P. Middelkoop

De betekenis van de Timorese term atoni amaf

In: Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde 127 (1971), no: 3, Leiden, 393-396

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

KORTE MEDEDELINGEN

DE BETEKENIS VAN DE TIMORESE TERM ATONI AMAF

Het is bekend dat een informant, wanneer hij zich door degenen die hem ondervraagt in verlegenheid gebracht voelt, geneigd is een antwoord te zoeken waarvan hij vermoeden kan dat het zijn ondervrager bevredigen zal. Een onderzoeker moet erop verdacht zijn dat hij in een dergelijke situatie verkeerde informatie zou kunnen krijgen. Zoals we zullen zien, hebben we met een dergelijk geval te maken in de weergave van *atoni amaf* met 'schoonvader' in het artikel van A. C. Kruijt „De Timorezen” (blz. 400), waar de auteur een beschrijving door H. Kraye van Aalst van de begrafenis van de radja van Amanuban aanhaalt.

Want de term 'schoonvader' is over heel Timor *am babaf*. Uit het feit dat het woord *am* (vader) in deze verwantschapsterm voorop staat, blijkt dat het idee 'vader' hierin primair is. *Babaf* betekent 'zwager' en dus heeft *am babaf* letterlijk de betekenis van 'zwagers vader'.

In de term *atoni amaf* daarentegen komt het woord *amaf* (vader) op de tweede plaats, waaruit blijkt dat het begrip 'vader' hier niet op de voorgrond staat. Deze benaming is dan ook geen verwantschapsterm, maar duidt een bepaalde functie aan, die te maken heeft met de *feto - mone* (= vrouwelijk - mannelijk) structuur van de Timorese samenleving.

In zijn studie „Naar aanleiding van de stuwdam in Mangili” heeft Prof. Onvlee duidelijk laten zien hoe ingrijpend het onderscheid tussen de categorieën mannelijk - vrouwelijk is in de Sumbase maatschappij, wanneer hij schrijft (blz. 448):

„Zo straks heb ik vermeld de vermaning van de voorvaderen dat de sawahs voor hun nakomelingen zouden zijn als oude oorhangers en de watergangen als de daarbij behorende kettingen. Deze oorhangers en kettingen horen bijeen. Geen mamoele, geen oorhanger wordt als geschenk gegeven zonder de daarbij behorende van metaaldraad gevlochten ketting. Deze verbinding is onafscheidelijk, zo onlosmakelijk als die tussen de sawahs en

de het water toevoerende watergangen. In beide gevallen nu wordt de onderscheidenheid en verbondenheid in de woorden *moeni-kawini*, manlijk en vrouwelijk gevat, waarbij de oorhangers en de sawahs als het vrouwelijk, de kettingen en de watergangen als het manlijk deel van de verbinding gelden."

In de Timorese samenleving spelen de begrippen *feto* en *mone* een vergelijkbare rol. In de sociale structuur komen zij naar voren in het feit dat de vrouw-gevende groep de vrouw-ontvangende groep *feto* (vrouwelijk) noemt; zoals ik reeds in mijn „Trektochten" (blz. 178) opmerkte. In mijn artikel „Tame and wild enmity" gaf ik hiervan het volgende voorbeeld (blz. 73):

„When a Tualaka man was or is married to a Toto woman, Toto is accustomed to say: *Au ufeot ani*, i.e. I make him into my *feto*. The term *ufeto* is a causative construction as explained in my grammar of the Timorese language (pp. 438-39) (...). So when a Tualaka man is married to a Toto woman, the latter's brother says in regard to his brother-in-law: *Au ufeot ani*. This implies the position of the Toto's eldest brother as *atoni amaf*; that means Toto identifies his brother-in-law with his sister."

Naar aanleiding van deze passage schreef Prof. Onvlee mij:

„De relaties die je op Timor hebt aangetroffen zijn dadelijk te vergelijken met verschijnselen op Sumba en bij de Bataks. Ik ben ervan overtuigd, dat ze in verwante samenlevingen ook zullen worden gevonden. Op Sumba betekent *ana kawini* meisje, dochter. Zo wordt ook genoemd de groep van de bruidsnemers. Hun status wordt dus bepaald door het feit, dat ze van de bruidsgivers een dochter, een vrouw hebben ontvangen. Hetzelfde vind je bij de Bataks, waar *boru*, meisje, dochter, ook aanduiding is van schoon-zoon en zwager, zusterman. Met andere woorden, ik kan deze benoeming verstaan vanuit de eigenaardige sociale structuur, die je bij deze volksgroepen aantreft."

In dit licht zal ook de Timorese uitdrukking *muni feto* verstaan moeten worden. Het woord *muni*, 'jong, later, beneden, onder' („Trektochten" blz. 207 nt. 1) in deze uitdrukking duidt vermoedelijk op de oudste mannelijke generatiegenoot van de zuster(s) (*feto*) ten opzichte van wie hij *atoni amaf* is. Zo worden de Mela-Sanam wel genoemd *muni feto* ten opzichte van Sonba'i, omdat de oudste mannelijke generatiegenoot van een aan Sonba'i uitgehuwelijkte Sanam- of Mela-

dochter moet fungeren als *atoni amaf* in geval er zich in het huisgezin van zijn zuster een sterfgeval voordoet. Hetzelfde geldt van Lasi en Nuban, die *muni fetu* ten opzichte van Abi worden genoemd („Trektochten” blz. 202-205; cf. „Headhunting” blz. 294).

Zo is ook het woord *atoni* (mens, man) in *atoni amaf* de aanduiding van de oudste mannelijke generatiegenoot van de zuster(s) (*fetu*) die aan de bruidsnemers worden uitgehuwelijkt.

In de gebieden Amanatun, Amanuban en Amarasi wordt in plaats van de term *atoni amaf* gebruik gemaakt van *hau uf*, in het Nederlands het best weer te geven met ‘stamhouder’. Geen van beide zijn verwantschapstermen. In de verwantschapsterminologie wordt de oudste mannelijke generatiegenoot in een huisgezin aangeduid door de zusters met *au nau naek* ‘mijn grote broer’ en de jongste met *au nau klike*, terwijl de algemene term voor broer, wanneer gebruikt door een zuster, luidt *nauf*, in het Ro’is *tuahaun*.

De beide idiomatische uitdrukkingen *atoni amaf* en *hau uf* duiden dan ook niet op de verwantschapsrelatie ‘broer’, laat staan ‘schoonvader’, maar op de rituele functie die de stamhouder moet vervullen in het ritueel voor overledenen in de huisgezinnen van zijn zusters en in rituele bijeenkomsten bij geboorte en huwelijk. In het dodenritueel blijkt de vooraanstaande plaats van de *atoni amaf* duidelijk uit het feit dat hij het lievelingspaard¹ van de overledene krijgt („Dodenritueel” blz. 8 en 9, en afb. 1 en 2 achterin). In het bovengenoemde artikel van Kruyt komen beide termen dan ook telkens voor in het kader der lijkbezorging en der rouwgebruiken.

Als concreet voorbeeld van de positie van de *atoni amaf* kan het volgende voorbeeld uit eigen ervaring worden aangehaald.

In 1928 deed zich in Pene een heftig conflict voor tussen een befaamd koppensneller, Nai Fetu Talan — wiens dochter vele jaren in Kapan onder onze leiding stond —, en de christenen te Pene. Ofschoon hij geen christen was, placht hij regelmatig met mij in Kapan te komen praten en bestond er een goede verhouding. De echtgenoot van Nai Fetu Talan’s zuster was overleden en nu moest hij voor diens weduwe, zijn zuster Bi Neno Talan, de dodenherdenking organiseren, doch niet alleen met het oog op hem maar tegelijk ook in verband met enkele andere sterfgevallen in de gezinnen van zijn andere zusters. Aangezien Bi Neno vele jongere zusters had — zij was de oudste en

¹ Dit paard wordt *suf muti* (‘witte bloemen’) genoemd, een uitdrukking die ook gebezigd wordt ter aanduiding van overleden kinderen, in tegenstelling tot *sufan amtasa*, ‘rode bloemen’, d.w.z. in leven zijnde kinderen.

toen zeker al ver over de zestig jaar oud — en Nai Fetu dus voor de gehele nakomelingschap van zijn zusters dit rituele gebeuren, waarbij vele offerdieren geslacht moesten worden, diende te regelen, zou het een groots opgezette dodenherdenking worden.

Nu was het grootste deel van hen christen en zij weigerden aan dit 'heidense' ritueel deel te nemen. Nai Fetu was woedend. Hij ging openlijk naar de voorganger der gemeente Pene en zeide: „Indien mijn *feto* groep weigert deel te nemen aan deze herdenking, zal ik eerst jouw huis en daarna het school- en kerkgebouw in brand steken; daarna ga ik mijzelf aangeven bij de Controleur te So'e.”

De voorganger schreef mij een wanhopige brief en in juni 1928 ging ik erheen en vergaderden we onder de *kusambi* boom voor het bivak te Pene. Daar bleek hoe groot de spanning was en hoe er ook doorheen speelde de kwestie van erfsieraden die Nai Fetu niet ter beschikking zou hebben gesteld bij vroegere rituele bijeenkomsten.

In een artikel in de Heerbaan (Stijl Dodenritueel blz. 209-213) heb ik in het kort de achtergrond beschreven die geleid heeft tot deze weigering van de christenen, zonder stil te staan bij de zich hier voordoende functie van de *atoni amaf* of *hau uf*. In dat artikel noemde ik het nageslacht van zijn zusters ten onrechte zijn kleinkinderen.

Het is duidelijk dat de heer Kraye van Aalst, van wie de vertaling van *atoni amaf* met 'schoonvader' in het voornoemde artikel van Kruijft afkomstig is, met een verkeerde inlichting genoegen heeft genomen. Het spreekt van zelf dat, toen de informant naar de betekenis van *atoni amaf* gevraagd werd, hij in verlegenheid kwam. Immers die term is niet vertaalbaar, noch in het Indonesisch noch in het Nederlands.

Het is jammer dat noch Kruijft noch Kraye van Aalst op het idee gekomen zijn om de weergave van de term te toetsen aan een vergelijking met de bestaande verwantschapsterminologie. De fout zou dan opgemerkt zijn.

P. MIDDELKOOP

AANGEHAALDE LITERATUUR

- A. C. Kruijft, *De Timorezen*, BKI 79, 1923, p. 347-490.
 P. Middelkoop, *Trektochten van Timorese Groepen*, TBG 85, 1952, p. 173-272.
 —, *Tame and Wild Enmity*, Oceania 40, 1969, p. 70-76.
 —, *Proeve van een Timorese Grammatica*, BKI 106, 1950, p. 375-517.
 —, *Headhunting in Timor and its Historical Implications*, Oceania Linguistic Monographs 8, Sydney 1963.
 —, *Een studie van het Timorese Doodenritueel*, VBG 76, Bandung 1949.
 —, *Is het mogelijk de Stijl van het Dodenritueel op Timor dienstbaar te maken aan de prediking van het Evangelie?* De Heerbaan 7, 1954, p. 204-218.
 L. Onvlee, *Naar aanleiding van de Stuwadam in Mangeli*, BKI 105, 1949, p. 445-459.