfs hardnekkig, dat ze geheel vervangen zouden kunnen worden door zilvergeld, gewoon geld of winkelgoederen. Blijkbaar is er dus nooit sprake geweest van een algehele afschaffing. Wel is het zo, dat zilvergeld een zekere traditionele waarde heeft gekregen, maar het neemt slechts een bescheiden plaatsje in naast de echte *uío henán*. En inderdaad vult men de *undó tekám* voor een huwelijk wel eens aan met wat kain en papiergeld, maar die zijn bepaald niet essentieel.

¹⁵ *remáku* heet ook de zwart-wit-geringde waterslang.

¹⁶ o.c. p. 113.

¹⁷ o.c. p. 120.

¹⁸ o.c. p. 69—75.

¹⁹ o.c. p. 74, noot.

²⁰ De meest waardevolle bijklingen werden daar bewaard in oude kousen!

1. Kesüe. In het midden de vrouwen.

2. Dansers van de hoofdgroep.

3. De dansers liggen als dood neer.

Belangrijker nog dan de kwestie zelf lijkt hier de vraag, hoe het komt, dat de twee waarnemers, die beiden met belangstelling geruime tijd de Nimboranse samenleving observeerden, juist op dit punt de werkelijkheid niet zagen. De oorzaak is m.i. gelegen in hun positie. Want — hoe dit ook precies in zijn werk gegaan moge zijn — het is zeker, dat op een bepaald ogenblik bij de bevolking de gedachte heeft post gevat, dat de betrokken instelling de Zending en het Bestuur niet welgevallig was. In elk geval is in 1936 de zaak besproken tussen Zending en vertegenwoordigers uit de dorpen. Het resultaat van die besprekingen was, dat „officieel” werd besloten tot afschaffing van de *uúo henán*. Men heeft echter niet alle schepen achter zich verbrand en het gebruik der harta-goederen bleef bestaan. Of de „afschaffing” nu een ernstig bedoelde poging geweest is dan wel slechts een uiterlijke manoeuvre om een goede beurt te maken, valt nu moeilijk uit te maken²¹. Een waarneembaar feit is, dat men alles, wat met de traditionele goederen te maken heeft, verborgen houdt voor ieder, die als vertegenwoordiger van de Zending beschouwd kan worden. De bestuursambtenaar wordt kennelijk ook gewantrouwd, omdat men zijn standpunt in deze niet kent en een mogelijk ingrijpen vreest. Derhalve is de voorstelling, die men op verzoek geeft, een onjuiste, nl. precies die, welke, naar men aanneemt, Zending en Bestuur behaagt. Overigens behoeft dit nog geen bewuste poging tot bedrog te zijn, veeleer het spreken van halve waarheden en het verzwijgen van alles, wat men min oirbaar acht.

Dergelijke gevallen zijn bijzonder leerzaam voor het afwegen van de waarde van verkregen informaties. Niet alleen persoon, karakter en wetenschappelijk niveau van de onderzoeker spelen een rol, maar in belangrijke mate ook de positie, waarin hij staat in de ogen van de mensen, die hij bestudeert. Dit kan zijn werkelijke positie zijn, als in de onderhavige gevallen, het kan ook schijn zijn. Zo is mij een geval bekend van een ambtenaar, die men Toean H.P.B.²² noemde, hoewel hij dat niet was. Maar hij was het wel geweest en had misschien in zijn wijze van spreken en doen daarvan zo veel overgehouden, dat de bevolking in hem onmiddellijk de bestuursambtenaar herkende. De Zweed Elmberg daarentegen had van meet af aan de wind mee en dat heeft iedere onderzoeker, die als „vrij man” de kampong in kan

²¹ In elk geval heeft er een zekere devaluatie plaatsgehad, getuige het tot vast gebruik worden van gewoon geld als beloning voor de varkensleverende groep bij het varkensfeest e.d. en de merkwaardige positie van het oude zilvergeld.

²² Afkorting van Hoofd Plaatselijk Bestuur.

trekken met als voornaamste kenmerk een eerlijke waardering voor de inheemse cultuur. Natuurlijk heeft ook hij een zeker wantrouwen te overwinnen: een Europeaan met geen ander doel voor ogen dan het vergaren van gegevens over de mensen zelf is een figuur, die men niet zonder meer kan plaatsen. Maar op de duur kan hij het vertrouwen winnen, vooral als hij de taal leert spreken, waardoor hij ook toegang krijgt bij de ouden van dagen, die zulke waardevolle informanten zijn. Dan vallen allerlei gegevens, die voor anderen verborgen blijven, hem zomaar in de schoot. Dit alles geldt natuurlijk speciaal voor die gebieden, waar reeds een tijd lang contact met Bestuur, Zending of Missie bestaat.

KLEINE FEESTEN. Het etiket „feest” kan men plakken op een vrij omvangrijke serie van sociale evenementen, die echter voor de Nimboranner van zeer verschillende aard zijn. Een algemeen woord ervoor bestaat eigenlijk niet, als men niet als zodanig wil aanvaarden het nu ook in het Nimborans veelvuldig gebruikte woord *pésta*, waarvan de omgrenzing in het gebruik lang niet vast is ²³. Het is ook hierbij niet mijn bedoeling een soort van overzicht te geven, maar slechts enkele losse aantekeningen uit eigen waarneming te geven. Stilzwijgend ga ik de christelijke feesten voorbij, al vertoont de wijze, waarop de Nimboranner die viert, allerlei merkwaardigheden, terwijl ik aan de *kebi*, eens het grote, centrale feest, enkele afzonderlijke woorden wil wijden.

Sommige der feestjes dragen een typisch familie-karakter, d.w.z. de gasten zijn allen op een of andere wijze bloed- of aanverwanten (of zeer goede vrienden) van de feestgever. Dit is het geval bij feestjes als: *undú-páne kin* - banaán stampen, *küm-bu udu* - klapper raspen en *iú-páne kin* - sajoer-lilin stampen, ook wel geheten *iú-küm kin* - sajoer-lilin met klapper stampen. Of het in al deze gevallen gaat om de feestelijke viering van de eerste oogst van een nieuwe aanplant (zoals bij het pisangstampen het geval is), weet ik niet zeker. De aanleiding is waarschijnlijk minder belangrijk. Het voornaamste is de gezellige stemming, waarin men verkeert (*iakó*), onder het genot van een — althans naar Nimboranse opvattingen — overvloedig maal. Het bereiden van deze maaltijd is zelf al een onderdeel van het feest en geschiedt vaak door de gastheer met enkele van zijn gasten, een merkwaardig

²³ Kouwenhovens idee, dat het woord *kebi* een algemeen woord voor „feest” zou zijn, zodat men het ook zou kunnen gebruiken voor het varkensfeest (o.c. p. 26) is onjuist.

feit, omdat koken normaliter als vrouwenwerk geldt. Tijdens het eten zitten de vrouwen apart, dikwijls in het huis, maar de mannen eten buiten of in een buitenhuisje (een afdak op palen), *iamó nári* of *iamó baró*), op de grond gezeten. De spijsen worden geplaatst op over de grond uitgelegde pisangbladeren; van een tafel eten zou men bij een dergelijke gelegenheid beslist nooit doen. Bij één gelegenheid verklaarde iemand mij, dat men een feestmaal behoorde te genieten „op de aarde, de moeder, die ons voedt”²⁴. Ook na de maaltijd blijft men bijeen, meestal tot in de avond, converserende onder het genot van pinang en tabak. Men bespreekt allerlei zaken, maar houdt het gesprek zoveel mogelijk algemeen. Wie er niet aan deelneemt is een onplezierig persoon: *íáne-íáne* (van *íáne* - gek, achterlijk). Af en toe barst men uit in een merkwaardige gemeenschappelijke lachkreet (*skiá tauúe*): iemand zet in, waarop onmiddellijk het hele gezelschap op één, ongeveer een kwint hoger liggende toon invalt. Maar soms ook komt men er toe oude, gewijde verhalen weer op te halen. Juist bij dergelijke gelegenheden haalde men soms ook oude kralen en dergelijke voor de dag om ze mij te tonen.

Van betrekkelijk kleine omvang zijn ook de bijeenkomsten voor een vleesverdeling (*üé-dió*) of bij een sterfgeval (*kesüe-dió*). Groter van allure echter is het varkensfeest (*ibúo-meséin*). Dit geschiedt soms om een schuldenkwestie te regelen²⁵, maar ook wel na een gemaakte afspraak. In het laatste geval boekt de groep, die het varken ontvangt en betaalt, een prestigewinst, die echter weer geëgaliseerd wordt, als deze groep zelf weer een varken voorbrengt (*ibúo-meséin patiá*) bij hen, die eerst een varken geleverd hebben.

Het zou wellicht de moeite lonen, wanneer precies werd nagegaan, wie er aan bepaalde feesten deelnemen, en wat verder de functie is van het *káim pun* (op bezoek komen, logeren).

DE KEBI. Aan dit grote feest hebben verschillende auteurs uitgebreide beschouwingen gewijd, vooral Elmberg en Kabel, die beiden aan het religieus aspect van de Nimboranse cultuur veel aandacht schonken. Kouwenhovens overzicht is mede op hun mededelingen gebaseerd. Een welkome aanvulling vormt de beschrijving van het eram-feest door Galis, al was het dan ook te Bonggrang, buiten de

²⁴ Dat men bij zo'n feestje ook weerop de oude manier kookt (nl. met hete stenen in een kuil), heb ik in de Nimboran nooit gezien. Ik ken slechts een geval, waarbij dat gebeurde, in het cultureel nauw verwante Kamtuk.

²⁵ Zie Kouwenhoven, o.c. p. 26, waar men een korte beschrijving vindt.

Nimboran. Het heeft weinig zin alles, wat over de *kebi* geschreven is, in extenso te herhalen. Wel kan het zijn nut hebben zoveel mogelijk aan te vullen en te verbeteren en ten slotte zou ik het willen wagen een nieuwe hypothese op te stellen over de betekenis van de *kebi*.

Het valt op, dat de mededelingen van Nimboranse zijde fragmentarisch, vaak onduidelijk en verre van eenstemmig zijn. Onverklaarbaar is dit niet: de *kebi* behoort reeds lang tot het verleden en de herinnering eraan leeft nog slechts bij een snel uitstervende generatie. In het overleveren van de „geheimen”, dat van vader op zoon placht te geschieden, is door de overgang tot het christendom een breuk gekomen. Het was trouwens altijd al een broze keten, omdat een vader het prijsgeven van zijn geheimen zo lang mogelijk uitstelde, nl. tot het ogenblik, dat hij zeker wist, dat hij sterven zou. Dat dit geschiedde om zo lang mogelijk macht over de zoon te houden, zoals Kouwenhoven aanneemt²⁶, waag ik te betwijfelen. De reden, die de mensen zelf opgeven, lijkt mij plausibel genoeg: de vader is er zeker van, dat, als hij zijn zoon (of zonen) alles heeft verteld en zich daarmee geheel op de dood heeft voorbereid, de dood voor hem ook spoedig komen zal.

De gehele culturele situatie brengt ook mee, dat de zienswijze der informanten niet zonder kritiek mag worden aanvaard. Ook al geeft de informant niet willen en wetens een verkeerde voorstelling, dan nog kan hij er een geven, die mede berust op zijn eigen, deels gemoderniseerde en gekerstende denkbeelden. Een fraai voorbeeld hiervan is wat men vertelt over de *seremé* of *hremé*, de plechtige zang, waarmee het feest geopend wordt en waarbij niet wordt gedanst. De min of meer gangbare verklaring hierbij is, dat hiermede de mensen van heinde en verre werden opgeroepen om aan het feest deel te nemen. Dat er werkelijk regelmatig lieden van ver buiten het Nimboran-gebied gekomen zouden zijn, is niet erg waarschijnlijk. Ook Kouwenhoven²⁷ wantrouwde deze verklaring, maar zag daarin een bewijs van de belangrijke plaats, die de *kebi* in het leven van de Nimboranner innam. Toch ligt m.i. de betekenis van de *seremé* dieper. Zien wij eerst de betekenis van het woord zelf; deze is drieërlei; 1° lied in het algemeen, d.w.z. melodieën, behorende tot het oude cultuurbezit. 2° een speciaal genre van liederen, of misschien beter: verzamelnaam van alle melodieën, die niet vallen onder een bepaald ander genre als *uámbi*, *urín*, *baió* etc. Al die andere genres zijn zeer beperkt, sommige bestaan uit slechts één specimen; de hoeveelheid *seremé* is buitengewoon groot. 3° *seremé* in meest

²⁶ o.c. p. 21.

²⁷ o.c. p. 30.

strikte zin is een magisch oproepingslied. Zo kent men (of liever: kennen enkelen) een *ibúo-seremé*, waarmede men in het bos varkens kan lokken. Dat is dus jachtmagie. Verder bestaat er een regen-*seremé* (*sái-seremé*), waarmede men regen kon oproepen²⁸. Wat werd er nu opgeroepen met de speciale *seremé*²⁹, die de inleiding tot de *kebí* vormde? Het antwoord op deze vraag wordt gegeven door de later volgende dansen. Na de *seremé* komen nl. in bonte groep de dansers op. Voorop komen, begeleid door boogschutters, casuarissen (*mam*), twee in getal of anders twee aan twee. Hun dansbewegingen bestaan voornamelijk uit stampende gebaren met de voeten. Elmberg³⁰ neemt aan, dat deze dans alleen imitatie van de vogels was en zonder zang werd uitgevoerd. Dit laatste kan inderdaad het geval zijn, maar er bestaan speciale *mam*-melodieën, dit tot het schoonste behoren, dat ik ooit van Nimboranse muziek heb gehoord. In elk geval is het aanmerkelijk, dat de casuarisdans meer betekenis moet hebben dan louter een vogel-imitatie. En naar deze betekenis behoeft men niet lang te zoeken, wanneer men het Nimboranse scheppingsverhaal kent. Hierin wordt nl. verteld, dat de aarde eerst een natte, moerassige vlakte was met alleen een klein plekje vaste grond, dobberend in het midden. Toen werden twee casuarissen uitgezonden, die naar alle windstreken rondlopend de grond moesten aanstampen en zodoende voor de mensen begaanbaar maken. De casuarisdans kan wel niet anders zijn dan een heropvoering van deze gebeurtenis³¹.

In de kop van de achter de casuarissen komende stoet van dansers bevinden zich doorgaans een aantal wonderlijke figuren, meestal zwart gemaakt (behalve de vrouwen) en uitgedost met ouderwetse kledingstukken en draagtassen. Men noemt deze *kesúe* (geesten, afgestorvenen)³². Hierbij is meestal een groepje van een man en twee jonge vrouwen, wat aansluit bij de mythologische verhalen, waarin telkens een figuur met twee vrouwen voorkomt. Wie dit precies zouden

²⁸ Ik schrijf hier opzettelijk verleden tijd. Men stelt zich voor, dat de macht van deze melodie verloren gegaan is bij de overgang tot het christendom. Dit werd mij uitdrukkelijk verklaard door de man, die dit lied voor mij voor de tape-recorder zong.

²⁹ Het is een bepaalde melodie, dus niet zomaar een willekeurige uit de boven onder 2° genoemde groep.

³⁰ o.c. p. 43.

³¹ In dit verband is het aardig op te merken, dat de ploegen Nimboranse arbeiders, die enkele jaren geleden aan de autoweg van Genjem naar het Sentanimeer werkten, het lied van de casuarisdans bij het werk plachten te zingen. De associatie lag voor de hand.

³² Elmberg, o.c. p. 43; Galis, o.c. p. 32.

zijn, valt niet uit te maken; als men namen opgeeft, zijn dat telkens andere. Ook dit is niet verwonderlijk, als men weet, dat bepaalde motieven in verschillende verhalen voorkomen en verschillende mythologische figuren vaak geïdentificeerd worden, zo bijv. *máni* met *uarikrén* ³³. Enkele *kesüe* kunnen als „clowns” optreden. Hun lachwekkend gedrag behoeft echter niet gezien te worden als in strijd met het plechtig karakter van de *kebí*; het humoristisch effect met religieuze inhoud is een meer voorkomend verschijnsel.

De hoofdgroep der dansers bestaat uit vrouwen, getooid met veren en draagtassen, waarin bepaalde tuinprodukten en kleine stenen bijlen, en mannen, die elk boven het hoofd een verend bevestigde paradijsvogel dragen. Een der mannen geldt als *erám* en deze draagt twee paradijsvogels. Het lijkt geen twijfel, dat we ook voor een verklaring hiervoor moeten teruggrijpen op de mythologie. Het vieren van een *kebí*, waarbij plotseling een groep afgestorvenen verschijnt, elk getooid met een paradijsvogel (een dier, dat uit de onderwereld afkomstig wordt gedacht), onder leiding van een *erám*, die twee van zulke vogels draagt, komt in meer dan een verhaal voor (men zie bijv. het verhaal van *uarikrén*). Opvallend is ook, dat men sterk riekende bladeren meedraagt: de doden worden gekenmerkt door een sterke geur.

Dit alles maakt het aannemelijk, dat de *seremé* een oproep is van de voorouders en goden ³⁴, die in de figuren der dansers werkelijk ten tonele verschijnen ³⁵. Ook *uaierám* (een godenfiguur, vader van de zon, gedacht in de hemel) werd zeer nabij gedacht tijdens een *kebí*-viering. Deze hield vooral toezicht op het naleven van de daarbij geldende verbodsbepalingen, zoals het verbod van sexuele omgang, en trof overtreders daarvan met de dood ³⁶. Dezelfde gedachtengang leeft trouwens nog in de christelijke sfeer voort. Tijdens het Kerstfeest — zo vertelde men mij — daalt God (of Jezus) neer op aarde om erop toe te zien, dat er geen sexuele omgang plaats vindt ³⁷. Elmsberg had het dus bij het rechte eind, toen hij aannam, dat de geesten tot

³³ De betrokken verhalen worden hier niet gegeven. Men vindt ze in hoofdzaak in de aangehaalde bronnen weergegeven.

³⁴ Een principiële scheiding tussen die twee is in de oude Nimboranse voorstellingen m.i. niet te maken.

³⁵ Ook Kabel (o.c. p. 164) vermoedde dit reeds.

³⁶ Kabel's ipvatting (o.c. p. 112), dat een dergelijk verbod een soort van praktische maatregel was tegen excessen, die wel veel zouden zijn voorgekomen bij danspartijen, getuigt van weinig gevoel voor het gewijde karakter van de *kebí*.

³⁷ Men voerde dit aan als bewijs voor de fundamentele overeenkomst tussen christelijke opvattingen en die der voorouders!

de *kebi* werden opgeroepen, al ging hij van verkeerde uitgangspunten uit ³⁸.

Dat men nu echter met andere verklaringen komt aandragen, is licht te verklaren uit de kerstening. Een belangrijke factor moet hierbij zijn geweest, dat men geleerd heeft de *sétan* (satan, demon etc.) te verafschuwen, terwijl men deze naam voelde als het maleise equivalent van het nimboranse *kesüe*, dat zowel „dode, afgestorvene” als „geest, spook” enz. kan betekenen ³⁹.

Terecht is de *kebi*-viering in verband gebracht met de mythologische verhalen, speciaal met dat van *uarikrén* ⁴⁰. In die geschiedenis — maar ook bijv. in die van *uainári* — wordt verteld van een *kebi* in de „oertijd”. De verhouding tussen de mythologische en de „historische” *kebi* wordt door de andere auteurs blijkbaar als een identiteit gezien, dan wel zo, dat de oer-*kebi* een projectie in het mythologisch verleden zou zijn van een onder de mensen levend gebruik. Er zijn echter aanwijzingen, die pleiten voor een andere visie. Een ervan is, dat zowel in het *uarikrén*- als in het *uainári*-verhaal op het moment, dat de hoofdfiguur ten tonele verschijnt, de deelnemers aan de *kebi* dood (of bewusteloos) neervallen. Dit nu behoort bij een echte *kebi*-dans ook te gebeuren: op een bepaald teken gaan alle dansers plat op de grond liggen ⁴¹. Dit lijkt zinloos, behalve als men de *kebi* ziet als de heropvoering van de mythe, wat in het geheel geen onbekend verschijnsel is: ritueel is in vele godsdiensten een „herhaling” van vroegere, heilige gebeurtenissen ⁴². Zo zal men ook moeten zien de tijdens de dans in een bladerenhut verborgen figuren, van wie men alleen het geluid der trommen hoort, als beeld van de aanwezigheid van ongeziene, bovenaardse machten.

Typisch is ook een zin in de door Kabel gegeven tekst van het *uarikrén*-verhaal: „Nu hebben jullie twee vrouwen slecht gehandeld,

³⁸ Hij dacht (o.c. p. 42) vooral aan boomgeesten en wel op grond van de tekst van de *uámbi*-melodie, die hij vertaalt op een wijze, die kant noch wal raakt.

³⁹ Dit werd al aangevoeld door Elmberg (o.c. p. 35), al kende hij de implicaties niet geheel.

⁴⁰ Zie: Elmberg, o.c. p. 44 sq.; Kabel, o.c. p. 156 sq.; Kouwenhoven, o.c. p. 33—34.

⁴¹ Zo heb ik het zelf ook waargenomen bij de gedeeltelijke *kebi*-voorstellingen, die te Hollandia werden gehouden tijdens mijn verblijf aldaar. Daar heb ik dus iets kunnen zien (en fotograferen), wat in de Nimboran eigenlijk verleden tijd is. Genoemde opvoeringen waren voorbereid onder leiding van oude mannen, die speciaal voor dit doel naar de stad waren gekomen.

⁴² Ook Kouwenhoven zegt (o.c. p. 30), dat de *kebi* „in sommige opzichten op een groot ritueel gelijk”.

de *kêbiê* gaat niet door, de *kêbiê* wordt een dans"⁴³. Kabel tekent hierbij tussen haakjes aan: „De betekenis is hier niet geheel duidelijk”. Mij dunkt, dat in het licht van het bovenstaande de betekenis wel duidelijk is, nl. de instelling van de *kebi* als wederopvoering van de *eerste kebi*.

Hiermede is natuurlijk niet meteen alles verklaard; er blijven nog duistere punten, mede door onvoldoende gegevens. Zo bijv. de functie van de *pro réin*, (overwinnings- of oorlogsdans van boogschutters), die ook wel als onderdeel van het feest wordt genoemd⁴⁴. Ook het verband tussen *kebi* en initiatie is niet geheel duidelijk. Opvallend is, dat de naam van de „initiatiegeest” (*indio*) nergens in de oude verhalen voorkomt. Zou het misschien een jonger bijmengsel zijn? Dat in de Nimboranse mythologie historisch verschillende lagen door elkander zijn gelopen, is wel zeker. Zo is het gehele *máni*-⁴⁵complex met de daarbij behorende *uâke*-zangen — blijkens de naam van vreemde, wrschl. oost-sarmische herkomst⁴⁶ — wellicht een jong element, zoals trouwens ook door sommige informanten werd verzekerd. De sterk syncretistisch denkende Nimboranner, die zonder gewetensbezwaren *máni* gelijkstelt met Noach uit het Oude Testament, heeft al deze elementen zo sterk vermengd, dat het ontwarren een précaire zaak lijkt.

Ook het tijdstip, waarop men een *kebi* placht te houden, lijkt onzeker⁴⁷. Informanten noemen de maand december, wat bevestigd wordt door de maleise betiteling „festa tahun baru” (nieuwjaarsfeest). Elmberg⁴⁸ zegt echter, dat het in de droge tijd moest plaats vinden en denkt daarbij aan augustus of september. Inderdaad was regen een storende factor, die een *kebi* zou doen mislukken. Toch lijkt mij december als *kebi*-maand niet onjuist, daar die volgens de traditionele Nimboranse tijdsindeling een droge maand is tussen de regenperiode van ± half oktober tot eind november en die van januari-februari in (een derde regenperiode volgt in de maanden april-mei). Of dit met de weerkundige werkelijkheid klopt, is me niet bekend, maar dat lijkt me

⁴³ Kabel, o.c. p. 157.

⁴⁴ Kabel's vertaling van deze naam als „gespleten bambo's van de oorlog” (o.c. p. 123) is uit de lucht gegrepen.

⁴⁵ Deze figuur heet ook wel *mânin* of *kimânin*.

⁴⁶ Kabel (o.c. p. 156) geeft deze naam nog in dezelfde vorm als waarin men die in het Sarmische hoort: *waker*, wat nooit Nimborans zou kunnen zijn, daar een *r* aan het wordeinde in deze taal niet voorkomt. Bovendien verbindt Kabel deze — ook in muzikaal opzicht on-Nimboranse — liederen ten onrechte met *uarikrén*, in plaats van met *máni*.

⁴⁷ Kouwenhoven, o.c. p. 33.

⁴⁸ o.c. p. 31.

ook niet zo belangrijk. Wat ook voor december als *kebi*-tijd pleit, is de door de informanten opgegeven periode van 18 maanden van voorbereidingen, beginnend met het aanleggen van nieuwe tuinen, dat inderdaad altijd plaats heeft bij het begin van de droge tijd, dus in juni. Bovendien klopt het ook met het boven gesignaleerde feit, dat men bepaalde trekken van de *kebi* op de viering van het kerstfeest heeft overgedragen, terwijl ook de *kesiép*-bewegingen⁴⁹, die ook allerlei *kebi*-trekken vertonen (kontakt met voorouders!) bij voorkeur omstreeks december zijn voorgekomen. Zou het bovenstaande juist zijn, dan komt in verband met het voorschrift, dat er nooit een *kebi* mag worden gehouden, terwijl er een andere wordt gehouden of voorbereid, er tussen twee *kebi*'s altijd een tijdsruimte van twee jaar te liggen. Inderdaad beweren sommige informanten, dat er om de twee jaar een *kebi*-viering plaatsvond.

KEBI EN ERAM. Wat we in het voorafgaande hebben overdacht betreffende tijdstip en karakter van de *kebi*, stemt niet geheel overeen met de steeds weer verkondigde stelling, dat de *kebi* was „de bevestiging van de *erám* in zijn ambt”. Inderdaad is dat, wat informanten vaak zeggen, maar het is niet strikt noodzakelijk dat als de centrale betekenis van de *kebi* te zien, ook al neemt men aan, dat na de viering van zijn eerste *kebi* een eram eerst volledig tot zijn ambt was gewijd. Het is trouwens merkwaardig te zien, hoe weinig men van de functie van de eram weet te vertellen. Ziet men bijv., wat Kouwenhoven⁵⁰ over deze figuur schrijft, dan blijft men zitten met de vraag, waarom een eram zo belangrijk kon zijn, ook al was zijn positie dan „bijna heilig”. Een oplossing van dit vraagstuk zou gelegen kunnen zijn in de *kebi*. Wanneer men die nl. ziet als het grote centrale ritueel, waarin het kontakt met het verleden, met de bovenwereld (*uaierám*) en de onderwereld (de afgestorvenen) wordt hersteld, dan is degene, die dit ritueel kan organiseren en tot werkelijkheid brengen, — en dat is de eram — alleen reeds daardoor belangrijk. Men moet hem dan wel zien als een religieuze figuur, een soort priester. Een argument voor deze zienswijze kan men vinden in het verhaal over de instelling van het eram-schap door de goddelijke schepper *uaierám*, wiens naam men kan analyseren als „zon-eram”, waarin uitdrukkelijk gezegd wordt, dat deze een deel van zijn functies aan de menselijke eram overdraagt, die daar-

⁴⁹ Zie Kouwenhoven, o.c. p. 75—81 en vooral het artikel van Kabel.

⁵⁰ o.c. p. 29.

mede zijn vertegenwoordiger op aarde wordt. Een vertaling van dit verhaal volgt aan het einde van dit artikel.

Is de boven gegeven karakterisering van de functie van eram en *kebi* juist, dan is daarmee ten volle verklaard, waarom na de kerstening niet alleen de *kebi*, maar ook de positie van de eram moest verbleken tot niet meer dan een reminiscentie aan een voorbij tijdperk. Tevens is dan verklaard, waarom de eram zich zo min mogelijk wilde bemoeien met zulke dingen als oorlog⁵¹. Maar hiermede komen we op nieuwe onderwerpen, nl. die van de oorlog en de verschillende hoofdfuncties in de *tan*, die ik liever voor een later artikel bewaar.

HET VERHAAL VAN DE EERSTE ERAM⁵². In de tijd van de allereerste eram plachten we in het bos te slapen. We verbleven in het oerwoud onder afdakjes. Toen kwam *uaierám* te voorschijn, riep alle mensen bij elkaar en sprak: „Wie is de eerstgeboorne onder jullie?” „Hier is onze eerstgeborene.” „Roep al je mensen bijeen, dan ben jij de eram. Ik zal je een deel van mijn werk geven. Ik ben eram, van nu af aan zul jij eram worden. Laat al je mensen bij elkaar komen en één huis bouwen⁵³. Jullie kinderen zullen niet zomaar vrouwen mogen gebruiken en groot wild niet alleen opeten. Geef anderen ervan mee op passende wijze. Als iemand een varken gedood en schoongemaakt heeft, moet hij het grote vlees aan jou geven. Geef dat dan weer aan de mensen, dan kunnen ze dat op hun beurt eten. Zelf eet je slechts een bescheiden deel van het vlees. Ik waarschuw je, dat, als je het grote vlees neemt, je mensen herrie zullen maken. Ook mogen jullie datgene, wat de vrouwen altijd bij zich dragen⁵⁴, niet bij name noemen. Ook de naam van de penis der mannen mag je niet noemen.” Aldus regelde de eram het. „Heden verbied ik dat ten enenmale. Al wie die namen noemt, moet je met een casuaris-bot-dolk neersteken. Alleen wanneer man en vrouw geheel alleen samen zijn, mag de man „het” zien. Op die wijze⁵⁵ mogen ze omgang hebben. Dan zal jullie dood komen⁵⁶. Jullie moeten steeds, als een man iets verkeerd doet of als een vrouw

⁵¹ Kouwenhoven, o.c. p. 35.

⁵² Deze tekst, tesamen met een aantal andere, deels van mythologische aard, hoop ik spoedig in originali te publiceren.

⁵³ De bedoeling is, dat men zich blijvend in permanente behuizingen in dorpen moet vestigen en niet langer als nomaden in het bos in tijdelijke optrekjes mag leven.

⁵⁴ Het vrouwelijk schaamdeel.

⁵⁵ D.i. in volkomen afzondering.

⁵⁶ Als jullie je daaraan niet houdt.

slecht behandeld is door iemand uit een ander dorp, spreken van „een omvergehaalde omheining”: „mijn hek is omgehaald, eram!” Verder zul je, als iemand van je gestolen heeft, hem geen lijfstraffen toedienen. Laat de betrokkene het mij zeggen: *uaierám* heeft het gezien! Wanneer je vrouw tegen je uitvaart, zeg dan maar: „*uaierám* heeft het al gezien; als *uaierám* het al gezien heeft, waarom zou ik dan straffen?” Zo heeft de eram het alles van te voren geregeld: „Zo heb ik de mensen bevel gegeven!” Alle mensen bracht hij bij elkaar. Nadat ze allen bijeengekomen waren in één bijeenkomst, noemde men de eram bij de titel. En dat is nog zo, tot op de huidige dag. Daarop verzamelde hij allen in een *kebí*. Aldus werd *uándi* eram. De eram *uándi* was dus de aller-eerste eram. Toen hield eram *uándi* een *kebí*. Bij de *kebí* vielen alle mannen en vrouwen dood neer. Daarop gaf hij het over aan eram *imó*: „Eram *imó*, dans jij een *kebí* in Jansu ⁵⁷! Wijs dan alle erams aan; verdeel alle mensen ⁵⁸. Geef vlees, beenderen en gewrichten naar overal. Geef alle goederen uit: de stenen bijlen en de kralen. Verdeel die over de verschillende talen ⁵⁹. Ik heb dat zo bepaald. Ik heb het precies vastgesteld. Je mag daaraan niets veranderen.”

J. C. ANCEAUX.

⁵⁷ Jansu is een in de mythologie belangrijke plaats in Gresi.

⁵⁸ De bedoeling is: verdeel ze over die erams.

⁵⁹ De gewone term voor: volkeren, stammen.