



BRILL

---

DE MORIËRS VAN TINOMPO (OOSTELIJK MIDDEN-CELEBES)

Author(s): J. KRUYT

Source: *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië*, Deel 80, 1ste Afl. (1924), pp. 33-217

Published by: Brill

Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/20770107>

Accessed: 06-07-2018 17:48 UTC

---

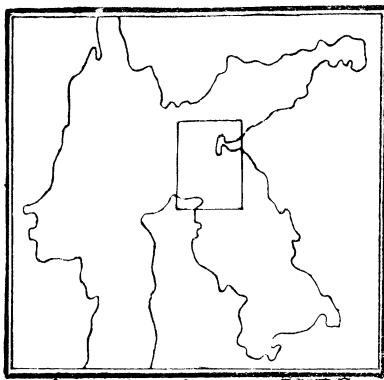
JSTOR is a not-for-profit service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content in a trusted digital archive. We use information technology and tools to increase productivity and facilitate new forms of scholarship. For more information about JSTOR, please contact [support@jstor.org](mailto:support@jstor.org).

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of the Terms & Conditions of Use, available at <http://about.jstor.org/terms>



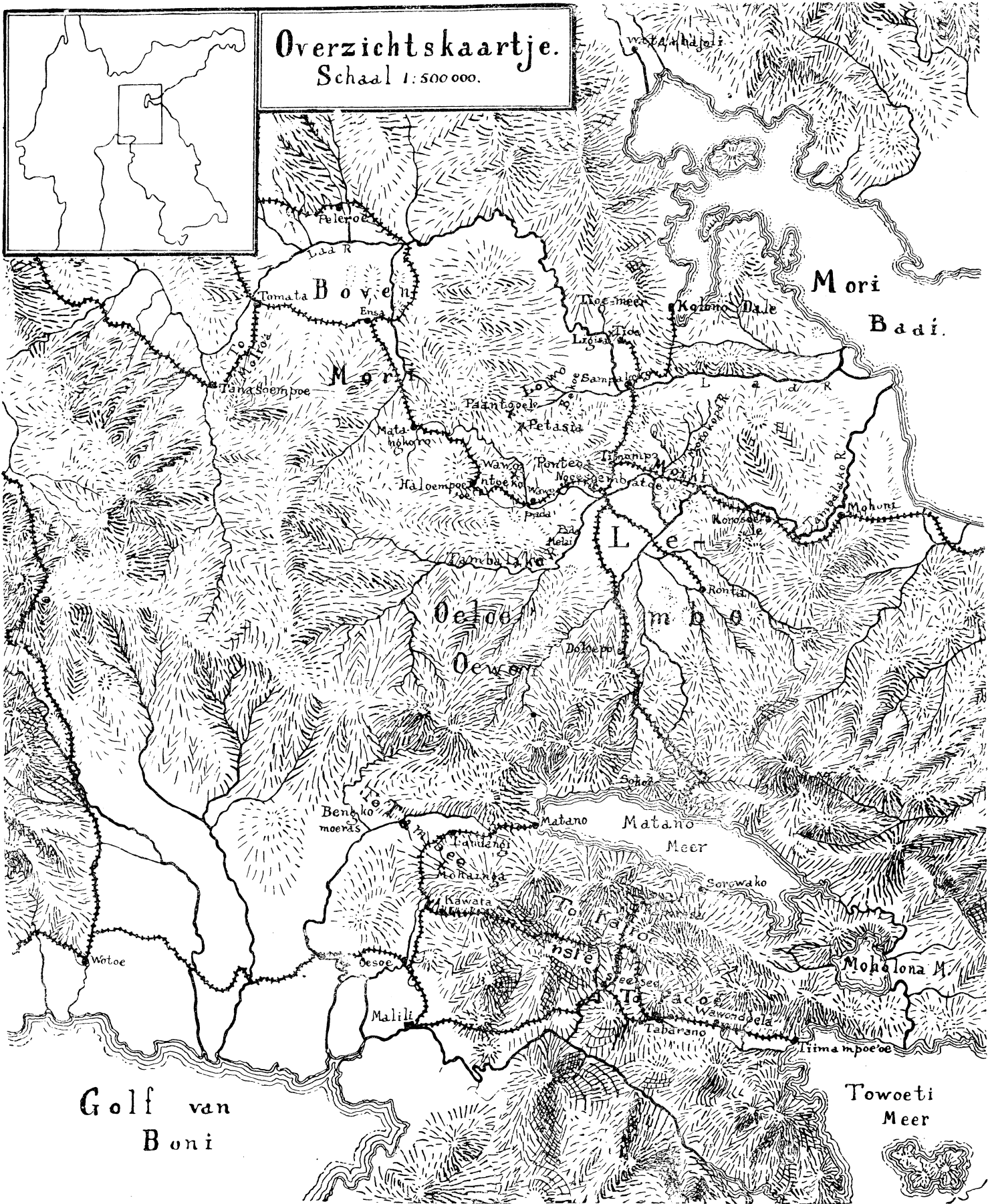
JSTOR

Brill is collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië*



# Overzichtskaartje.

Schaal 1:500 000.



Golf van  
Boni

Towoeti  
Meer

### LEGENDA

- +++++ Wegen
- x Verlaten Vestingen
- Bestaande dorpen

# DE MORIËRS VAN TINOMPO (OOSTELIJK MIDDEN-CELEBES).

DOOR

J. KRUYT.

(Met kaart, platen en tekstillustraties).

---

## Inleiding.

§ 1. *Het land en de bewoners.* In het oostelijk en zuid-oostelijk deel van Midden-Celebes wonen eenige stammen, die niet onder één naam samengevat zijn. Zij onderscheiden zich zeer duidelijk van de Bare'e-Toradja's, zoowel door taal als door uiterlijk voorkomen. Wij noemen hen kortheidshalve Moriërs, To Mori. Toen de heeren Dr. N. Adriani en Dr. A. C. Kruyt in 1899 voor het eerst in nauwe aanraking met de Moriërs kwamen, hebben zij dadelijk opgemerkt, dat deze menschen niet tot de Toradja-stammen gerekend kunnen worden. En ook op de taalkaart van Dr. Adriani, behorende bij deel III der Bare'e-sprekende Toradja's, heeft deze duidelijk aangegeven, dat de bewoners van het oostelijk en zuidoostelijk deel van Midden-Celebes taalkundig tot een andere groep behooren dan de Toradja's.

Hier volgt eerst een vluchtig overzicht van het land, dat de Moriërs bewonen en daarna een globale opsomming der stammen, waarin dit volk verdeeld kan worden.<sup>1</sup>

Wij verdeelen dit gebied in drie landschappen en zullen elk van hen kort beschrijven:

1. *Boven-Mori.* Dit is het deel, dat aan het Possosche grenst en dat het westelijk woongebied der Moriërs vormt. In het noordwestelijk deel van dit land ligt een hoogvlakte, die geheel bedekt is met alang-alang. Het noordelijk en noordwestelijk deel dezer vlakte wordt bewoond door Bare'e-sprekers. Het oostelijk en zuidoostelijk stuk behoort aan de Moriërs. Naar het zuiden

---

<sup>1</sup> Zie bijgaande schetskaart.

strekt zich een onherbergzaam bergland uit, waarin geen menschen wonen. Ook de bergen, die aan de zuidoostzijde de genoemde hoogvlakte afsluiten, zien er niet gastvrij uit. Maar hier wonen toch de meeste Boven-Moriërs, hier liggen hun vroegere versterkte dorpen en ook hun tegenwoordige woonplaatsen.

2. *Beneden-Mori*. Ten westen en zuidwesten van genoemd bergland strekt zich een vlakte uit. Dit is «de vlakte», de *Lembo*. Terwijl de Boven-Mori-vlakte al haar water langs de *Laa* afvoert, verzamelt de *Tambalako* het water van de *Beneden-Mori-vlakte*. Ook deze vlakte is aan alle zijden door bergen ingesloten. Maar langs de *Tambalako* heeft men een bruikbaren uitweg naar zee en naar *Boengkoe*. Door het *Morokopagebergte* loopt een oud pad naar de *Laa*, die heel goed bevaarbaar is. En ten slotte voert een weg, die zeker even oud is, naar het *Matano-meer*, naar de plaats, waar vroeger het dorp *Sokoio* lag.

3. *De Merenstreek van Malili*, (officieel: het landschap *Noeha*). Ten zuiden van het zware bergland, dat de *Boven-Mori-vlakte* aan de zuidzijde afsluit, en van de *Beneden-Mori-vlakte* ligt een gebied, dat in het noordoosten en oosten begrensd wordt door drie meren, n.l. het *Matano-*, het *Moholona-* en het *Towoeti-meer*. Dit land heeft zijn schoonheid te danken aan de afwisseling van vrij hoog bergland met kleine daar tusschen liggende vlakten (*Weoela*, *Landangi*). Ook de meren, vooral dat van *Matano*, leveren hun aandeel in de schoonheid van het land.

Wanneer we nu de stammen nagaan, die deze gebieden bewonen, dan merken we een groote verscheidenheid op.

1. *Boven-Mori*. Van de *Boven-Moriërs* ben ik nog niet voldoende op de hoogte om een juiste indeeling der stammetjes te geven. Vraagt men hiernaar, dan laat elk stamddorp zijn eigen zelfstandigheid gelden en noemt andere menschen «heel anders». De twee stammen der *boven-Moriërs*, die met nauwkeurigheid aan te wijzen zijn, zijn de *To Molio'a* en de *To Molongkoeni*. De overige stammetjes zou ik niet beter aan kunnen duiden, dan door alle vroegere dorpen op te sommen, wat weinig zin heeft. Van de *To Molongkoeni* moet geconstateerd worden, dat ze niet meer in *Boven-Mori* wonen, maar reeds sinds vele jaren bezig zijn geweest in de *Lembo* af te zakken, en nu ook geheel het noordwestelijk deel ervan bezetten.

2. Beneden-Mori. De voornaamste stam, die Beneden-Mori reeds van ouds bewoonde, is die der To Watoe. Een andere, indertijd belangrijke stam is die van Moiki. Het aantal leden van dezen stam is echter zeer geslonken, en het laat zich aanzien, dat de To Moiki zich langzamerhand in de andere stammen zullen oplossen. Wij hebben reeds gezien, dat de To Molongkoeni naar het oosten zijn opgedrongen. Zoo zijn er meer indringers geweest. De vorsten, die eerst met de hunnen in de bergen gevestigd waren, kwamen ook de lagere streken opzoeken. Deze menschen wonen nu in de tegenwoordige dorpen Tinompo en Sampalowo. Toen het gouvernement de werkelijke macht in handen kreeg, mochten de menschen niet meer in hun onherbergzame bergnesten blijven wonen. Zoo moesten ook de To Oeloe Oewoi naar beneden komen, en kregen een plaatsje aan den oostkant van de Lembo. De To Oeloe Oewoi behooren tot de Boven-Moriërs.

3. De Merenstreek van Malili. Tenslotte vinden we in het derde gebied vier stammen wonen. Aan den oever van het Matano-meer wonen de To Matano. Het noordelijkste deel van dit gebied bezetten de To Tambee; deze zijn geheel dezelfde menschen als de zoeven genoemde To Oeloe Oewoi; zij zijn echter naar het zuiden uit de bergen getogen, de laatstgenoemden naar het oosten. De To Karoensi'e bewonen de hooge bergen, die aan den zuidwestelijken oever van het Matano-meer liggen, terwijl het woongebied der To Padoë zich van de Weoelavakte tot aan het Towoeti-meer uitstrekt.

Dit is in groote lijnen een beeld van het land en de bevolking.

De beschrijving, die in de volgende hoofdstukken gegeven wordt, geldt echter niet alle stammen, die hier genoemd zijn. Ik heb gemeend me te moeten beperken tot een heel kleine groep van menschen en wel tot die, welke ik het best ken. De gegevens, die ik van de To Wotoe, de To Molongkoeni en de To Padoë heb, zijn zoo onvolledig, dat ik ze voorloopig niet publiceeren kan. Hetgeen hier volgt is een poging om de geestelijke kultuur van de Moriërs van Tinompo weer te geven. Het spreekt echter vanzelf, dat hierbij ook onderwerpen ter sprake komen, die voor een veel grootere groep gelden, zooals b.v. wat het heele eerste hoofdstuk behandelt. Dit neemt echter niet weg, dat het beeld, dat ik hier tracht te geven, niet algemeen Morisch genoemd mag worden, maar speciaal Tinomposch.

§ 2. *De gegevens.* De waarde van elke beschrijving hangt af van de betrouwbaarheid van den berichtgever. Deze dient er zich en anderen dus rekenschap van te geven, hoe hij aan zijn gegevens gekomen is, en hoe hij deze bewerkt heeft. Voor zover het mij noodig voorkomt en ik daartoe in staat ben, heb ik aan eenige hoofdstukken enkele methodische en kritische opmerkingen vooraf laten gaan. Hier volgen een paar algemeene gezichtspunten voor de beoordeeling der beschrijvingen.

1. Een van de belangrijkste vragen lijkt mij: «Heeft de berichtgever meegemaakt, wat hij beschrijft?» Het geldt hier niet alleen een toekijken, maar meer nog een inleven in al, wat gedaan en gezegd wordt. In dit opzicht ben ik in betrekkelijk gunstige omstandigheden geweest. De verhouding van de bevolking tot de hogere hoofden heeft weinig verandering ondergaan, doordat de «civilisatie» der Moriërs nog maar in het aller-eerste stadium verkeert. Deze eigenaardige verhoudingen heb ik dus nog kunnen waarnemen in haar gedempte uitingen van heden. Deze uitingen zijn gedempt, doordat het Gouvernement niet meer kon toelaten, wat vroeger heel gewoon was.

Ook het dagelijksch leven en de vreedzame werkzaamheden liggen voor ons open. Dit is het «gewone» leven, dat toch belangrijker is, dan iets anders. Hiertoe behooren ook de kleine rechtzaken, die men onder elkaar heeft en die door de hoofden beslecht worden.

Tenslotte zijn er ook eenige feesten en ceremoniën, die ik meegemaakt heb, de meeste meer dan eens. Hiertoe behoort het kleine en het groote doodenfeest, en de huwelijkssluiting.

2. Veel echter heb ik nooit meegemaakt of gezien. De ernstige rechtzaken beslechten de hoofden niet meer op eigen gelegenheid. Het recht van slaven te maken of schulden te niet te doen bezitten de hooge hoofden niet meer. Alles, wat met de oorlogvoering en het koppensnellen in verband staat, is geheel verdwenen. Een tempel heb ik in het Morische niet meer gezien. Zoo heb ik ook nog nooit de woerake of priesteres in actie gezien.

3. Vooral in die gevallen, waarbij van eigen waarneming geen sprake kan zijn, is men van de zegslieden afhankelijk. Het is onmogelijk van elk der gegevens te zeggen van wie ze afkomstig zijn, of precies hoe ik eraan gekomen ben. De meeste dingen heb ik van meer dan één persoon, andere weer door

zien en vragen beide. Mijn voornaamste zegslieden zijn onder de drie volgende groepen te rangschikken :

a. voor de rechtsaangelegenheden, de geslachtslijsten der hoofden en den oorlog heb ik het meest gehad aan de hooge hoofden en hun familie, zooals Pondeloe, Towinangkoe en Koe-ramie, allen te Tinompo;

b. eenige deskundigen hebben me prachtig geholpen om details van hun werkzaamheden te krijgen, zooals de priesteres (woerake) Warena, de priester (sando) Alipa, de dooden-priesteres (tonggola) Loenga;

c. voor allerlei verhoudingen in het dagelijksch leven (verwantschappen e. d.), gebruiken bij den akkerbouw en dergelijke meer, heeft men zegslieden noodig, die een helderen kijk op hun omgeving hebben en hun eigen «kultuur» actief meelevén. Zulke personen zijn van groote waarde bij het ondervragen, want niet alleen, dat ze positieve mededeelingen kunnen geven, maar ze weten te verwijzen naar anderen, die van dit of dat meer weten. Zulk een persoon is voor mij in de eerste plaats Tonde geweest, een vrouw te Tinompo.

Uit den aard der zaak behooren de legenden, de overgeleverde verhalen ook tot die stof, welke ons mondeling wordt gegeven. De meeste legenden, die hier medegedeeld worden, zijn afkomstig van een Moiki-vrouw. Zij is oud, heel oud en wordt in haar omgeving beschouwd als degene, die 't eigenlijk nog maar alleen goed weet. De menschen in Tinompo zijn nauw verwant aan de To Moiki, daarom heb ik deze legenden genomen in de lezing, die deze Moiki vrouw ervan geeft. Dit geldt van het scheppingsverhaal, en alles wat de vorsten (mokolé) betreft. De andere overleveringen zijn alle geheel Tinomposch (alles, wat het bonto-geslacht betreft, zondvloed-verhaal en de verhoudingen tot den «hemel», paradijstoestand, de oorsprong van den dood, de sterrenbeelden, verhouding tusschen mensch en dier).

Tenslotte nog enkele opmerkingen over de taal. Bij het onderzoek had ik het voordeel geen tolk noodig te hebben. De spelling der Morische woorden is heel eenvoudig, doordat het klankstelsel van het Morisch met onze letterteekens heel goed weer te geven is. De toonlooze e kent het Morisch niet, zoodat dit letterteeken overal de klank aanduidt, welke we in het Maleische woord enak, het Fransche être hooren. Alle lettergrepen zijn open, doordat het Morisch een vocalische taal is.

In het verloop van dit opstel zullen meermalen Morische woorden gebruikt worden, waarvoor we geen equivalent in het Nederlandsch hebben of een woord, dat het Morisch niet voldoende dekt. Wanneer wij echter een Morisch woord in den zin opnemen, dan kunnen we dit op twee wijzen behandelen: òf als ware 't een Nederlandsch woord, òf het geheel laten in zijn Morische hoedanigheid. Ik heb gemeend dit laatste te moeten doen. Omdat het Morisch geen meervoudsvormen heeft, heb ik de woorden dus ook in den Nederlandschen zin geen Nederlandschen meervoudsuitgang gegeven; zoo wordt dus het meervoud van lahoemoa niet lahoemoa's, maar blijft lahoemoa, het meervoud van mokole geen mokole's, maar mokole. Dit doet in het begin wat vreemd aan, maar het zinsverband wordt er niets minder duidelijk door, terwijl de Nederlandsche uitgangen aan het Morische woord een wonderlijken klank geven. Nog erger zou het zijn van een Morisch woord een vervoegden werkwoordsvorm te smeden, als b.v. ge-tewoesoed. Wij laten de woorden dus zooals ze zijn, indien we niet instaat zijn er Nederlandsche woorden of uitdrukkingen voor te geven.

Het is welhaast overbodig op te merken, dat in dit opstel van volledigheid geen sprake is. Wie den inhoud doorleest, merkt op, dat onderwerpen als »Zwangerschap en geboorte», «Magische voorstellingen en handelingen», «Ziekten en hunne behandeling», «Kunst en nijverheid» en vele andere meer, niet behandeld zijn. Dit opstel wil dan ook niet anders zijn dan een bescheiden bijdrage, die later wellicht aangevuld kan worden.



## HOOFDSTUK I.

### **Geschiedenis.**

§ 3. *Inleiding.* De lezing van dit hoofdstuk zal licht teleurstellen, doordat het bovenstaande opschrift de voorstelling wekt, in de eerste plaats van een naar chronologische orde gerangschikte reeks van gebeurtenissen, en pas in de tweede plaats van de poging, om die feiten met elkaar in verband te brengen. Wij behooren dus historische feiten te bezitten, alvorens er van een geschiedenis sprake kan zijn. Deze «feiten» echter zijn uiterst moeilijk te ontdekken en met zekerheid vast te stellen, wanneer de bronnen uit ongeschreven overleveringen bestaan. Door dit gebrek aan zekerheid in de weergave der feiten, komt natuurlijkerwijze de tweede zijde der geschiedschrijving, die we zooeven noemden, des te sterker naar voren. Men gaat combineeren en concludeeren om tenminste eenigszins een samenhang in den chaos van feiten en fictie te leggen.

Ik durf niet beweren, dat hetgeen ik in dit hoofdstuk zal mededeelen een «objectieve» weergave van «gegevens» is. Het is echter wel mijn streven geweest de constructie tot een minimum te beperken. Geheel er buiten kan geen enkele beschrijving, want deze is onmogelijk, wanneer de samensteller zelf geen «kijk» op de zaak heeft. Ik hoop er in geslaagd te zijn bij benadering een juist beeld te geven van het verleden der Moriërs, mij daarbij dus gehouden te hebben aan wat de bronnen geven.

De door mij gebruikte bronnen zijn in de eerste plaats de legenden. Bij het gebruik dezer bron ben ik op twee vragen bedacht geweest. In de eerste plaats n.l. de kwestie, in hoeverre deze legenden een juist beeld geven van historische feiten. Voor een eenigszins bevredigende behandeling van dit punt is de studie over een uitgebreider terrein noodig, dan ik in dit opstel behandelen zal. Ten einde dus niet gedwongen te zijn mij te verdiepen in critische beschouwingen en waardeeringen van de legenden, meen ik het beste te doen de meest op den voorgrond tredende episoden zóó weer te geven, als de over-

levering ze vertelt. Ik kies dus uit, wat ik meen dat van belang is. In de tweede plaats deel ik ze mee, gerangschikt onder enkele, zeer algemeen gehouden gezichtspunten. (Zie de volgende alinea). In de paragrafen 4, 6, 7, 9, 10, 12, 14 en 72 heb ik den tekst der legenden in vertaling weergegeven. Ik hoop, dat in het volgende duidelijk genoeg uiteengehouden is, wat de legende zegt en wat de van mijn kant komende constructie onderstelt.

De tweede vraag, die zich voordeed, betreft de onderscheiding dezer litteraire producten. Eenerzijds ontmoet men de moeilijk te trekken scheiding tusschen wat een «legende» en wat een verhaal (Fransch: conte) is, en anderzijds de kwestie, wat met «legende» dan wel met mythe betiteld moet worden. Bij de eerstgenoemde moeilijkheid heb ik me niet op een principieel standpunt gesteld, en me dus niet gehouden aan een meer of minder scherpe begrenzing dezer overgeleverde verhalen (zie b.v. Van Gennep, *La formation des légendes*, bl. 21 en 22). Maar ik heb me bij de keuze door mijn doel laten leiden. Dit doel was tweeledig: ten eerste te laten zien hoe de legenden wijzen op een reizen en trekken over de zee in vroegere tijden, en ten tweede de geschiedenis der hoofden naar het beeld der legenden weer te geven. Wat ik meen, dat met mijn doel in direct verband staat, heb ik opgenomen. Van ditzelfde standpunt ben ik uitgegaan bij de beoordeeling, wat hier een plaats moest vinden als «legende», en wat beter in het verband van Hoofdstuk IV thuis behoort.

De tweede bron, die ik gebruikt heb, zijn de geslachtslijsten der hoofden. Ook deze bron is allesbehalve onfeilbaar. De oogst op dit terrein valt niet mee, doordat er bij de zegslieden weinig vastheid van weten te vinden is. Toch geloof ik wel, dat deze geslachtslijsten ons een vrij betrouwbaar beeld geven van de opeenvolging der regeerende hoofden in de laatste honderd jaar. Om deze personen heen kunnen minder vaststaande gegevens gegroepeerd worden.

Een derde bron is van anthropo-geographischen aard. Van dit breede terrein heb ik echter slechts een heel klein deel, nauw grenzend aan het gebied der legenden, betreden. Want voor de bestudeering der verkeersfactoren, is een uitgestrekter terrein noodig, dan ons nu bezighoudt, terwijl de van menschen afkomstige werken in steen of in den grond nog maar zeer schaars

bekend zijn. Wat mij echter wel geholpen heeft, is het volgende. De hooge hoofden hebben recht op verschillende stukken grond en meerdere sagobosschen. Één voor één heb ik nagegaan hoe men vroeger aan die bezittingen gekomen is, waardoor eenige eigenaardige verhoudingen in het verleden naar voren kwamen. Deze bron heeft wat betreft het bonto-geslacht eenig licht gegeven. Voor de mokole peilde ik haar tot heden met minder gevolg aan.

§ 4. *Reizen en trekken.* Alvorens een legende mede te deelen, die het meest uitgesproken de voorstelling van het voortdurende reizen en verhuizen over zee weergeeft, moet ik er op wijzen, dat in onderstaande legende vele z. g. motieven tot één verhaal samengevoegd zijn. Ik hoop later de mij bekende legenden der Moriërs meer analytisch te kunnen behandelen. Hier gaat het om 't volgende verhaal als geheel genomen.

Eens kregen Datoe en zijn vrouw een kind, een meisje. (Zie over Datoe nader Hoofdst. IV § 60 en 72). Zij verborgen haar op den zolder en stonden haar niet toe, dat ze op den vloer van het huis afdaalde, uit vrees, dat iemand haar zien zou. Daarom heette ze «de Verborgene». Haar eenig gezelschap was een witte hond.

Toen de Verborgene een volwassen meisje geworden was, bleek ze op een gegeven oogenblik zwanger te zijn. Haar ouders ondervroegen haar toen: «Wie heeft je zwanger gemaakt?» Zij antwoordde: «Ik heb geen echtgenoot op deze aarde, die mij zwanger gemaakt heeft.» Haar vader zei toen: «Wanneer dit zoo is, dan moet de hond je bevrucht hebben, want hij heeft je gezelschap gehouden op den zolder.» Onmiddellijk beval haar vader nu zijn slaven alles voor de Verborgene gereed te maken, en haar dan naar «het eiland» te brengen, haar met een slavine, den witten hond, een aarden kookpot, asch van den haard en al haar kleeren. Men bracht haar toen zoover weg dat, wanneer er op een gong geslagen werd, men dit nog net van elkaar hooren kon.

Toen de Verborgene nu met den hond en de slavine op het eiland was aangekomen, bleven ze daar wonen. Het duurde niet lang of de Verborgene baarde een zoon. Haar kind was heel blank, zijn huid was zoo wit als die van de Hollanders. Tijdens hun verblijf daar kreeg de Verborgene zeven kinderen, vijf jongens en twee meisjes. Het gebeurde eens, dat die kinderen een zeil-

prauw voorbij zagen komen; toen gingen ze zich oefenen in het vervaardigen van vaartuigen.

Eens waren ze ten einde raad, want ze hadden geen voedsel meer. Daarom beraadslaagden ze tezamen. De oudste zei toen: «Het is 't beste, dat we een groot vaartuig maken om op een ander eiland te kunnen gaan jagen». Toen hun vaartuig gereed was, scheepten de kinderen zich met den hond (honden?) in, om wilde varkens te zoeken op een ander eiland. Ze kwamen op een eiland aan en doodden er zeer vele varkens. Groot was hun vreugde, nu ze voedsel voor zich gevonden hadden, want ze waren met een nuchtere maag op weg gegaan. Zij keerden dus terug met de boschvarkens, bereidden ze thuis toe en aten ervan.

Nog niet zoo heel lang hadden ze op dit eiland gewoond, of er kwamen telkens veel menschen om handel met hen te drijven. Hierdoor werden ze zeer rijk. Niet lang nadat die menschen begonnen waren handel te komen drijven kwam hun grootvader, de vader van de Verborgene, hen met vriendelijke woorden overhalen elkander weer goed gezind te zijn en weer terug te keeren naar de woonplaats van Datoe (d. i. dus de genoemde grootvader). Maar de Verborgene antwoordde: «Het is beter, vader, dat U ons met rust laat en wij wonen waar we willen. Want het is nog niet lang geleden, dat U ons verstooten heeft. Later zullen wij wel terugkeeren.» Zoo keerde dan Datoe naar zijn woonplaats terug.

Niet lang na het bezoek van Datoe namen zij al hun goederen bijeen en zeilden weg. Ze zetten koers naar de zon.

Tot zoover de legende. Onder hetzelfde gezichtspunt als bovenstaand verhaal, zou ik ook de legende van den grooten vloed hier kunnen mededeelen. Het lijkt me echter beter dit verhaal te plaatsen in het verband van Hoofdst. IV. (Zie § 73).

§ 5. *Nederdaling der vorsten.* Gaan we nu over tot de legendarische geschiedenis der vorsten. Deze vorsten worden met den titel *mokole* aangesproken. In aanzien onder hen staan de geslachten der hooge hoofden, n.l. de *bonto* en de *karoea*. De *mokole* stammen af van een uit den «hemel» (Morisch: *langi*, Mal. *langit*) neergedaalden voorvader. De *karoea* staat wat positie betreft tusschen de lagere hoofden der verschillende stammen en den *mokole* in. Terwijl ten slotte de *bonto* een jong opgekomen hoofden-geslacht is, dat in aanzien

en macht sterk wies, schijnbaar onder de mokole stond, maar meer en meer naast dezen kwam te staan.

Na deze algemeene karakteristiek zullen wij eerst de lotgevallen van het mokole-geslacht en de daarmee nauw verbonden karoea nagaan, om te sluiten met de opkomst en de beteekenis der bonto-telgen.

We kunnen zeggen, dat een mokole essentieel een ander mensch is dan een gewone Moriër, hij is een ander wezen. Vandaar, dat in het vervolg van dit opstel in eenige hoofdstukken (n.l. II en IV) zeer beslist de adat van de mokole naast die van het volk gesteld moet worden. De grond, waarop dit anders zijn berust, is hierin te zoeken, dat de mokole oorspronkelijk afkomstig is van een ander land, n.l. «de hemel», langi. Van dit land heeft men een uiterst vaag idee; men weet niet anders, dan dat 't daar hoog boven in 't uitspansel gezocht moet worden (vgl. Hoofdst. IV § 60). In Mori nu zijn drie van elkaar onderscheiden neerdalingsverhalen bekend. Zulk een neerdaling kan op twee wijzen geschieden: een persoon daalt zonder meer op onverklaarbare wijze neer, of wel een bamboe-spruit schiet uit den grond op, en wanneer hij groot geworden is, barst hij open en treedt de mokole naar buiten. Ik merk hierbij op, dat dit laatste geval doet denken aan talloze verhalen van bevruchting, door dat een dier of man tegen een bamboe urineert, of van een vrouw die water drinkt afkomstig van een plant of uit een varkenspoel en daardoor zwanger wordt, en dergelijke gevallen. Naar ik meen, staan deze motieven naast die der neergedaalde vorsten, aangezien bij deze laatste verhalen geen sprake is van eenige bevruchting.

De drie bedoelde neerdalingen zijn in de overlevering, die ik volg, met elkaar in verband gebracht. Achtereenvolgens zal ik de drie verhalen mededeelen, zonder hun verband te verbreken.

§ 6. *Noemoenoëo*. In de vlakke Melai daalde een man neer, die Noemoenoëo heette. Hij huwde met Welana. Toen ze getrouwd waren, kregen ze een kind, een meisje, dat ze Wamenti noemden. Ze leefden rustig in de Melai vlakke, en Noemoenoëo regeerde als stamhoofd. Alle menschen, die zich onder hem stelden,<sup>1</sup> volgden steeds zijne bevelen op.

<sup>1</sup> Het is opmerkelijk, dat hier niet het gewone woord voor „onderdanen” n.l. *palili* gebruikt wordt, maar de omslachtige omschrijving: *mia aoe metonda ndi ondae*, d. i. menschen, die naar hem luisterden, zich onder hem gesteld hadden.

Eens beval Noemoenoeo dat allen, die zich onder hem gesteld hadden, mee zouden gaan om goede sagobosschen te zoeken. Noemoenoeo maakte zich reisvaardig. Al zijn goederen alsook zijn vrouw en kinderen nam hij mee. Zoo gingen ze zwerven om sagobosschen te zoeken.

Het duurde niet lang, of ze kwamen aan een dicht sagebosch. Toen gingen ze sago kloppen om voedsel te hebben. Maar ze raakten in groote verlegenheid, doordat ze geen bak hadden om sagopap in aan te maken. Een van hen nam toen een bokoe-blad en vouwde dit tot een bakja voor sagopap, en ze aten. Daarom noemden ze dit sagobosch Bokoe, want van een bokoe-blad had men zich een etensbakje gevouwen. Hierop gingen ze visch prikken in de rivier; dit was de oorzaak, dat men deze plaats noemde: Harpoen-steel.

Toen gingen ze op een berg wonen, Ligisa geheeten.

§ 7. *Ligisa*. Daar aangekomen bouwden ze huizen. Het was daar een goede woonplaats en daarom bleven ze er.

Nog niet lang hadden ze op Ligisa gewoond, of er kwam een bamboe-spruit (van de toelambatoe) op uit den grond op het erf van Noemoenoeo. Hij was zoo dik dat, wanneer we hem zouden willen omarmen, de handen niet bij elkaar zouden komen. En allen vroegen zij zich verwonderd af, wat dit toch wel zijn kon. Zij liepen er om heen om te zien, of hij wortels (een stoel) had, maar daarvan was niets te vinden. Noemoenoeo riep nu alle menschen bij elkaar, ook de kinderen en de oude menschen, en hij zeide tot hen: «Niemand mag in deze bamboe hakken, want wij zullen haar met rust laten en groot laten worden.»

De bamboe werd steeds hooger en kreeg bladeren. Toen deze bamboe nu groot was, viel er op zekeren dag een korte regenbui terwijl de zon helder scheen. Deze regenbui werd gevolgd door een regen van speren. Toen deze speren-regen neerkletterde, vluchtten alle menschen in hun dorp, want ze dachten, dat ze zouden moeten sterven en dan wilden ze dit maar liever bij elkaar doen. Maar niemand werd door een speer getroffen.

Toen alle menschen in het dorp verzameld waren, hield de regen van speren op. Nauwelijks was die opgehouden, of men hoorde een knal: de bamboe barstte open. Alle menschen schrokken hevig en waren nieuwsgierig wat daar wel geknald mocht hebben. Toen zij er naar gingen kijken, stond er een

schoone jonge man naast de bamboe. Hij had gouden kleeren aan en stond met zijn voeten op een stuk mawa-weefsel en twee blokken satijn.

Noemoenoeo kwam uit zijn huis om den mokole, die uit de bamboe gebarsten was, eerbiedig te begroeten. Toen zei de mensch die uit de bamboe gebarsten was tot Noemoenoeo: «Neem dit satijnen weefsel; ontrol het en spreid het eene uit over mijn rustbank in uw huis en span het andere er als een hemel boven. Eerst daarna zal ik in uw huis opklimmen. «Noemoenoeo deed wat hem gezegd was, waarop de jonge man zich op de rustbank zette. Hierop vroeg Noemoenoeo: «Wat, heer, wilt u eten?» De mokole, die uit de bamboe gebarsten was, antwoordde: «Wat gijlieden hebt, eet ik. Alleen moogt ge geen voedsel uit een ander huis vragen. Al'ware 't, dat gijlieden hier gewend zijt boombladeren te eten, zeer zeker zou ik die dan ook eten.» Noemoenoeo zeide nu zijn vrouw voor hen te koken en de mannen gingen drinken.

Toen de mokole, die uit de bamboe gebarsten was, dronken geworden was, zeide hij tot Noemoenoeo: «Wel Noemoenoeo, het zou werkelijk niet kwaad zijn, wanneer ik maar met je dochter Wamenti trouwde.» Noemoenoeo was bang en daarom stemde hij toe, en zei: «Wanneer u dit wenscht, heer, dan is het goed, dan stem ik erin toe.» De mokole huwde nu met Wamenti en regeerde voortaan over dit dorp. Hij stelde Noemoenoeo als zijn karoea aan. Want hij was de vader van Wamenti, en de schoonvader van den mokole. Want wij zeggen: zoowel Wamenti als de mokole hadden Noemoenoeo tot vader; zoo is dan de karoea te beschouwen als de moeder van het mokole-geslacht.

Hierop volgt een uitvoerig verhaal over den strijd, dien de mokole van Ligisa voert tegen den mokole van Lembe. Waar deze laatste plaats ligt weet men niet te zeggen; ze moet ergens aan de kust liggen en uit het verhaal blijkt ook wel, dat de vorst met prauwen de rivier (Laa) opgevaren is tot Ligisa. Nadat de mokole van Lembe verslagen is, verhuizen de menschen van Ligisa.

§ 8. Alvorens het verhaal voort te zetten, moet ik nog even iets naders vertellen omtrent Ligisa. Bij de plaats waar de wetering van het meertje Tioe in de groote rivier, de Laa, uitmond ligt een heuvel, Ligisa geheeten. Op dit vlakke stuk moet het dorp van Noemoenoeo gelegen hebben.

Toen ik deze plek bezocht, kon ik duidelijk zien, dat hier een aanzienlijke, versterkte plaats moet geweest zijn. Een aarden wal met sloot er voor getuigt daar nog van. De menschen vertellen, dat er in den grond vele overblijfselen van vroegere bewoners te vinden zijn, als: voorwerpen van ijzer en koper, gebakken potten en goud. Ik zelf heb geen poging gedaan ook maar de meest oppervlakkige opgraving te doen. Daardoor kan ik nu ook nog niets naders mededeelen.

De geheimenissen omtrent Ligisa worden door de goden beschermd. Eens, toen iemand op Ligisa ronddoelde, vond hij een grooten gebakken pot, waarin goud; telkens, wanneer hij het deksel van den pot oplichtte, brak er een geweldige regenbui en storm los. Hierdoor beangstigd spoedde de man zich naar huis. Maar toen hij later met anderen den pot ging opzoeken, was hij niet te vinden. Nog een tweede bewijs: ik had gezegd Ligisa te willen beklimmen, den volgenden morgen vroeg. Dien nacht heeft 't op zulk een geweldige wijze geonweerd en geregend, dat de brug in het dorp Tioe geheel wegsloeg. De menschen zeiden: «Daar heb je 't al.» Wij zien hier dus, dat er een nauw verband gedacht wordt tusschen Ligisa en de geweldige natuurkrachten.

Tenslotte kan ik nog als een eigenaardige bijzonderheid mededeelen, dat dicht bij Sampalowo in de Laa een steenen muur ligt, die dwars door de rivier gaat van den eenen oever naar den anderen. Van dezen muur is alleen bij zeer lagen waterstand iets te zien aan den kant der rivier. Overigens is hij niet anders waar te nemen, dan door met een langen stok den bodem te betasten. Dit laatste heb ik gedaan en ik meen inderdaad, dat daar een steenen muur moet zijn. Dit bouwwerk is volgens de overlevering van den mokole van Ligisa afkomstig. Het ligt nu voor de hand te veronderstellen, dat men hier met een stuwdam te doen heeft, die ten doel had sawahs van water te voorzien. De bevolking weet echter niets van sporen van sawahs aan de oevers der Laa. Het zou ook inderdaad een reusachtige prestatie geweest zijn in zulk een rivier een stuwdam te leggen. Een andere mogelijkheid is, dat de rivier zich verplaatst heeft en nu midden door een oude vesting loopt. Alleen een systematisch en nauwkeurig onderzoek kan eenig licht geven in de vragen omtrent dezen mokole van Ligisa.

§ 9. *Moiki*. Hervatten we ons verhaal op het punt, waar we het afbraken.



Toen nu de mokole van Lembe vertrokken was (n.l. na zijn verpletterende nederlaag), zei Noemoenoeo tot den mokole, die uit de bamboe gebarsten was: «Wij kunnen hier niet blijven wonen, want gindsche lijken (n.l. der verslagenen te Lembe) riekèn zeer kwalijk». Niet lang, nadat hij dit gezegd had, kwam er een vogel, die zei: «Te Moiki is 't goed wonen.» Van den rivieroever (dus de Laa) komende, streek de vogel neer op het dak van den mokole. En hij riep steeds: «Te Moiki is 't goed wonen.» Toen beval de mokole, dat men den vogel zou volgen.

De vogel vloog op en ging verweg stroomafwaarts. En men volgde hem gezeten in drie prauwen, twee groote en een kleine. De vogel ging steeds verder en zei: «Te Moiki is 't goed wonen.» Toen de vogel aan een zijriviértje kwam, volgde hij dat stroomopwaarts, terwijl de menschen hem achterna roeiden. Aan de Oposi (een zijriviértje van de Laa, lett. «banaan», «pisang») gekomen, wachtte hij op de menschen. Toen de menschen, die den vogel volgden, aangekomen waren, gingen ze over in de kleine prauw; daarom noemde ze de eene «groot vaarwater» en de andere «klein vaarwater» (hier zijn dus bedoeld resp. de Laa en de Oposi). Ze stegen uit de prauwen en volgden den vogel over land.

Het duurde niet lang, of ze vonden den vogel neergestreken op een boom. Daar hielden de menschen op en maakten er een hut. Toen ze daarmee klaar waren, namen ze den vogel waar, maar hij ging niet verder. Daarom gingen ze terug en haalden Noemoenoeo met zijn vrouw en den mokole om daar in hutten te komen wonen.

Zoo kwamen dan Noemoenoeo en de mokole, die uit de bamboe gebarsten was, met hunne onderdanen in genoemde hutten wonen. En zij noemden die plaats Morokopa, want daar was hun verzamelplaats (van *moroko* = verzamelen). Maar nog niet lang had de mokole te Morokopa gewoond, of de vogel liet zijn geluid op Wawo'inia hooren. Daarom verhuisden zij en gingen daar wonen. Toen ze op Wawo'inia waren komen wonen, kregen ze al dadelijk een mooien rijstooft. De dieren wierpen veel jongen en de menschen vermenigvuldigden zich, zoodat 't er druk werd (levendig). Nauwelijks was het rijstjaar voorbij, of men kon dadelijk weer planten.

Eens op een keer toen 't precies middag was, regende het bij vollen zonneshijn. Toen zond men overal bericht rond, dat

alle menschen in het dorp moesten komen, want dat er misschien iets zou gebeuren. Nauwelijks waren alle menschen bijeen, of de regen hield op en naast het huis van Noemoenoeo daalde een kind neer, gezeten op een koperen schaal met voet, die gedekt was met een stuk mawa-weefsel; het had zijn navelstreng van goud over de schouders geslagen, en een gong was zijn hoed.

De mokole, die uit de bamboe gebarsten was, ging op het neergedaalde kind toe om het op te nemen, want hij dacht: «Ik ben toch ook een neergedaalde mokole.» Toen hij het echter wilde opnemen, huilde het kind. Nu kwam Noemoenoeo naar voren om het op te nemen, en reeds van verre stak het kind de armen naar hem uit. Noemoenoeo nam 't op en bracht 't in huis.

Toen ontbood hij alle vrouwen, die pas een kind hadden gekregen, om het te komen zoogen. Wanneer ze het echter wilden laten drinken, schreide het kind. Toen ontbood hij alle volwassen meisjes om het te zoogen, maar het wilde niet zuigen. Noemoenoeo was ten einde raad. Hij nam het kind op de armen en liep heen en weer, terwijl hij erover nadacht, hoe hij het in leven zou kunnen houden. Terwijl hij het kind voor de borst droeg, zocht het kind met de mond naar de borst van Noemoenoeo, en toen hij het zijn rechter borst gaf, zoog het. De borst van Noemoenoeo gaf melk en het kind dronk. Zoo bleef Noemoenoeo aan den haarde zitten, zooals een vrouw pleegt te doen, die pas bevallen is. De rechterborst van Noemoenoeo werd grooter, want daaraan zoog het kind.

§ 10. *Verhouding tusschen den mokole en den karoea.* Tusschen het verhaal betreffende Ligisa en dat van Moiki is een opvallende overeenkomst op te merken. Wanneer men zich n.l. op de nieuwe woonplaats gevestigd heeft, maakt men in beide gevallen een periode van voorspoed door. Heeft deze stand van zaken een tijdlang geduurd, dan daalt de mokole neer. Onmiddellijk sluit deze zich nauw bij Noemoenoeo aan. Herhaaldelijk wordt in den loop van deze legenden verzekerd, dat Noemoenoeo de moeder is van den mokole. Later wordt ditzelfde gezegd van den karoea. Het duidelijkst komt dit uit in de volgende episode.

Te Moiki wonen nu samen de twee neergedaalde vorsten en de karoea (Noemoenoeo). Terwijl in 't begin de mokole van Ligisa nog onderscheiden wordt van het neergedaalde kind,

verdwijnt deze onderscheiding later en spreekt men eenvoudig van den «mokole». Het verhaal zegt nu, dat er twee hoofden van de stammen uit het bovenland, met name Roeroe-hako en Roemba-Roemba, naar Moiki gaan om den mokole te vragen hun vorst te worden. Bovendien vragen ze dan nog, of deze mokole midden onder hen wil komen wonen, n.l. te Wawontoeko. De reeds oud geworden mokole staat toe, dat zijn zoon aan het verzoek voldoet, en dan zegt het verhaal:

Toen antwoordde de mokole: «Het is goed, hij zal te Wawontoeke gaan wonen. Maar wanneer er moeilijkheden komen, bedenkt dan: zijn moeder woont te Moiki, zijn kookpot en etensgerei zijn hier. Wanneer een mokole zijn opvolger zal aanwijzen, gaat hij eerst naar zijn moeder (d.i. dus de karoea) om dengene voor te stellen, die zijn opvolger zal zijn. De karoea richt dan een huis 'op en wacht zijn kind daar af; en hij maakt de kleeren gereed van zijn kind, dat mokole worden zal. Evenzoo neemt de karoea niets mee, wanneer hij bij het aanwijzen van den nieuwen mokole naar zijn kind gaat (d.i. dan de mokole van Wawontoeko), want hij is toch immers zijn kind. Dan is er nog één ding, mijn kind, dat ik je opdraag, nu ge op Wawontoeko gaat wonen. Wanneer er een mokole gestorven is, laat dit dan dadelijk aan den karoea weten, want dan kan hij zijn kind beweenen en absolute stilte voor hem in acht nemen. De gouden navelstreng moet ge in Moiki achterlaten, want de karoea bewaart die. Als er een mokole gestorven is, moet deze onder een gordijn (klamboe) geplaatst worden.»

Tot zoover de overlevering. Gaan we de lotgevallen van dit karoea-geslacht verder na, dan zien we, dat het nog lang in eere was, tot na het begin der overheersching van Loewoe (zie § 13). Maar naast dit hoofden-geslacht kwam een jonge en energieke hoofden-stam op, de bonto (zie § 18—21). Gezien den treurigen indruk, die de huidige vertegenwoordigers der karoea-familie maken, kunnen we aannemen, dat degeneratie dit geslacht zoodanig verzwakt had, dat de bonto geen energieke tegenstand vonden, toen ze meer en meer de karoea verdrongen en meer invloed kregen, dan dezen ooit gehad hadden.

§ 11. *Verhouding tusschen Moiki en Mohainga*: Niet alleen in 't Morische zijn er menschen neergedaald, maar dit heeft ook in de merenstreek van Malili om en bij het Matano-meer plaats gehad. Men spreekt van den neergedaalden mokole te Mo-

hainga, een plaats, die vroeger ergens ten zuiden van het tegenwoordige Matano-meer gelegen moet hebben, en van den neergedaalden mokole van Matano (ook Rahampoe'oe genoemd), de plaats, die nu nog bestaat. Van de To Mohainga is nu niets meer over, want de overlevering vertelt, dat deze menschen verhuisd zijn naar Bengko, waar allen met hun dorp in den grond verzonken zijn; vandaar, dat er tegenwoordig een uitgestrekt moeras is. De menschen van Matano onderscheiden zich uitdrukkelijk van de To Mohainga.

In § 9 hebben we gezien, hoe Noemoenoeo de zorg voor een neergedaalden mokole gekregen had. Toen de knaap den huwbaren leeftijd bereikt had, vroeg Noemoenoeo hem of hij niet zou huwen. De jonge man verklaarde toen: «Ik wil niet trouwen, dan met iemand, die gelijk in rang is met mij, die ook is neergedaald.» In dezen tijd nu hoorde men, dat er te Mohainga ook een neergedaalde mokole was, een meisje, dat zorgvuldig verborgen gehouden werd (vgl. § 4). Noemoenoeo zond nu twee mannen uit om heimelijk poolshoogte te nemen en listiglijk de Verborgene over te halen, zich te laten schaken. Ze troffen het goed, want te Mohainga was juist een groot woke-feest in gang (zie Hoofdst. VI § 132—137), zoodat 't er druk was, en vele dingen de aandacht der menschen in beslag namen. Zoo gelukte het hun door list de Verborgene voor hun plan te winnen en spraken ze een tijdstip af, waarop het meisje ontvoerd zou worden.

Toen de verspieters het bericht van hun bevindingen overgebracht hadden, rustte Noemoenoeo een expeditie uit, die hij zelf leidde. Op den afgesproken dag, heel vroeg in den morgen ontvoerde men het meisje. De menschen, die nog druk aan het toemengke waren, of hun roes lagen uit te slapen, hadden niets gemerkt. Maar nauwelijks waren Noemoenoeo en zijn strijders buiten de versterking gekomen met hun buit, of ze hieven den krijgskreet aan, terwijl ze zich zoo snel mogelijk uit de voeten maakten. De To Mohainga schrokken op, grepen hun wapens en zetten Noemoenoeo na. Toen een strijd onvermijdelijk bleek, nam Noemoenoeo het woord en sprak de verbolgen To Mohainga met de volgende woorden aan: «Mijne bloedverwanten, wees niet boos op ons, omdat wij een uwer familieleden zijn komen weghalen; het is niet onze eigen wensch, die we uitvoeren, maar de mokole van Moiki, die ook is neerge-

daald, heeft ons bevolen dit te doen.» De toegesprokenen keerden nu naar hun dorp terug, zij 't dan ook met een bezwaard hart.

De mokole van Moiki trouwde met deze geschaakte Verborgene en kreeg uit dit huwelijk zeven kinderen, waaronder een meisje. Toen ze allen volwassen waren, werd het wenschelijk geacht hun ieder een gedeelte van de bewoonde wereld toe te wijzen. Zoo ging dan ieder naar zijn eigen plaats om er als mokole te heerschen. Slechts van twee hunner weten we meer dan den naam van de plaats waarheen ze gingen, n.l. van den oudsten zoon, die mokole van Wawontoeko werd (zie vorige §) en van de jongste, het meisje, dat tot mokole van Banggai benoemd werd.

§ 12. *Banggai*. De oude mokole van Moiki had aan elk zijner kinderen een woonplaats aangewezen. Ook verdeelde hij al de bezittingen. Van de roerende goederen kreeg de oudste zoon alleen een hond, «die tanden van koper had», en Totopalo (d.i. die den staart afgeknot heeft) heette. Want hij bleef in het land en trok dus de voordeelen van de sagobosschen. Ten slotte zei de vader nog: «Aan jullie jongere zuster hier moet eer bewezen worden. Wanneer er op Banggai een mokole gestorven is, moeten de onderdanen (hier blijkbaar de Moriërs bedoeld) aaneengenaaide sagobladeren (z.g. bola, gebruikt als wand van huizen en hutten) en sago gaan brengen.»

Dan gaat de legende aldus voort: Zoo leefde dan de mokole en kreeg kinderen, en ook leefde de karoea en kreeg nakomelingen.

Toen kwam er eens een gezant van de mokole van Banggai, om uit haar naam aan haar broeder te Wanontoeko zijn hond te vragen. Want op Banggai was een wild zwijn met een ketting, dat herhaaldelijk de menschen bij massa's doodde. Daarom zond de mokole van Banggai dezen slaaf met het doel Totopalo te vragen. Toen de afgezant Totopalo meekreeg, gaf de mokole hem de volgende opdracht: «Gij neemt nu Totopalo mee, maar zeg in waarheid tot mijn jongere zuster te Banggai: wanneer Totopalo mocht sterven, zend dan zijn tanden aan mij terug.»

Toen de afgezant van de mokole van Banggai met Totopalo teruggekomen was, bracht hij de boodschap van den mokole van Wawontoeko over, zeggende: «Uw oudere broer heeft de boodschap meegegeven, heer, dat wanneer Totopalo mocht sterven, u zijn tanden terug moet zenden.»

Men voederde den hond goed. Het duurde echter niet lang of op een dag, toen het in 't oosten begon te lichten, verscheen het wilde zwijn met de ketting weer temidden der menschen. Nauwelijks had men Totopalo (uit huis) op den grond neergelaten, of hij greep het zwijn aan. Drie dagen vochten ze door, totdat ze beiden dood waren en met de pooten recht uitgestrekt op hun zij lagen. Geen van hen beiden had wonden.

Toen de mokole van Wawontoeko vernam, dat Totopalo dood was, vroeg hij om de tanden van zijn hond te sturen. Maar de mokole van Banggai wilde niet aan dit verzoek voldoen. Daarom werd de mokole van Wawontoeko boos, en hij zond een slaaf naar Banggai om tot zijn jongere zuster te zeggen: «Zie, nu mijn jongere zuster mij de tanden van Totopalo niet terugzenden wil, zoo zullen mijn onderdanen niets meer van de sagobosschen als huldeblijk aan haar opbrengen, zij zal geen voordeel meer trekken van de sagobosschen in dit land.»

§ 13. *Verhouding tot Palopo.* De volgende belangrijke gebeurtenis, die de overlevering meldt, is de onderwerping aan Palopo. Dit gebeurde, toen een vrouw mokole was te Wawontoeko, Wedangi geheeten. Hier geef ik in 't kort weer, wat de overlevering omtrent de gang van zaken mededeelt.

Te Wawontoeko hoorde men het bericht, dat Matana door den Datoe van Palopo veroverd was, en het duurde niet lang, of een bode van den Datoe ontbood de mokole tot een ontmoeting te Matano. De mokole droeg het hart zeer hoog en zond den karoea Kelo in haar plaats. Te Matano aangekomen vroeg de Datoe aan Kelo: «Waar is de mokole?» Kelo antwoordde: «Ik ben Kelo, de moeder van de mokole, daarom heeft ze mij gezonden om u te ontmoeten, Heer.» De Datoe zei weer: «Waarom wilt ge u niet onderwerpen? Kelo antwoordde: «Wanneer het aan mij lag, Heer, zou ik me zeker onderwerpen. Maar wellicht, dat de mokole niet wil.» Toen zeide de Datoe: «Kom over vier nachten mijn gezanten tot Oeloe Anso tegemoet, opdat ik wete, of ge u onderwerpt of niet.»

Kelo bracht de woorden van den Datoe aan de mokole van Wawontoekoe over, maar deze zeide: «Het is beter te sterven, dan mij te onderwerpen aan iemand, die als vorst gelijk in rang met mij staat.» Kelo was te Oeloe Anso op den afgesproken dag, maar toen de gezanten van den Datoe niet verschenen,

keerde Kelo terug met de wetenschap, dat de Datoe reeds tot wapengeweld besloten had. Het duurde niet lang of een leger van Loewoeërs belegerde Wawontoeko en nam het na een fellen strijd. Zoowel de mokole en haar kinderen alsook Kelo en zijn broer werden gevankelijk naar Palopo gevoerd. Maar de overige familieleden van de mokole bleven te Wawontoeko achter.

Toen zij eenigen tijd te Palopo gevangen gezeten hadden, stelde Kelo voor zich vrij te koopen. De Datoe had er wel ooren naar, maar Wedangi wilde er voor zichzelf niets van weten, ze wilde niet als overwonnen mokole naar haar land terugkeeren. Zoo kochten dan Kelo en zijn broer zich los, maar de mokole bleef met haar zoon achter.

De Datoe beval deze laatsten nu voor zijn rijsttuin, zijn kippen en varkens te zorgen. Maar de rijst veranderde in alang-alang, doordat Wedangi bij het wieden de alang-alang liet staan en de rijst verwijderde; de kippen stierven, doordat zij ze voerde met vergiftig zaad; en de varkens gingen dood, doordat ze hun vergiftige knollen gaf. De Datoe echter zag in hetgeen gebeurde een openbaring van voor hem ongunstig gezinde machten. Daarom stond hij Wedangi en haar zoon toe terug te keeren. Voor zichzelf weigerde Wedangi, maar haar zoon keerde terug. De Datoe zeide tot den terugkeerenden mokole: «Keer terug, mokole, maar vergeet niet uw schatting op te brengen, n.l. elk jaar twee jonge meisjes.» Zoo kwam er dan weer een mokole op Wawontoeko.

§ 14. *Verhouding tot Matano; scheiding in het mokole-geslacht.* Na de onderwerping aan Palopo werd de toestand in Mori van slecht tot erger. Hooren we, wat de overlevering ervan zegt:

De mokole was trouw in het opbrengen van zijn jaarlijksche schatting aan den Datoe van Palopo. Maar 't duurde niet lang, of de onderdanen stoorden zich niet meer aan hun vorst. Ontmoetten de menschen elkaar aan het water, dan gingen ze elkaar te lijf, trof men elkaar op den akker, dan raakte men handgemeen. Daarom vluchtte de mokole naar Matano, terwijl een deel van zijn familie te Wawontoeko achterbleef.

Maar nu raakten de onderdanen geheel ten einde raad, nu ze geen mokole meer hadden. Daarom gingen zij naar Matano om hun mokole terug te halen. Ze zeiden tot hem: Het is beter, heer, dat u terugkeert.» De mokole antwoordde: «De reden, waarom ik niet lang geleden naar Matano gevluht ben,

was, dat mijn onderdanen mij niet langer wenschten te volgen, velen vochten er maar op los.» De onderdanen antwoordden toen: «Ja, heer, maar bij ons trekken de sporen der hanen krom, de sirih-bladeren vallen af, en er is niemand, die er zich om bekommert.» Toen gaf de mokole toe en hij zeide: «Goed, maar ik wil niet meer te Wawontoeko wonen. Als ik weer teruggekeerd zal zijn, wil ik te Pa'antoöele wonen.»

De mokole ging werkelijk naar Pa'antoöele. Daardoor waren er twee woonplaatsen van het mokole-geslacht; Pa'antoöele is de grootste (belangrijkste) van die twee.

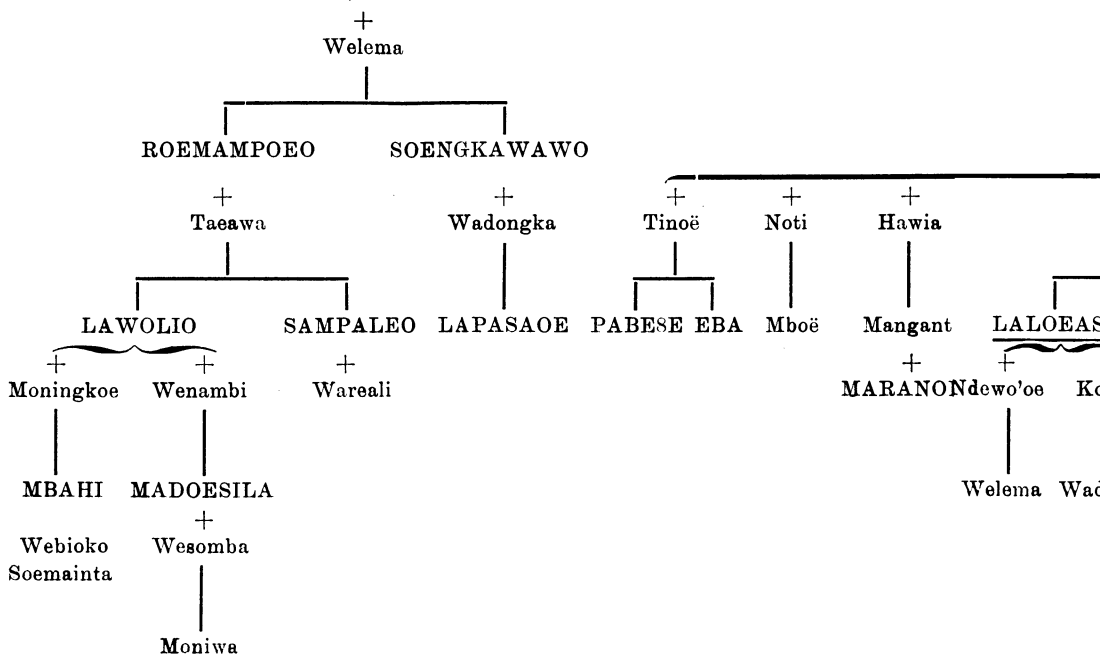
§ 15. In aansluiting aan deze legende bezien we van naderbij de betrekking, die er bestaat tusschen Matano en de mokole van Mori. Twee opvattingen staan in het bewustzijn der Moriërs naast elkaar. De eerste is, dat hun tegenwoordige vorsten van Matano afkomstig zijn. De tweede is, dat de mokole van Moiki een zelfstandige mokole-stam vertegenwoordigen. Ook te Matano onderscheidt men: het geslacht, dat zijn oorsprong heeft te Matano en de mokole van Moiki, die van Banggai afkomstig zouden zijn. De legenden, die we tot nu toe gevolgd hebben, huldigen een gewijzigde opvatting; n.l. deze: een tijdelijke uitwijking naar Matano wekt den schijn van de invoering van een ander mokole-geslacht, maar feitelijk zijn ook deze laatsten afstammelingen van den mokole van Moiki.

Uit de overleveringen zoowel als uit de taal en de nog bestaande betrekkingen blijkt, dat Moiki en Matano ten nauwste aan elkaar verwant zijn. Het is mij echter nog niet mogelijk te bepalen, of Matano afhankelijk is van Moiki, dan wel andersom. Aangezien ik momenteel geen reden heb om de hoofdlijn, die in de overleveringen van Moiki ligt uitgedrukt te wantrouwen, houd ik mij hier aan genoemde hoofdpunten. Ik neem dus aan, dat men in Tori reeds een mokole had, voordat men er een van Matano ging halen. Het is niet onwaarschijnlijk, dat het Moiki-geslacht zoodanig gedegeneerd was, dat van zijn invloed op de bevolking niet veel meer overbleef en de onordelijke toestanden steeds grooter omvang aannemen. Van ouds was de residentie der Moiki-mokole Wawontoeko. Toen de Moriërs nu een nieuw begin maakten door een mokole van Matano te halen, kon deze niet ook te Wawontoeko gaan wonen, maar stichtte hij een nieuwe residentie te Pa'antoöele. Van dit oogeblik af kan men zeggen, dat er in Mori twee heerschers zijn,



Bijlage I.

Het Mokole-geslacht van Paantoöele-Petasia.



SOENGKAWAWO

+  
Mohi

|  
Ngarindi

+  
LAWOLIO

|  
TOSALEKO

+  
Gona

MAROENDOE

+  
Hona

WALOEASA

+  
W'oe    +  
Konde

|  
ema    Wadirima

OWOLOE

+  
Leahi    +  
Ndae    +  
Solinda

|  
BETO    Hadima    Iroe

TAMANGEWA

+  
Woengandali    +  
Manini

|  
Onoe    Waginadi    TOSALEKO    ROEMAMPOEO

+  
Welaina  
(bonto)

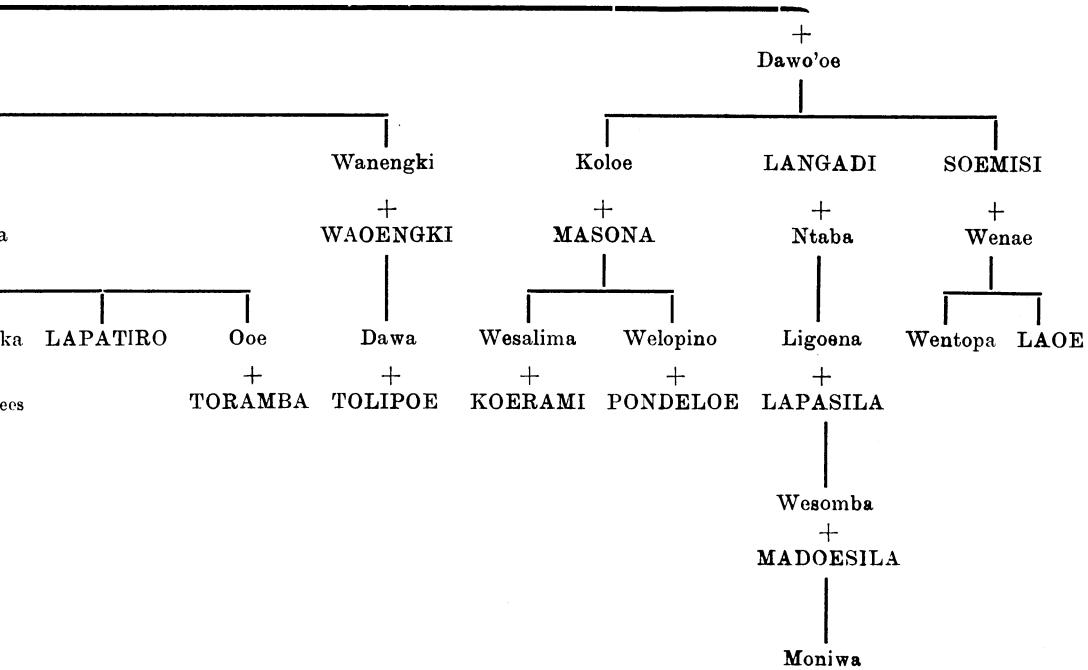
MAKITA

+  
Woeala

Wadongka

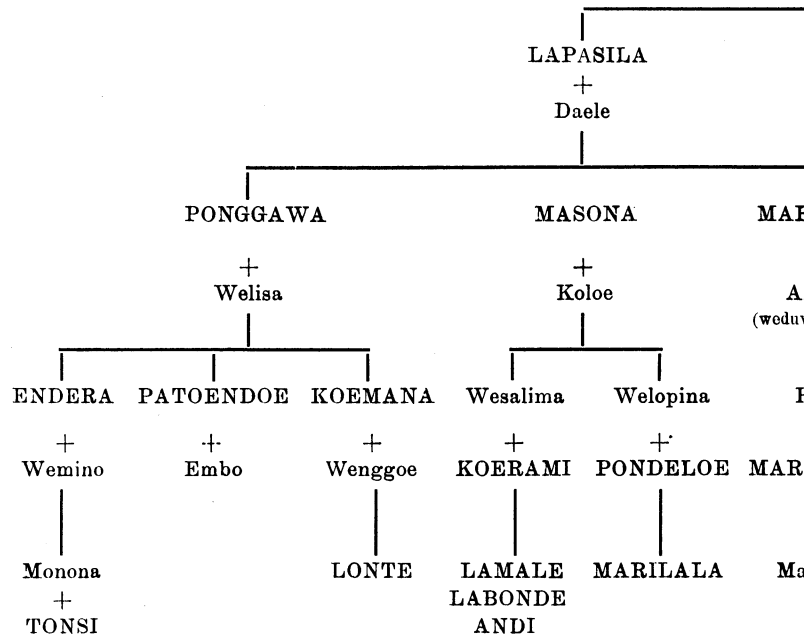
+  
oon Boeginees

LAP



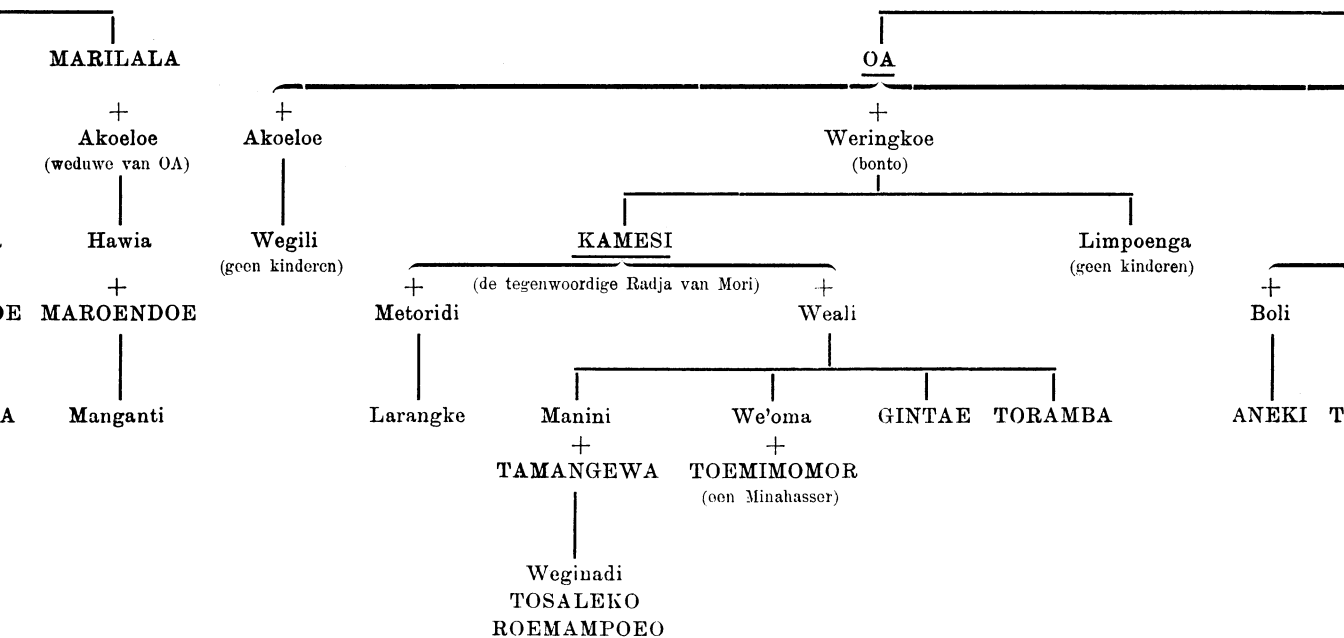
Bijlage II.

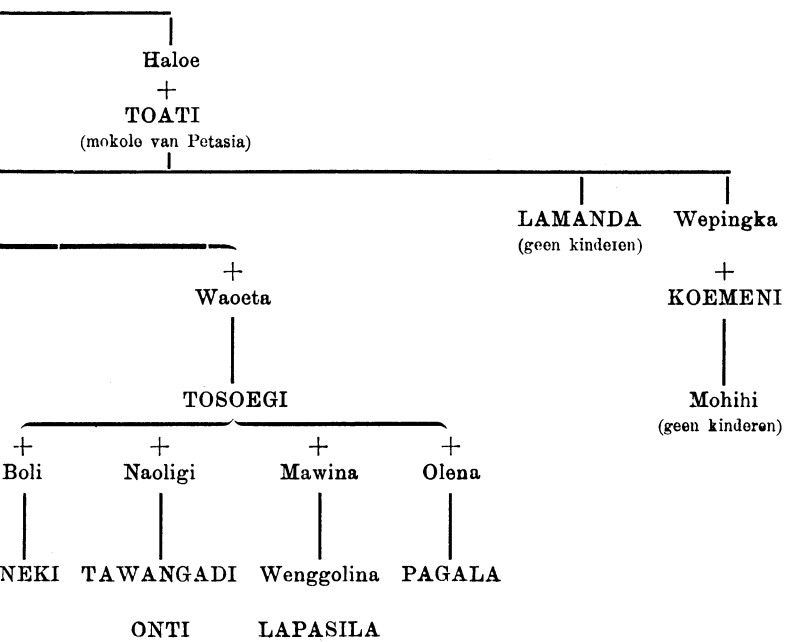
Het Mokole-geslacht van Wawontoeko-Ng



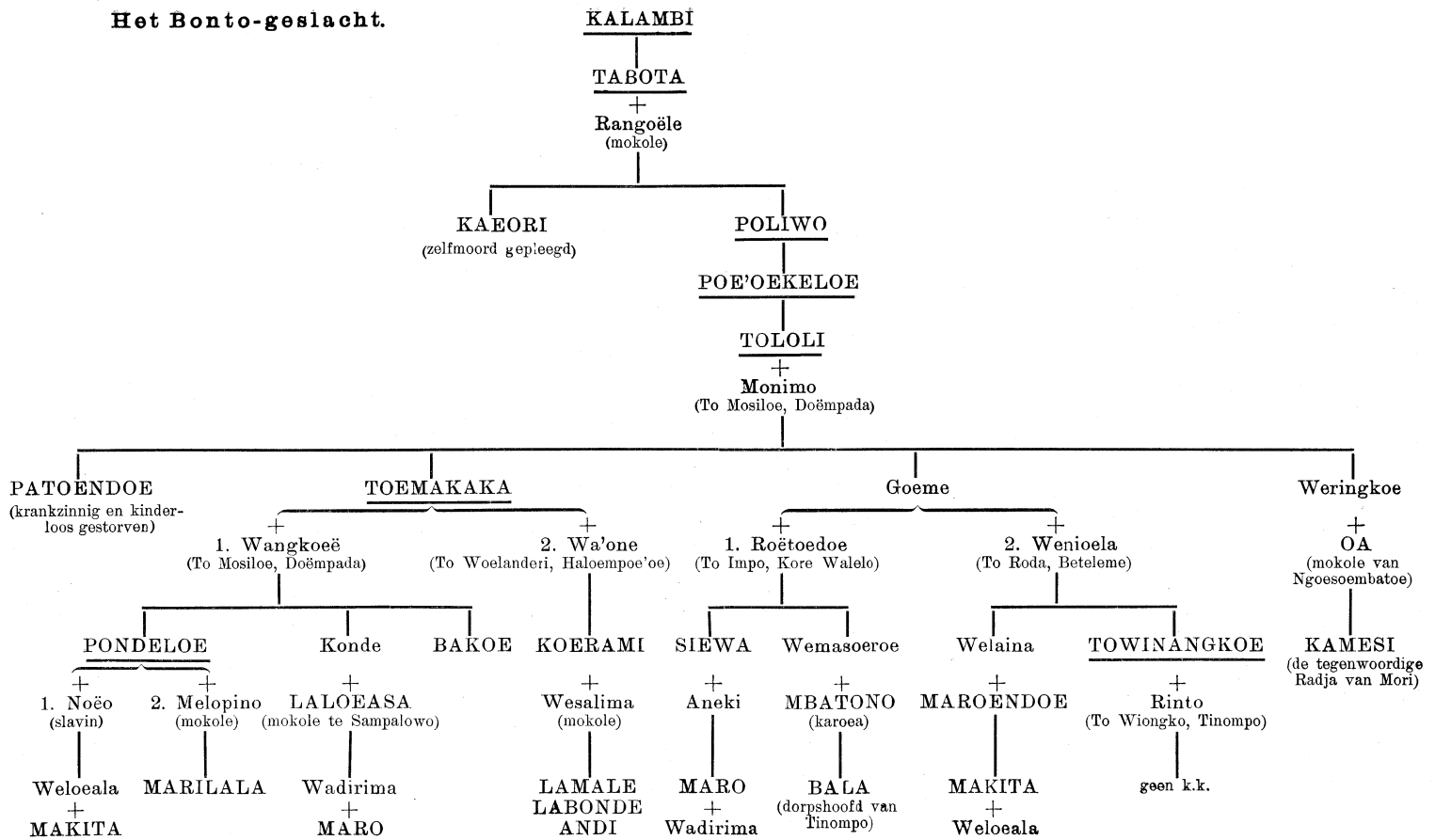
ko-Ngoesoembaloe.

?





Bijlage III.



waarvan die te Pa'antoöele, later te Petasia de invloedrijkste is. De mokole van Wawontoeko verplaatste later ook zijn residentie, n.l. naar Ngoesoembatoe, dat oorspronkelijk een nederzetting der To Moiki was.

Vanaf de stichting van Pa'antoöele begint zich de historie met scherper lijnen voor ons af te teekenen. Want tot dat tijdstip loopt de geslachtslijst van het mokole-geslacht van Pa'antoöele op. Toch is ook deze bron troebel, en wel door twee oorzaken: ten eerste doordat men klaarblijkelijk hier en daar een generatie overslaat; en ten tweede doordat men onder de mokole-telgen herhaaldelijk dezelfde namen tegenkomt en dit het geheugen der familiekenner op een dwaalspoor brengt. Nu nog is het speciaal in mokole-familie's gewoonte om kinderen naar een voorouder te noemen. Als Bijlage I voeg ik aan dit opstel een geslachtsboom der vorsten van Pa'antoöele-Patasia toe, zooals ik die opgeteekend heb <sup>1</sup>.

Een bevredigenden stamboom van het mokole-geslacht van Wawontoeko-Ngoesoembatoe, heb ik ook zelfs onder de To Ngoesoembatoe niet kunnen verkrijgen (zie Bijlage II) <sup>2</sup>. Van de zijde der Pa'antoöele-stam wordt beweerd, dat ook het andere mokole-geslacht een uitlooper is van hun stam. Ik betwijfel echter de juistheid hiervan:

<sup>1</sup> Ter nadere verklaring van de als Bijlagen I, II en III gegeven geslachtslijsten diene het volgende. De namen der mannen zijn geheel met hoofdletters gedrukt, die der vrouwen met gewone letters. Het teeken + geeft aan, dat de boven elkaar staande personen met elkaar gehuwd zijn. Heeft een man meer dan één vrouw gehad, dan worden de bij hem behorende + teekens door een accolade samengevat. Verder zijn de namen der regeerende hoofden, voor zooverre ze bekend zijn, onderstreept. Ten slotte zij nog opgemerkt, dat deze geslachtslijsten slechts een uittreksel geven.

<sup>2</sup> Het onbevredigende ligt hierin, dat men na eenige geslachten opgeklimmen te zijn tot een vraagteeken komt. Men weet n.l. niet meer wie de vader van Haloe (een vrouw) is geweest. De vorsten van Wawontoeko, die weinig te beteekenen hebben gehad, zijn uit het geheugen van het nageslacht verdwenen. Iets dergelijks heeft ook in de geslachtslijst van Bijlage I plaats gehad. De vrouw Ngarindi, vorstentelg van Pa'antoöele-Petasia, is gehuwd met Lawolio, een vorstenzoon van Pampawoe, een onbeduidende zijtak van Ngarindi eveneens. Men komt echter tot een schijnbaar bevredigende oplossing, door een bekende figuur uit het grijs verleden tot vader van Ngarindi te maken. Soengkawawo toch is de vorst van Matano, die met zijn broer Lamale naar Mori is geroepen. Bij den geslachtsboom van de vorsten van Pa'antoöele-Patasia heeft men dus een vast punt, vanwaar men uit kan gaan, n.l. een van de uit Matano gekomen vorsten; het veel oudere geslacht van Wawontoeko-Ngoesoembatoe mist zulk een vast punt.



1. omdat Wawontoeko veel eerder een mokole gehad heeft dan Pa'antoöele;

2. de band tusschen de mokole van Ngoesoembatoe (Wawontoeko) en de karoea van Moiki ook nu nog nauw is, terwijl die van Petasia (Pa'antoöele) niets met hen uit te staan hebben.

Wij komen dus tot de conclusie, dat in Mori twee nauw aan elkaar verwante, maar naast elkaar staande mokole-geslachten bestaan, waaronder dat van Wawontoeko-Ngoesoembatoe ouder is dan dat van Pa'antoöele-Petasia. Tot het eerstgenoemde geslacht behoort de tegenwoordige Radja van Mori, Kamesi of Ede geheeten. Van het tweede geslacht stamt het districts-hoofd van Sampalowa af door zijn vader Maroendoe, die te Woelanderi bij zijn verzet tegen het Gouvernement gesneuveld is. In aanhangsel II vindt men den geslachtsboom van Kamesi (de Wawontoeko-Ngoesoembatoe-stam) voor zoover mij die bekend is.

§ 16. *De macht van den mokole.* In het volgende hoofdstuk zullen wij zien, dat de Moriërs geen slavenstand kennen. Alleen de mokole bezit slaven, en in navolging van dezen ook de bonto. Over deze slaven handelen we nu niet, maar bezien een oogenblik van meer nabij de positie van den mokole tot zijn vrije onderdanen in 't algemeen.

In de Inleiding is reeds medegedeeld, dat de Moriërs in vele stammen zijn in te deelen. Elke stam of clan heeft zijn hoofd en oudsten, die in eigen kring alle zaken regelen; zelfs de beslissing over oorlog en vrede berust in hun handen. Zij kunnen steeds zoowel in kleine als in groote aangelegenheden geheel zelfstandig en buiten den mokole om optreden. Deze laatste staat in beginsel boven, maar ook buiten het interne gemeenschapsleven van de onderdanen. Vandaar, dat het mogelijk is, dat twee stammen als de To Molongkoeni en de To Watoe met elkaar een oorlog te beginnen, zonder dat de mokole er in gekend wordt. Telkens nu wanneer zulk een conflict ontstaat, is er voor den mokole een gelegenheid zijn invloed te vermeerderen. Wanneer n.l. niet een der partijen of beide uit eigen beweging zich tot hem om steun wenden, dan biedt hij zijn bemiddeling aan om tot een minnelijke schikking te komen. Slaan beide partijen die af, dan moet hij een gunstiger oogenblik afwachten. Maar in den regel wil een der partijen

het aanbod wel aanvaardden; wijst de tegenstander nu de inmenging van den mokole af, dan treedt deze in het strijdperk aan de zijde van hen, die wel van hem gediend zijn (zie Hoofdst. III § 56). Zoo gebeurde het in den zoeeven genoemden strijd tusschen de To Molongkoeni en de To Watoe. De laatsten wezen de bemiddeling van den mokole af, waardoor deze de To Molongkoeni steunde met het gevolg, dat de leider der To Watoe, Tole geheeten, zich niet kon handhaven.

Zoo ook was het zaak voor den mokole om daar, waar men hem beleedigde, onmiddellijk met kracht op te treden. Indertijd moet Maroendoe een zaakgelastigde gehad hebben, die bij de uitvoering der opdrachten van den mokole altijd zeer onhebbelijk optrad. Dit begon de To Molio'a te vervelen en zoo kwam het, dat ze hem bij een volgend bezoek doodden. Onmiddellijk toog Maroendoe in eigen persoon met een troep gewapenden naar den schuldigen stam en strafte hen gevoelig af.

Wij kunnen dus zeggen, dat de positie van den mokole voor een groot deel afhangt van het persoonlijk optreden en het inzicht van hem, die deze hooge plaats inneemt. Nu begrijpen we ook, hoe de mokole van Wawontoeko zijn invloed absoluut kon verliezen; men joeg hem niet weg, bewees hem misschien wel eer, maar men stoorde zich niet in het minst aan hem; de mokole kon den toestand niet meer baas worden. Eerst wanneer de onderdanen zelf zich weer onder hem stellen, wordt hem een nieuw kans gegeven zijn macht, of liever zijn invloed te vestigen.

Nu zou het zeer zeker voor een mokole, en vooral voor een mokole-geslacht een onmogelijke taak geweest zijn alleen door middel van politieke zetten zijn invloed te handhaven. Een vaste kern, waarop hij steeds rekenen kon, was onmisbaar. Deze kern bestond uit de slaven, zoowel erfslaven als de op andere wijze verkregen. (Zie hierover verder Hoofdst. II § 24).

§ 17. *De karoea i Lembo.* Wanneer we tot heden spraken van «de karoea», dan bedoelden we die van Moiki. Maar naast dit karoea-geslacht kwam een tweede op, dat in aanzien beneden dat van Moiki stond. Onder de Lembo (d.i. «vlakke») verstaat men de heuvelachtige vlakke, die zich in het oostelijk deel van Mori uitstrekt. In dit gebied bevonden zich vroeger alleen de nederzettingen der To Watoe; deze stam bewoont ook nu nog de grootste helft der vlakke, maar van het Westen daalden

de To Molongkoeni van uit hun bergen erin neer, en sedert het Nederlandsch gezag hier de macht in handen heeft, hebben de To Oeloe Oewoi ook een deel aan den westkant bezet. Wanneer we nu spreken van den karoea i Lembo, dan bedoelen we den karoea der To Watoe.

Onder de To Watoe heeft men een legende betreffende de herkomst van hun karoea-geslacht, volgens welke de stamvader vlak na den zondvloed optreedt. Maar deze overlevering is zoo vaag en verward, dat we er niet veel mee kunnen doen. Zeer belijnd en duidelijk is de voorstelling in de legendenreeks die we tot nu toe gevolgd hebben. Daarom geef ik die hier in het kort weer.

De mokole (w. s. die van Pa'antoöele) ging dikwijls naar Matano om er zijn verwanten op te zoeken. Op zijn reis daarheen trok hij door de Lembo en overnachtte bij het stamhoofd der To Meroeroeno (een nu geheel opgelost onderdeel der To Watoe). Daar maakte hij kennis met een volwassen meisje, bij wie hij drie nachten sliep. Toen hij nu na zijn bezoek aan Matano terugkeerde, beviel deze vrouw van een zoon. De mokole zei toen: «Dit kind is niet van mij alleen en daarom erken ik het niet als volbloed mokole. Ik stel hem echter aan als mijn karoea in de vlakte (karoea i Lembo).

De leden van dit karoea-geslacht hebben niet dan zeer plaatselijken invloed. Wellicht dat dit geslacht meer beteekend zou hebben, ware 't niet, dat er een spruit opschoot, waaruit zich een nieuwe boom ontwikkelde, die snel in kracht toenam, totdat de inmenging van het Nederlandsch gezag in de interne aangelegenheden van Mori aan dezen groei een einde maakte. Ik bedoel hier het bonto-geslacht.

§ 18. *De Bonto.* Bij de samenstelling der geschiedenis van dit interessante hoofdengeslacht ben ik in staat geweest alle drie de bronnen, die in § 3 genoemd zijn, te gebruiken. Daardoor kan ik hier met meer stelligheid spreken dan in de vorige paragrafen.

Voor de overzichtelijkheid formuleer ik hier reeds in algemeene termen het resultaat, waartoe ik betreffende de ontwikkeling en beteekenis van het bonto-geslacht gekomen ben. De mokole van Pa'antoöele had moeite zich in den beginne te doen gelden. Zijn oog viel nu op een energiek en knap hoofd der To Meroeroeno (To Watoe), dien hij wist te bewegen op Pa'antoöele te

komen wonen om hem als minister en legeraanvoerder bij te staan. Toen de zoon van dezen eersten bonto reeds ongeveer den middelbaren leeftijd bereikt had, ontstond er oneenigheid tusschen hem en den toenmaligen mokole, waarom hij weer naar zijn stamland terug wilde keeren. Van dit conflict maakte de mokole van Wawontoeko gebruik om den bonto te winnen. Sedert dien tijd woonde de bonto met den mokole Wawontoeko (later Ngoesoembatoe) samen. Bij deze zwakke mokole-telgen echter maakten de bonto ruim gebruik van de kans hun invloed te versterken, traden steeds zelfstandiger op en handelden geheel als waren zij mokole.

Gaan we nu de verschillende bronnen na, dan zien we het eerste ontstaan van de bonto-waardigheid op de volgende wijze door de legende voorgesteld:

De To Meroeroeno hadden een hoofd, Kalambi geheeten.<sup>1</sup> De mokole van Pa'antoöele zag, dat Kalambi een dapper krijgsman en een goed diplomaat was. Daarom begeerde hij de diensten van Kalambi. Met een list zocht hij hem nu voor goed aan zich te binden.

Eens was er een woke-feest te Pa'antoöele; behalve vele andere hoofden was ook Kalambi aanwezig. Men zat bij elkaar met den mokole en dronk naar Morische gewoonte lustig door, totdat het heele gezelschap rijkelijk aangeschoten was. Op een gegeven oogenblik stond Kalambi op en verwijderde zich een oogenblik. Van dit oogenblik maakte de mokole gebruik zijn drinknap op de plaats van die van Kalambi te zetten, waardoor 't scheen, alsof Kalambi den drinknap van den mokole gebruikt had.

Toen Kalambi nu terugkwam en voortging zijn dorst te lesschen, werd de mokole boos op hem en zeide: «Ge hebt me zwaar beleedigd Kalambi, want ge gebruikt mijn drinknap.» Kalambi nu erkende zijn fout en bood veel goud en buffels om zijn schuld uit te wisschen. Maar de mokole zeide: «Ik wil niets anders aannemen dan alleen dit, dat gij voortaan mij als mijn hoogste dienaar bijstaat en dient.» Kalambi legde zich bij deze beslissing neer, hoewel ongaarne.

§ 19. In Bijlage III vindt men de geslachtslijst van het bonto-

<sup>1</sup> Zoo luidt de overlevering der bonto zelf. De To Watoe beweerden, dat Kalambi een slaaf was van den karoea i Lembo, Kaboesa. Maar dit lijkt me niet waarschijnlijk.

geslacht tot nu toe. Uit deze lijst blijkt, dat men zeven geslachten op zijn minst rekenen kan van Kalambi af tot nu toe. Van elk der achtereenvolgende bonto weet men iets te vertellen.

Kalambi was de eerste bonto en stierf te Pa'antoöele. Zijn zoon Tabota, volgde hem op. Deze had twee zoons, Kaeori en Poliwo. De eerstgenoemde raakte verliefd op de dochter van den mokole, Welena geheeten. De mokole wilde echter niets van een huwelijk tusschen die twee weten, waarop Kaeori zich het leven benam. Door dit voorval was Tabota, de bonto, zoozeer gegriefd, dat hij niet langer te Pa'antoöele wilde blijven en maar liever naar zijn stamland terug wilde keeren. Toen de mokole van Wawontoeko dit hoorde, maakte hij er werk van Tabota voor zich te winnen. Dit gelukte hem, en zoo komt het, dat de bonto van dien tijd af te Wawontoeko woonde.

De opvolger van Tabota was zijn tweede zoon Poliwo. Hier plaatst nu deze overlevering den inval der Loewoeërs en de wegvoering van de mokole Wedangi (zie § 13). Deze Poliwo nu zou na den val van Wawontoeko zeer agressief opgetreden zijn en tot bij Matano toe zijn krijgstochten hebben uitgestrekt. Deze voorstelling strijdt met hetgeen we in de vorige paragrafen mededeelden, want wij stelden de stichting van Pa'antoöele na de onderwerping aan Loewoe, terwijl deze lezing haar ervoor plaatst. Ik meen, dat de overlevering der bonto hier minder waarschijnlijk is dan die der karoea van Moiki, die we in § 13 volgden. En wel op twee gronden:

1. Pa'antoöele is nooit door de Loewoeërs genomen; het zou nu geheel in den geest der Morische vorsten liggen om, wanneer naast eene overwonnen Wawontoeko een aangetast Pa'antoöele stond, uit dit verschil politieke munt te slaan; de mokole van laatstgenoemde plaats n.l. zou zich dan geheel vrij van Loewoe voelen.

2. Het zou onbegrijpelijk zijn, wat de Loewoeërs er toe bewogen zou hebben een vrouw, de mokole Wedangi, wel gevangelijk mee te voeren, en zulk een energiek man als Poliwo rustig op zijn plaats te laten (vgl. hiermee § 13, waar de rechterhand van Wedangi, de karoea Kelo, wel degelijk gevangen genomen wordt). Daarentegen is het zeer wel aan te nemen, dat Poliwo vrij spel had, toen Loewoe reeds in verval geraakt was en hij daardoor expedities kon uitrusten tot bij Matano

toe. Maar dit sluit in zich, dat dit een aanmerkelijken tijd na de onderwerping van Wawontoeko gebeurd moet zijn.

De beroemdste bonto is de zoon van Poliwo geweest, Poe'oekeloe geheeten. Dit moet een buitengewoon krachtig persoon geweest zijn, iemand die zelfstandig optrad en het aanzien van zijn geslacht bevestigde. Zijn naam zullen we in de volgende paragraaf nog eenige malen tegenkomen.

Het was onder zijn zoon Tololi, dat de Hollanders en Ternatanen de Moriërs tuchtigden en daarbij de vesting der To Moiki, Ensa Ondaoe geheeten, innamen (1857). Van toen af dateert ook de definitieve verhuizing van den mokole en den bonto van Wawontoeko naar Ngoesoembatoe.

De opvolger van Tololi is Toemakaka, van wien mij niets bijzonder bekend is. Hij was niet de oudste zoon, maar volgde toch zijn vader op, doordat zijn oudere broer Patoendoe krankzinnig geworden was en zich in een melancholieke bui van het leven beroofd had.

De oudste zoon van Toemakaka is Pondeloe, die bonto was, toen het Nederlandsche Gouvernement in dit land de leiding nam. Van dat oogenblik af tot 1921 toe heeft hij het ambt van districtshoofd bekleed.

§ 20. Een eigenaardigen kijk zoowel op de ontwikkeling van den invloed van het bonto-geslacht als op de politiek, die deze heeren gevoerd hebben, geeft de derde in § 3' genoemde bron, n.l. de wijze, waarop de bonto aan de rechten op eenige stukken land en eenige sago-bosschen gekomen zijn. Wij zullen achtereenvolgens eerst de landbezittingen nagaan, en dan de sagobosschen (Mor. tamboenga).

#### Landbezit.

1. Balo'aoe (bij Watoerede in de Lembo). Dit is een stuk grasland, waar men de buffels laat grazen (pompotolaa ambaoe: waar men de buffels los laat loopen). Reeds van ouds bezit het bonto -geslacht dit land, want Kalambi kwam uit deze streek. Een eigenaardig recht was aan dit land verbonden: wanneer een vreemde buffel dit grasland betrad, mochten de bewakers van het land jacht op hem maken. Doodden zij het dier, terwijl het nog op het gebied stond, dan namen de bonto en de zijnen het; wist het dier te ontkomen, zij 't dan gewond, dan verloor de bonto zijn recht erop, maar liep het weg, met een speer nog in het lijf, dan bleef het 't eigendom van den

bonto. Een vreemde buffel, die op Balo'aoe kwam, mocht dus niet levend ingerekend worden, maar kon wel als jachtbuit in handen van den heer des lands vallen. Wanneer echter een buffel van den bonto de grenzen van Balo'aoe overschreed, zou niemand het durven wagen er een hand naar uit te steken.

2. Kolo-Kolo (gelegen tusschen Tingkea'oe en Wawopada). Dit gebied is het land van een kleinen stam, de To Kolo-Kolo (nu wonend te Wara'a). De bonto rekenen deze menschen tot hun *ihi inia* (zie § 21), terwijl zij door aanhuwelyking zich rechten op dit land hebben verzekerd. Deze rechten bestaan echter alleen daarin, dat uitsluitend zij met de To Kolo-Kolo de visch uit het daar aanwezige meertje mogen halen.

3. Soele *mpinaho* (bij Keoe Rea gelegen). Dit land behoorde vroeger aan een kleinen stam, de To Mbelala. Toen deze menschen naar de kust verhuisden, heeft de bonto van eenige geslachten terug dit land van hen gekocht. Ieder mag nu vrij daarop tuinen, maar van de opbrengst moet jaarlijks een gedeelte aan den bonto worden afgedragen, n.l. van elke 1000 bossen rijst 100, terwijl men hem ook geregeld een gedeelte van de komkommers (*soeai*) en van een soort meloen (*Mor. soempere*, *Mal. laboe*), alsmede van de kippen en varkens moet afstaan.

4. Biri bonti (bij Woelanderi) en

5. Wawo opa (bij Lembo Manente). Men zegt op de volgende wijze aan dit land gekomen te zijn. Toen de nieuwe mokole zich te Pa'antoöele gevestigd had, was een van de middelen, die hij aanwendde om een einde te maken aan de voortdurende onderlinge twisten der stammen, hun land onder hen te verdeelen. Bij deze verdeling kwamen er twee stukken open, die aan niemand toebedeeld werden. Dit waren de landen Biri bonti en Wawo opa. De bonto hebben zich toen over deze stukken land ontfemd. De menschen nu, die op Bari bonti tuinen, moeten van elken oogst 50 op de 1000 bossen rijst aan den bonto afstaan en verder jaarlijks eenige kippen. Zij, die op Wawo opa hun tuinen hebben, behoeven geen jaarlijksche bijdrage te leveren; maar als er een bonto gestorven is, moeten zij het volgende opbrengen: een varken, zes kippen, een draagmand (*basoe*) gevuld met gestampte rijst, een slaapmat (*ompeo*), sirih (*kotoeo*) en pinang (*minama*).

6. Toelewe (ergens in het hoogland van Boven-Mori ge-

legen). De legende vermeldt, dat een van de beide helden Kalambi of Tabota midden door het oerwoud en over de bergen zich een weg zocht met zijn strijders om den vijand in het Malilische te bestoken. Maar hij had tegenslag, want hij kon zich niet door deze onherbergzame bergen heen werken. Aan een klein riviertje gekomen, zette hij zich met zijn vermoeide mannen neer. Daar zag hij een grooten steen liggen. Hij nam nu een kluit leem en stopte die in een der vele gaten van den steen. Naderhand bleek, dat dit leem tot een uitgestrekt land was uitgegroeid. Men noemde dit Toelewe en het werd natuurlijkerwijze het eigendom van den bonto. De rechten, die het bonto-geslacht op dit land doet gelden, zijn geheel gelijk aan die op Wawo opa.

7. *Konaoe motoboe* of *Wawondoda* (in Lage, onderafd. Posso). Dit land is nog niet lang in 't bezit van het bonto-geslacht. Patoendoe, de oudere broer van Toemakaka, was, voordat hij krankzinnig werd, getrouwd met een meisje der *To Pada* in Boven-Mori, Dajore geheeten. Deze *To Pada* raakten in oorlog met de *To Lage*; Patoendoe stond hen in den strijd bij en leidde hen ter overwinning. Als buit legde nu Patoendo de hand op genoemd stuk land, d. w. z. telkens, wanneer de bonto een groot feest viert, zooals een *woke-feest* (zie Hoofdst. VI § 132—137), of wanneer hij laat *mompokoworake* (zie Hoofdst. IV § 67—70), moeten zij, die het genoemde land bewonen, een bijdrage leveren, die bestaat uit: een buffel en twee koperen schalen (*palako*) of twee *kains* (*lipa*). Deze schatting heet *goelele*.

#### Sagobosschen.

Aan de meeste sagobosschen, die nu in het bezit zijn van het bonto-geslacht, is de naam van *Poe'oekeloe* verbonden. Hij heeft blijkbaar zeer juist ingezien, dat het bezit van sagobosschen hem over het geheele land vasten voet zou doen krijgen, en de kans om zich met andermans zaken te kunnen bemoeien vergrootte.

*Tamboenga i Bombo* (in de Lembo gelegen). Dit is een der oudste sago-aanplantingen, naar men zegt geopend door Kalambi.

*Tamboenga i Tetelebani* (ook in de Lembo): aangeplant door *Poe'oekeloe*.

*Tamboenga i Tamainoesi* (bij *Watambajoli* in 't noorden).



Hoe men aan dit sagobosch is gekomen, weet men niet. Trouwens een onbetwist bezit van de bonto-familie is dit niet, want het tegenwoordige districtshoofd van Sampalowo, een zoon van Maroendoe, meent ook rechten op dit sagobosch te kunnen laten gelden.

Tamboenga i Ponda (in het Boengkoesche bij de kust). De To Ponda werden eens in één strijd tegen de To Salampe zeer in 't nauw gebracht (waar Salampe ligt, weet men mij niet te zeggen). Men zocht hulp bij Poe'oekeloe, die onmiddellijk bijstand verleende en de belagers verjoeg. Uit dankbaarheid verzamelden de To Ponda zooveel kains en koperwerk, dat men de wanden van een huis ermee bedekken kon. Maar Poe'oekeloe nam dit niet aan; hij wilde liever een sagobosch in bezit krijgen, omdat daaraan zijn nageslacht ook nog iets zou hebben.

Tamboenga i Bokoe (bij Matanda'oe) (vgl. § 6 van dit Hoofdstuk). Dit is een der oudste sagoboschen en behoorde aan de To Kangoea (deze menschen wonen nu in het dorp Tioe). Maar het gebeurde eens, dat de To Bela (Tobeloreezen van Halmahera) het land binnen drongen en de To Kangoea zeer in het nauw brachten. Men riep Poe'oekeloe te hulp, die dadelijk bereid was, en de To Bela versloeg en verjoeg. Tot belooning voor dezen dienst nam hij de tamboenga i Bokoe.

Tamboenga i Po'emoa (ook in de buurt van Matanda'oe). Een van de oudste stammen in Mori zijn de To Wawonsi'e; de leden van dezen stam zijn verspreid tusschen en opgelost in de nu levende Moriërs. Zij bezaten de tamboenga i Po'emoa. Eens togen deze lieden uit om in Boengkoe hun vijand te overvallen. Maar ze werden bloedig afgeslagen, moesten zelfs drie dooden achterlaten. Zelfs de lijken, die door den vijand van hun hoofden waren beroofd, dorsten ze niet te gaan halen. Dit was echter juist iets voor Poe'oekeloe, die niet aarzelde aan het ingekomen verzoek gevolg te geven. Het gelukte hem werkelijk de drie lijken over te brengen naar Wawonsi'e. Als belooning viel hem de tamboenga i Po'emoa ten deel.

§ 21. *Samenvatting.* Wanneer wij tenslotte de drie soorten van hoofden, die we in Tinompo leeren kennen, trachten te karakteriseeren, dan zouden we dit aldus kunnen doen. Het gezag van den mokole is door en door aristocratisch van aard. Hij staat boven het volk en tot op zekere hoogte buiten het volk. Zijn gezag berust in de eerste plaats op zijn hooge,

bijzondere afkomst; in de tweede plaats op een meer of minder handig gevoerde politiek; en in de derde plaats steunt hij op een kern van getrouwen, zijn slaven. Rechten op stukken land, zooals we dit bij den *bonto* hebben gezien, doet hij niet gelden; alleen bezit hij eenige sagobosschen, waarvan die te Morokopa reeds van ouds het eigendom der mokole- en karoea-geslachten zijn, en de overige later werden aangeplant (b.v. bij Kolono Dale). Iedereen moet hem bijdragen leveren, al naar de gevallen en omstandigheden, die zich voordoen. (Vgl. Hoofdst. VI § 122—125). Hij is heer over het heele land. Dat is zoo, omdat het nu eenmaal zoo is. En daarom is 't ook heel natuurlijk, dat 't zoo is.

Bij de *bonto* is nog niets natuurlijk. De *bonto* zijn onzer een, en hun adat verschilt in niets van die der massa, dan alleen dat men 't hier en daar een beetje mooier heeft gemaakt. De invloed van de *bonto* hing geheel af van de wijze, waarop zij zich konden laten gelden. Vandaar het uiterst agressief optreden der vroegere *bonto*-telgen. Vandaar de groote activiteit van iemand als Poe'oekeloe. En vandaar ook het voortdurend streven vaste bezittingen in land en sagobosschen te krijgen. Deze steunpunten hadden ze noodig. En met een helder inzicht in de eischen van een «gezonde»-basis voor hun politiek, stelden ze 't instituut der *ihi inia* in en verwierven zich successievelijk een breede schare van slaven.

Wij moeten de *ihi inia* (letterlijk: inhoud van het dorp) onderscheiden van *palili*, de vrije onderdanen in 't algemeen, het heele Morische volk.

Deze *ihi inia* nu zijn vrijen, *palili*, die om de eene of andere reden een bijzondere verplichting hebben aan den *bonto*, of die zich hebben laten overhalen om hun dorp te verlaten en als vrije mannen zich in de woonplaats van den *bonto* te vestigen. Het kunnen zoowel individuen als heele groepen zijn, die zich op deze wijze aansluiten. Het is b.v. gebeurd, dat een klein, reeds eenige malen door den vijand gedecimeerd dorp zich niet meer handhaven kon. Het eenige middel was dan om en bloc *ihi inia* te worden. Het eigenbelang van den *bonto* bracht mede zulke overgangen aan te moedigen. Want zij versterkten zijn zelfstandige positie.

Zoo werkten de *bonto* zich naar boven. Hun invloed hing af van hun persoonlijk optreden. Door hier een zwakke partij

in den oorlog tot de overwinning te leiden, en daar van een ontredderden toestand in een stam partij te trekken, wisten zij hun aanzien te verhoogen. Toen het Nederlandsch Gezag orde en vrede bracht, werden alle gelegenheden om zich te doen gelden voor de bonto afgesneden. Hun traditioneele politiek werd onmogelijk gemaakt. Sinds dien is de invloed van het bontogelacht aanmerkelijk gedaald, terwijl die van de mokole nog «op peil» is. Ook de mokolo heeft veel verloren, maar de «waardigheid», dat eigenaardige, wat hem principieel van het volk onderscheidde, is gebleven.

§ 22. *Verdwenen steden.* Aan het slot van dit hoofdstuk moeten wij nog een verschijnsel in de geschiedenis der Moriërs bezien, dat van groote beteekenis is voor een juiste voorstelling der onderlinge verhoudingen. Hierbij wil ik trachten feiten en legendarische voorstellingen met elkaar in verband te brengen, ten einde op deze wijze tot een aannemelijke oplossing te komen.

Op verschillende plaatsen bestaan legenden van dorpen, die in den grond verzonken zijn. Als oorzaak van dit verschijnsel komt steeds hetzelfde motief naar voren: de menschen lachen een dier uit en dan verdwijnt onmiddellijk daarop het geheele dorp. Niet zelden ontkomen er eenigen aan den dood. Het dier, tegen 't welk men zondigt, is in den regel een kat of een geit. Hier volgen eenige voorbeelden van verdronken plaatsen.

In § 9 hebben we gezien, hoe de mokole van Ligisa naar Moiki verhuisde. Het motief is: «omdat de lijken der verslagen vijanden kwalijk rieken», maar het lijkt me geen gewaagde veronderstelling, dat men daar te veel last van vijanden had en daarom een rustiger plek begeerde. De legende zegt echter, dat toen de mokole van Ligisa verhuisde, niet allen met hem mee wilden; later verdwenen dezen in den grond op de plaats, waar nu het meertje Tioe ligt. Zoo hebben we ook reeds kennis gemaakt met de plaats Mohainga (zie § 11). Deze menschen zijn naar Bengko verhuisd en op dezelfde manier als de menschen van Ligisa van den aardbodem verdwenen. Zoo zouden er nog eenige voorbeelden van verdwenen plaatsen op te sommen zijn. Als laatste geval wil ik hier echter alleen dat van de To Wionggo noemen.

De menschen, die nu nog bekend zijn onder den naam van To Wionggo woonden in het dorp Watoe'api. Dit dorp is ook in den grond verdwenen, maar de legende geeft twee oorzaken

aan. De eerste is, dat de To Watoe'api een woke-feest gingen vieren en voor die gelegenheid den mokole uitnoodigden. De mokole kwam, en toen bood het hoofd dezer lieden, Tengko geheeten, een witten buffel aan hun vorst aan. Het gevolg hiervan was, dat het heele dorp met zijn bewoners in de diepte verdween, «want», zegt men, «geen palili mag zijn vorst uitnoodigen op een feest en dus tegenover hem als gastheer optreden». Het aanbieden van een witten buffel deed de maat, blijkbaar overloopen, of liever, was w.s. de eigenlijke oorzaak van het onheil.

Een tweede lezing is duidelijker in hare strekking. Deze legende zegt n.l., dat Tengko op genoemd woke-feest zeer overmoedig gestemd was. Inplaats van een buffel dood te hakken (zie Hoofdst. VI § 134), liet hij een hert aan een paal binden en ging dat toen montida (d. i. dood hakken). Deze aardigheid van Tengko maakt op ons weinig indruk, wanneer we het woke-feest en zijn stemming niet hebben leeren kennen door het mee te maken. Maar toen mijn zegsman mij dit verhaal deed, zaten er eenigen bij, die dit verhaal ook voor 't eerst hoorden; de mannen barstten in een onbedaarlijk lachen uit, en de paar vrouwen, die er ook bij waren, lachten zuinigjes. Ik voelde dadelijk, hoe onzegbaar belachelijk Tengko door deze daad het heele woke-feest gemaakt had. Dat hierop een verdwijning in den grond volgen moest, verwondert niemand.

Nu vertelt echter de legende verder, dat een man met zijn zeven dochters aan dit onheil ontsnapte. Deze Pamantobi nu had veel last van al de menschen, die om de hand van zijn dochters kwamen vragen. En daarom stelde hij zich onder rechtstreeksche bescherming van den bonto.

Wat zeggen nu de feiten? Onder hen, die tegenwoordig de bevolking van Tinompo uitmaakten, onderscheidt men nog steeds de To Wionggo van de andere groepen. Deze lieden vormen het grootste gedeelte van de ihi inia van den bonto. Men vertelt nu, dat deze To Wionggo door herhaalde oorlogen zoozeer verzwakt waren, dat ze zich niet meer staande konden houden. Om nu algeheele vernietiging te voorkomen, stelden ze zich rechtstreeks onder den bonto en vestigden zich in zijn woonplaats. Vergeefs heb ik gezocht naar de plek, waar Wionggo toch zou moeten gelegen hebben. Totdat me bleek, dat we hier te doen hebben met een omschreven eigennaam. In het dialect der To Molongkoeni

beteekent *tewiangka*: uiteengejaagd, verspreid van een groep menschen, die door den oorlog verstoven zijn. Zoo is dan *wionggo* hetzelfde als *wianga*: verstrooid. De *To Wionggo* zijn dus: de verstrooiden, uiteengejaagden. Ze spraken een Boven-Morisch dialect, zooals een oude *Wionggo-vrouw*, die nog te *Tinompo* leeft, duidelijk laat hooren.

Gaan we nog even terug naar de legende der verdwenen, verzonken dorpen. *Ligisa* had een zwaren kamp tegen den *mokole* van *Lembe* te voeren, zoodat het voor de hand ligt, dat toen de *mokole* met het grootste gedeelte der menschen weggetrokken was, het overblijvende deel zich niet staande kon houden. Van de *To Mohainga*, van wie heel weinig bekend is, weet men nog te zeggen, dat ze *mialambaha* waren, «slechte, wreede menschen»; deze vechtersbazen zijn verdwenen, zonder nakomelingen achter te laten. Van de *To Wionggo* weten we positief, dat ze herhaaldelijk door vijanden uiteengejaagd en gedecimeerd werden. Waar nu van elk dezer plaatsen gezegd wordt, dat ze van den aardbodem verdwenen zijn, daar ligt de onderstelling voor de hand, dat dit verzinken de legendarische voorstelling is van een vernietiging door de hand der vijanden. In de merenstreek van *Malili* ligt een kleine vlakte, de *Weoelavlake*. Van de *To Weoela*, die nu uitgeroeid en verjaagd zijn, weet men te vertellen, dat ze zeer strijdlustig waren; dit zou de reden geweest zijn, waarom de nu nog levende stammen zich verbonden om deze lastige buurlui onschadelijk te maken. En ook in dit gebied der voormalige *To Weoela* wijst men een plek aan, waar een dorp in den grond verdwenen is als straf voor 't uitlachen van een geit.

De oorzaak die de legende voor deze verzinkingen geeft, n.l. de bespottung van een dier, is merkwaardig, en een verklaring weet ik er niet voor te geven. Maar wat betreft de verdwijning van dorpen en menschen, komt 't mij waarschijnlijk voor, dat we hier moeten denken aan uitroeiing en vernietiging door oorlogen.

## HOOFDSTUK II.

### **De maatschappelijke bouw.**

§ 23. *Methode en omvang.* Nadrukkelijker nog dan bij een der andere hoofdstukken moet ik er hier op wijzen, dat de beschrijvingen, die ik in dit opstel geef, niet alle Moriërs geldt, maar speciaal de bevolking van Tinompo. De sociale bouw van de gemeenschap te Tinompo heeft eenerzijds iets natuurlijks, doordat er een homogene kern der bevolking is; anderzijds echter iets opzettelijks, doordat voortdurend aan deze kern groepen en personen werden toegevoegd, die uit een ander milieu kwamen. De kern wordt gevormd door de oorspronkelijke slaven van den mokole, terwijl de vreemde elementen uit diegenen bestaan, die bescherming kwamen zoeken onder den sterken arm van den mokole of den bonto. Toch heb ik den indruk gekregen, dat de nieuw aangekomenen zich in hoofdzaak aansloten aan wat ze vonden. Ook hun dialect verdween na korten tijd.

Ik heb getracht twee methoden toe te passen om in deze betrekkelijk samengestelde verhoudingen wegwijs te worden. De eerste is de genealogische methode van Dr. W. H. R. Rivers, die ik heb leeren kennen uit zijn opstel, getiteld: «The Genealogical Method of Anthropological Inquiry» («The Sociological Review», January 1910), en zijn boek «The History of Melanesian Society» (Cambridge, 1914). Deze methode bestaat in het opteekenen van geslachtslijsten. Uit deze concrete gevallen kunnen niet alleen verschillende gevolgtrekkingen gemaakt worden, maar ze geven ook een prachtige gelegenheid tot het stellen van belijnde, ondubbelzinnige vragen aan diegenen, aan wie men inlichtingen vraagt. Juist doordat onze terminologie op het gebied der verwantschaps-verhoudingen zooveel principieele verschillen vertoont met die der Inlanders, is de kans van elkaar mis te verstaan buitengewoon groot. De genealogische methode echter geeft een vaste basis, waardoor vergissing vrijwel uitgesloten is. Tot het uitgebreide en veelzijdige gebruik van deze methode, zooals Dr. Rivers dit weet te doen, ben ik nog lang niet ge-

komen. Dit is een eerste poging geweest op een zeer beperkt gebied.

De tweede methode is de algemeen gebruikelijke van 't directe navragen. Wanneer de genealogische methode een basis van wederzijdsch begripen gelegd heeft, loopt ook het navragen vlotter, en zijn de resultaten meer bevredigend.

De term «sociale bouw» is te wijd voor hetgeen ik hier behandelen zal. Het ontwerp van dit hoofdstuk omvat n.l.: de standen, verwantschap, huwelijk en erfrecht.

§ 24. *De standen.* In het vorige hoofdstuk spraken we reeds over de verschillende hoofden-geslachten, die in Mori een belangrijke rol spelen. Hoe belangrijk deze hoofden nu ook mogen zijn voor de cultureele en politieke ontwikkeling van dit volk, op de kenmerkende eigenschappen van het sociaal type hebben zij weinig invloed uitgeoefend.

De Moriër is in zijn hart democraat. In elke Morische gemeenschap, die niet onmiddellijk door den mokole beïnvloed wordt, kent men alleen leiders en zij, die geleid worden. Zulke leiders hebben alleen maar persoonlijke invloed bij hun landslieden, andere macht bezitten zij niet. Slaven bestaan niet, iedereen is en blijft vrij.

Geheel anders is 't echter in de onmiddellijke omgeving van den mokole. Deze heeft onder zich zijn slaven, met wie hij in één plaats samenwoont. Bij deze slaven moet men echter twee soorten onderscheiden, n.l. de oer-slaven (ata poe'oe), dat zijn zij, die sinds menschenheugenis tot den slavenstand behoren en zich tot het mokole-geslacht verhouden als het voetstuk tot het standbeeld dat erop staat, en de verworven slaven (ata labira). Deze laatsten zijn niet gekocht in den gewonen zin van het woord, maar zij zijn degenen, die des doods schuldig waren en nu hun leven gered hebben, door slaaf van den mokole te worden. Heeft dus iemand een doodslag begaan, en wordt hij door de bloedwraak achtervolgd, dan kan hij zich redden, door haastiglijk naar het huis van den mokole te gaan en daar op te klimmen (me'ensa: de trap opzoeken, die opklimmen). Wordt iemand beschuldigd van weerwolvenrij en heeft men tot zijn of haar dood besloten, dan kan de ter dood veroordeelde alleen het leven redden, door te gaan me'ensa bij den mokole, waardoor zoo iemand dus ata labira wordt. Stel dat iemand zijn prooi achterna zit en deze, dicht bij het

huis van den mokole gekomen, merkt, dat hij op het allerlaatste oogenblik toch nog in handen van zijn achtervolger zal vallen, dan kan hij nog één ding tot zijn redding beproeven. Hij bukt snel, neemt een steen of stok, die daar toevallig ligt, en werpt die naar het huis van den mokole. Haalt die steen of stok het huis, dan is hij gered; van dit oogenblik af is hij ata labira van den mokole en heeft de beleedigde partij geen verhaal meer op hem.

Zulk een ata labira blijft zijn heele leven slaaf en ook de kinderen, die hij na zijn slaaf worden verwekt, zijn slaven (zie over de kinderen van slaven § 26). In het dagelijksch leven en werken is er geen verschil op te merken tusschen een ata labira en een ata poe'oe. Toch stonden vroeger de laatstgenoemden veelal in hooger aanzien bij hun heeren dan de eersten. Onder hen kwamen dikwijls beproefde vertrouwelingen voor, die opdrachten kregen en de belangen van hun heeren ook in den vreemde dienden. Een (gewezen) ata poe'oe zei tot mij: «Een ata labira liet men nooit ver weg gaan, want onze heeren waren bang, dat hij dan weg zou loopen.» Daarbij komt nog de uitdrukkelijke bepaling, dat een ata poe'oe niet met ijzer gedood mag worden; moet de doodstraf aan hem voltrokken worden, dan is worgen de gebruikelijke manier.

De aanwezigheid van het bonto-geslacht maakte de verhoudingen te Tinompo nog ingewikkelder. Te Sampalowo, waar de afstammelingen van de mokole van Pa'antoële-Petasia wonen, kent men alleen slaven van den mokole. Te Tinompo echter heeft men naast de slaven van den mokole ook nog die van den bonto. Want het spreekt van zelf, dat de bonto zich spoedig ook het labira-recht hadden toegeëigend. En waar deze heeren over het geheel energieke personen waren, en niet voor krachtdaden terugschrikten, is het vanzelf sprekend, dat zich weldra een breede schaar van des doods schuldigen onder hun bescherming stelde. Nu spreken de bonto zelfs al van hun ata poe'oe en hun ata labira; de eersten zijn dan de nakomelingen van hen, die zich eenige geslachten geleden reeds onder den bonto gesteld hebben, want oorspronkelijk had ook het bonto-geslacht geen slaven, evenmin als een der andere groepshoofden onder de Moriërs.

In het vorige hoofdstuk (§ 21) hebben we reeds gezien, hoe de bonto nog op een tweede wijze zijn invloed wist te vermeerderen,



zijn macht op hechter grondslag wist te vestigen; n.l. door de instelling der *ihi inia*. Ik vroeg eens: «Wanneer de *mokole* eens een eigen slaaf om een of andere reden doodt, wat heeft dit dan voor gevolgen? «Geen gevolgen», was 't antwoord, «dat moet hij zelf weten.» «Maar als hij een slaaf van den *bonto* doodt?» «Dan is de *bonto* boos en eischt schadevergoeding.» «En als hij een *ihi inia* doodt?» «Dan zou hij in moeilijkheden komen met den *bonto*, want de *ihi inia* staan rechtstreeks onder den *bonto*, de *mokole* heeft niets met hen te maken.» Deze *ihi inia*, die vrijen zijn, maar met een bijzonderen band aan het *bonto*-geslacht verbonden, vormen een aparten stand, in alles gelijk aan de *palili*, uitgezonderd, dat ze verplichtingen hebben tegenover den *bonto*.

§ 25. *Huwelijken in de verschillende standen.* Voor het *mokole*-geslacht is het vrijwel onmogelijk om het bloed zuiver te houden. Een volbloed *mokole* noemt men *mokole motaha* (rijpe *mokole*); dit zijn de kinderen uit het huwelijk van een vader, die volbloed *mokole* is, met een moeder, die of ook volbloed *mokole* is, of volbloed *bonto*. Onder hen staan de *anano mokole* (*mokole*-kind) in een bonte schakeering van meerder of minder hoogen adeldom. Het ligt voor de hand, dat er bij dezen stand van zaken op de keper beschouwd geen *mokole motaha* meer bestaan. Men redt zich door eenige der minst verbasterde leden voor *motaha* te verklaren.

Dit verbasteringsproces zou zeker nog veel sneller verlopen zijn, wanneer het *bonto*-geslacht niet helpend tusschenbeide ware getreden. Want om volbloed-kinderen te verwekken behoeft een *bonto* niet zoo kieskeurig te zijn als een *mokole*. Hij staat dichter bij de bevolking en kan volstaan met een vrouw, die tot de *mokole palili* behoort; dat wil zeggen, dat de dochter van een geziene familie in een der *Morische* dorpen adellijk genoeg is om haar kinderen als volbloed *bonto* erkend te zien. Daardoor is er voor het *mokole*-geslacht een kans te meer geopend om in den adelstand te trouwen.

Huwelijken van een mannelijken *mokole* beneden zijn stand komen onvergelijkelijk veel meer voor dan huwelijken in zijn stand. Vandaar het groote aantal *anano mokole*. In den regel houdt een *mokole* eenige vrouwen, waaronder zoowel vrijen (*palili*) als ook slavinnen zijn. Hierin ziet men geen bezwaar. Een vrouw echter, die *mokole* is, mag niet huwen

met een vrijen man (palili) en nog veel minder met een slaaf. Bleek vroeger, dat er een ongeoorloofde betrekking bestond tusschen een vrouw uit het mokole-geslacht en een slaaf, dan trad men hier krachtig tegen op. De vrouw werd naar Matano gezonden om daar te wonen en niet meer terug te keeren; en den slaaf doodde men. Zelfs een palili werd in zulk een geval gedood. Hoe meer motaha de vrouw was, met destemeeer gestrengheid trad men tegen haar en den schuldigen man op.

§ 26. Wij hebben reeds gezien hoe te Tinompo twee heeren zijn, wier slaven dooreen in één dorp wonen, n.l. de mokole en de bonto. Het verwondert ons niet, dat een slaven-jongeling bij de keuze van zijn wederhelft zich weinig laat gelegen liggen aan de vraag, of het meisje denzelfden heer dient als hij, dan wel of zij aan een ander gehoorzaamt. De heeren zien in dit feit ook niets afkeurenswaardigs, zoodat huwelijken van slaven en slavinnen van mokole en bonto meermalen voorkomen. Hoe nu de kinderen, wiens zijn zij? De kinderen worden eerlijk verdeeld: het eerste kind volgt de moeder, het tweede den vader, het derde weer de moeder. Heeft het echtpaar nu een oneven aantal kinderen, dan zou de heer van de moeder een voordeel hebben boven den heer van den vader. Dit wil men echter niet: Het laatste kind, dat dan weer de moeder zou volgen, wordt tusschen de twee heeren verdeeld, in dier voege, dat het later als volwassene afwisselend het eene jaar den mokole, het andere den bonto dient. Zulk een oneven Benjamin noemt men een pehilaa.

Op dezelfde wijze gaat men te werk, wanneer een vrije met een slaaf of slavine trouwt. Is de moeder een vrije, dan zijn de oneven kinderen slaaf, de even kinderen vrij. Ook hier kan men een pehilaa hebben. In dit geval wil het zeggen, dat dit kind later als volwassene het eene jaar vrij is en het volgende den heer van zijn vader of moeder moet dienen.

Door middel van de in § 23 aangeduide genealogische methode heb ik de huwelijken kunnen nagaan in 152 gevallen, verdeeld over drie generatie's (zie staat I). Hier is uitsluitend sprake van de huwelijken van «het volk», die der mokole- en bontotelgen heb ik buiten beschouwing gelaten (op drie uitzonderingen na, omdat deze drie vrouwen uit Tinompo zelve afkomstig zijn). Uit de getallen blijkt, dat het grootste percentage in den eigen stand huwt, n.l. 96 gevallen van de 152, d.i. dus 64 %. Van

de huwelijken tusschen vrijen en slaven is het eigenaardig, dat juist evenveel malen een vrije vrouw met een slaaf huwt als een slavine met een vrijen man.

§ 27. *Kindertal.* Wanneer men met de genealogische methode het aantal en den aard der gesloten huwelijken over eenige geslachten vaststellen wil, dan voelt men vasten grond onder de voeten te hebben; de nauwkeurigheid der opgaven is vrij groot. Maar wanneer men stuk voor stuk de namen der kinderen van elk echtpaar na gaat vragen, dan stuit men dikwijls op weifeling en klaarblijkelijke onnauwkeurigheden. Zij, die geen kinderen hebben voortgebracht of vóór hun huwelijk gestorven zijn, worden vergeten. Ook zij, wier kleinkinderen naar een andere plaats verhuisd zijn, laten slechts een vage nagedachtenis na, zoodat de opgaven omtrent het aantal kinderen dier lieden weinig zekerheid bieden.

Voor de bepaling van het gemiddeld aantal kinderen geven de moeders van het nu opkomend geslacht een eigenaardige moeilijkheid. Deze n.l. dat zij, die bij de opteekening van haar naam slechts één kind had, er nog wel vijf bij kan krijgen. Daarom heb ik onder de getallen in staat II, aanduidende de verschillende aantallen vrouwen met geen, één, twee, enz. kinderen, het aantal van hen, die nog in de termen van kinderen krijgen vallen, tusschen haakjes er onder geplaatst.

Beschouwen we nu deze cijfers een oogenblik. De 5 vrije vrouwen, die meer dan 5 kinderen hadden, bezaten er samen 35; de 9 slavinnen in dezelfde kolom 64. Schakelen we nu hen, die nog op den leeftijd zijn van kinderen krijgen uit, dan zien we het volgende. De 47 opgeteekende vrije vrouwen kregen samen 140 kinderen, dat is dus per vrouw  $2\frac{46}{47}$  kind. Wat de slavinnen betreft zien we, dat 58 vrouwen 191 kinderen voortbrachten, zoodat op elke vrouw  $3\frac{17}{58}$  kinderen komt.

§ 28. *Huwelijken binnen en buiten het dorp.* De tegenstelling exogamie en endogamie is te Tinompo moeilijk op de verhoudingen toe te passen. Beschouwt men den slavenstand als een groep en de vrijen als een tweede hier naast, dan hebben we reeds gezien, dat men zoowel in eigen stand trouwt als daarbuiten.

Nemen we echter de dorpsgemeenschap als één geheel en alles wat daarbuiten ligt als een tweede geheel, dan zien we, dat het aantal huwelijken binnen het dorpsverband bijna drie

**Staat I. Overzicht van de huwelijken te Tinompo.**

In het eigen dorp.	Buiten 't eigen dorp.		Vrijen met vrijen.	Slaven met slaven.	Vrijen met slaven.	
	De man vreemd.	De vrouw vreemd.			De man vrij.	De vrouw vrij.
110.	14.	28.	31.	65.	28.	28.

**Staat II. Overzicht van de aantallen kinderen, die de vrouwen te Tinompo krijgen.**

Geen kinderen.	Eén kind.		Twee kinderen.		Drie kinderen.		Vier kinderen.		Vijf kinderen.		Meer dan 5 k. k.	
	Vrije.	Slavin.	Vrije.	Slavin.	Vrije.	Slavin.	Vrije.	Slavin.	Vrije.	Slavin.	Vrije.	Slavin.
10.	8.	25.	17.	19.	8.	16.	13.	9.	3.	7.	5.	9.
(7).	(5).	(13).	(5).	(9).	(2).	(7).	(3).	(1).				

maal zoo groot is als dat er buiten. Want van de 152 huwelijken vallen er 110 binnen Tinompo, dat is dus 73 %, en de overigen zijn gesloten òf met een vreemd meisje, òf met een vreemden man.

Het is de gewoonte, dat de man bij de vrouw gaat inwonen. Hij werkt samen met en voor zijn schoonouders. Wanneer dit zoo enkele jaren geduurd heeft, bouwt de man meestal een huis voor zijn eigen gezin apart. Komt de man uit een ander dorp, dan gaat hij er soms na onderling overleg en goedvinden der beide partijen toe over met vrouw en kinderen naar zijn eigen dorp terug te keeren. Dikwijls echter blijft de man voorgoed in het dorp, waar hij ingetrouwd is. Ik heb echter geen gegevens om te beoordeelen, welk van deze twee gevallen het meest voorkomt.

Ook op dit punt is de genealogische methode niet onfeilbaar in haar gegevens, tenzij ze op een uitgebreid bevolkingscomplex wordt toegepast. De zeer beperkte gegevens die ik bezit, zeggen nog weinig wat betreft de verhouding tusschen de mannen, die uitgaan om elders te huwen, en hen die komen introuwen. Want in 't algemeen kan gezegd worden dat zij, die weggaan, door het nageslacht vergeten worden. Toch is 't eigenaardig; dat de cijfers, die in staat I aangegeven staan, er op wijzen dat de mannen, die uitgaan om elders te huwen, hen die komen introuwen, in aantal verre overtreffen (28 tegen 14).

Van de omwonende stammen hebben de volgende het meest met Tinompo in huwelijksverkeer gestaan. Dicht bij Tinompo liggen twee dorpen der To Impo; dit feit zal er zeker toe meegewerkt hebben, dat de huwelijken met deze menschen verre die met andere stammen overtreffen, n.l. 13 gevallen (4 mannen te Tinompo ingetrouwd en 9 uitgegaan). Dan komen de To Kolo-Kolo (tegenwoordig dorp Wara'a) met 7 gevallen (1 man ingetrouwd en 6 uitgegaan); vervolgens de To Moiki met 6 gevallen (3 mannen ingetrouwd en 3 uitgegaan); en ten slotte noem ik nog de To Molongkoeni met 4 gevallen (2 mannen ingetrouwd en 2 uitgegaan).

§ 29. *Verwantschapsverhoudingen.* Wanneer we voor het eerst kennis maken met de termen, die de Moriërs gebruiken om hun verschillende verwantschapsverhoudingen aan te duiden, dan duizelt 't ons wel een beetje. Eerst wanneer men door de genealogische methode concrete gevallen vastgelegd heeft, is een helder overzicht mogelijk. Teneinde nu in mijn beschrijving begrijpelijk

te kunnen zijn, heb ik van een zeer samengestelde en uitgebreide familie een uittreksel van haar geslachtslijst gemaakt, en die als staat III hier toegevoegd. Naar dezen staat verwijzen dus alle concrete gevallen, die hier ter verduidelijking zullen worden genoemd. Bovendien voorkomt deze geslachtslijst dat we verstrikt raken in termen als moeders-vaders-broeders-dochters-kind e. d.

De geslachtslijst van staat III is als volgt ingericht. De mannen zijn aangegeven met hoofdletters, de vrouwen met gewone drukletters. De gehuwden zijn onder elkaar geplaatst met een † teeken tusschen hun namen. Een uitzondering vormt het paar Tonde (vrouw) en Paseda (man), die ik naast elkaar geplaatst heb om de geslachtslijst van beide zijden met elkaar in verbinding te kunnen brengen. Bij den man Pa'ea is 't de bedoeling te doen uitkomen, dat hij twee vrouwen gehad heeft. De gestippelde lijnen dienen om duidelijk de opeenvolgende generaties te laten zien.

Wanneer wij in een geslachtslijst de verschillende verhoudingen voor ons in beeld zien gebracht, kunnen we ons voorstellen, dat ze in drie natuurlijke groepen te verdeelen zijn.

I. In de eerste plaats de rechtstreeksche afstamming van boven naar beneden, de meest directe bloedverwantschap dus.

II. In de tweede plaats de verhoudingen, die gelegen zijn binnen dezelfde generatie; deze vindt men tusschen hen, die op staat III tusschen dezelfde twee stippellijnen opgeteekend staan.

III. En in de derde plaats de verhoudingen tusschen hen, die tot verschillende generaties behooren (tusschen twee verschillende gestippelde lijnen op staat III), maar niet rechtstreeks bloedverwanten van elkaar zijn.

Men kan deze samengestelde verhoudingen ook nog anders veraanschouwelijken. Noemt men I de verticale lijn en II de horizontale, dan is III de schuine lijn.

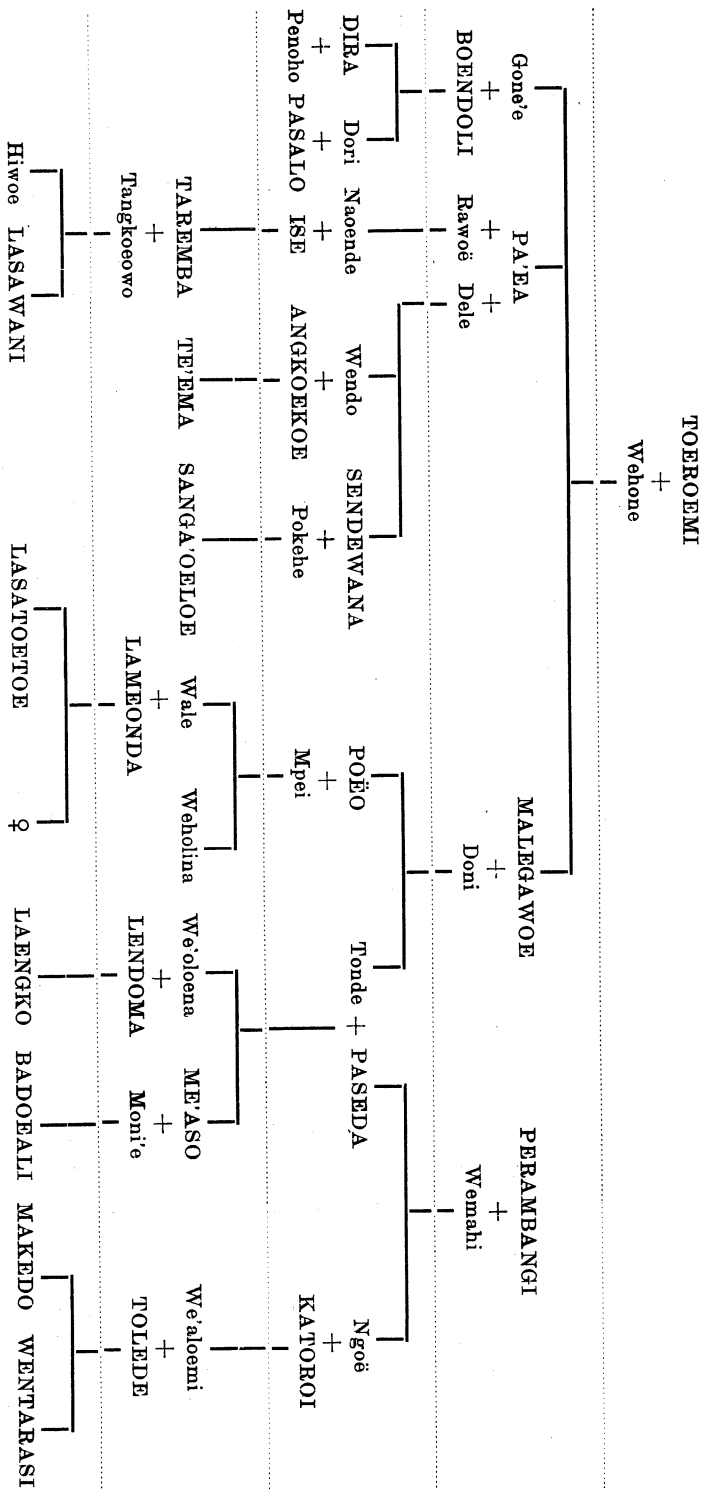
§ 30. Gaan wij dan eerst de verticale lijn langs, dan ontmoeten wij de volgende termen:

ana, d. i. «vader», geheel in dezelfde beteekenis als bij ons.

ine, d. i. «moeder», ook geheel als bij ons.

ana, d. i. «kind», volkomen als bij ons. Alleen valt omtrent ana nog op te merken, dat het als aanroep-naam alleen door de ouders van het kind gebruikt kan worden; andere menschen zeggen: «ana-ana»; of als men over een kind spreekt, zegt men nana'ote; anders behoort men er een bezittelijk voor-

Stat III.



naamwoord bij te gebruiken: anakoe: mijn kind, anano: zijn kind.

oeë is grootvader of grootmoeder, terwijl ana oeë «kleinkind» beteekent.

oeë ntoekoe is «overgrootvader» of «overgrootmoeder», en oeë rawoe beteekent «betovergrootvader» of «betovergrootmoeder».

Zoo is dan onmiddellijk duidelijk op de geslachtslijst, dat Toeroemi de oeë rawoe is van Laengko en deze de ana oeë rawoe van Toeroemi.

§ 31. Een in 't oog vallend kenmerk van de termen, die de verhoudingen in de horizontale richting aanduiden, de verhoudingen dus in dezelfde generatie, is dit, dat ze alle wederkeerig zijn. Eén uitzondering is hierop, n.l. de termen voor ouderen en jongeren broer of zuster. Zoo zien wij dan de volgende verhoudingen aangeduid:

aka: oudere broer of zuster, ook wel gebruikt om aan te duiden, dat iemand van 'tzelfde geslacht is, maar in jaren ouder;

oeai: jongere broer of zuster, met dezelfde uitbreiding in 't gebruik als bij aka vermeld staat;

mepaekompo: «van dezelfde ouders»; zoo zijn dus Tonde en Poëo mepaekompo. Maar ook zij, die een gemeenschappelijken vader of een zelfde moeder hebben worden als mepaekompo beschouwd, b.v. Naoende en Wendo.

mepoteha pohona: «cousin» in den eersten graad; zoo staan de kinderen van Gone'e, Pa'ea en Malegawoe in de verhouding van mepoteha pohona tot elkaar. Of men naar moeders kant dan wel naar vaders kant verwant is met zijn «cousin» maakt geen verschil. Wanneer wij dus het echtpaar Tonde-Paseda nemen, dan zijn M'easo en Wale even zoo goed mepoteha pohona als Me'aso en We'aloemi.

mepoteha pendoea: «cousin in den tweeden graad»; daalt men van Toeroemi uitgaande nog een streep lager dan de kinderen van Gone'e van zoeven, dan krijgt men de verhouding van mepoteha pendoea. Zoo staan dus Taremba en We'oloena in deze verhouding tot elkaar, maar evenzoo Laengko en Makedo.

mepoteha pentoloe: deze verhouding wordt op de geslachtslijst nog aangegeven door de afstammelingen van Toeroemi, die geheel onderaan staan; zoo zijn Hiwoe en Laengko mepoteha pentoloe.



Gaan wij over tot de verhoudingen in de horizontale lijn, die niet berusten op bloedverwantschap, maar ontstaan door huwelijken, dan vinden wij de volgende termen:

*kombia*: «echtgenoot» of «echtgenoot»; eigenlijk is de *kombia* dat gedeelte van den vloer in huis, dat vlak aan den haard grenst; dit is bij uitstek de plaats der huisvrouw;

*oleo*: in deze verhouding staat iemand tot den broer of de zuster van haar echtgenoot of zijn echtgenoot; zoo zijn dus *Paseda* en *Poëo oleo* van elkaar, evenals *Tonde* en *Ngoë*;

*ansa*: de man of vrouw van iemands *oleo* is zijn of haar *ansa*; wij zien dus dat *Katoroi* de *ansa* is van *Tonde* en *Mpei* die van *Paseda*.

§ 32. Ons blijft nog over de schuine lijn te volgen bij de beschouwing der verwantschappen. Eigelijk is hier maar sprake van één verhouding, n.l. die van iemand tot zijn of haar broeders of zusters kind. Tot deze grondverhouding worden alle schaakeeringen teruggebracht. Op deze wijze krijgen we slechts drie termen:

*maama*: vaders of moeders broer, hetzij die een eigen broer is of een aangetrouwde. Zoo is *Poëo* de *maama* van *Me'aso*, maar ook *Katoroi* (aangetrouwde oom). Verlengt men als 't ware deze schuine lijn naar boven, dan komt men op den oudoom (den oom van den vader of moeder); deze wordt met den zelfden term aangeduid. Op deze wijze is dus *Pa'ea* zoowel als *Boendoli* de *maama* van *Me'aso*. Naast deze beteekenis heeft men nog een verdere uitbreiding aan het woord gegeven. Een man n.l., tot wien iemands vader in de verhouding *mepoteha* staat (hetzij dus *pohona* of *pëndoea*), noemt men ook *maama*. *Me'aso* is aldus de *maama* van *Lasatoetoe*, en ook die van *Hiwoe* en *Lasawani*.

\* *naina*: vaders of moeders zuster met alle overeenkomstige uitbreidingen, die we bij *maama* gezien hebben. Zoo is zoowel *Gone'e* een *naina* van *Tonde* als ook *Rawoë* en *Dele*. Deze drie vrouwen zijn ook de *naina* van *We'oloena* en *Me'aso*, zoowel als die van *Wale* en *Weholina*. Evenzoo is *We'oloena* de *naina* van *Lasatoetoe*, en ook die van *Hiwoe* en *Lasawani*.

*laki'ana*: ieder, die *maana* of *naina* tot iemand moet zeggen is diens *laki'ana*. Aangezien echter het aantal personen, dat *laki'ana* van iemand kan zijn zeer uitgebreid is, beteekent deze term niet veel meer dan: «die persoon behoort

tot mijn familie en wel tot een jongere generatie dan ik.» Men heeft nog de beteekenis van den term gered door een nadere aanduiding voor de verder afstaanden, n.l.

laki'ana mepoteha, waarmede de kinderen worden aangeduid van hen, die in de verhouding van mepoteha tot iemand staan. Op deze wijze is dan Laengko de laki'ana van Me'aso, maar zijn Lasatoetoe zoowel als Hiwoe zijn laki'ana mepoteha.

Ons rest nog één term te bespreken, n.l.

poni: «de leden der aangetrouwde familie, gezien met betrekking tot de ouders der getrouwden.» Ook deze term is wederkeurig. Paseda is poni van Malegawoe en Doni, en omgekeerd. Maar ook de echtparen Malegawoe-Doni en Parambangi-Wemahi zijn poni van elkaar. Zoo ook staan Tonde en de ouders van Paseda in de poni-verhouding tot elkaar. De verhouding hoort zoowel tot II (de horizontale lijn) als tot III (de schuine lijn) en daarom noemen we haar hier achteraan.

§ 33. *Verwantschapshuwelijk.* Wanneer een man en een vrouw, die te nauw aan elkaar verwant zijn, in geslachtelijke betrekking met elkaar komen, verwacht men daarvan verwoestende natuurverschijnselen: grooten vloed, storm en onweer. In de eerste plaats beschouwt men als bloedschande de gemeenschap van hen, die mepaekompo (d. i. van één ouderpaar) zijn. De schuldigen werden onmiddellijk gedood, liefst geworgd, maar als 't niet anders kon door energieken tegenstand, mocht men ook 't zwaard gebruiken. Van de voorstelling, dat het bloed van incestueuzen de aarde onvruchtbaar maakt, weet men niets. Ook de geslachtsgemeenschap tusschen hen, die mepoteha pohona zijn, wordt als bloedschande behandeld, n.l. bij slaven, palili en bonto. Wanneer 't echter leden van het mokole-geslacht geldt, mogen ze trouwen, nadat eerst de handeling is uitgevoerd, die montoto eko heet: «Het met één slag doorkappen van een rotan vlechtwerk, dat men gebruikt om den bol-ronden aarden kookpot op te zetten.»

De man en de vrouw, voor wie het montoto eko wordt verricht, houden met de rechterhand samen een eko (het van rotan gevlochten voetstuk voor een kookpot) vast. Deze plaatsen zij op het bovineinde van de trap, de ensa, die bestaat uit een van inkervingen voorzien boomstam of paal. Terwijl beiden de eko ieder aan een zijde vasthouden, spreekt de priester (sando) de volgende woorden uit:

Dl. 80.

6

Ndiomo mia, anoe mepoteha mpohona; dokoloepo pepe'etoeado ka domansa mekombia. Akoe-mo toemotopiako ira eko andio ka itampoelamo pepe'etoeado, ka imoikoomo ba dopedkombia.

Hier zijn menschen, die zusters (of broers) kinderen zijn; zij vergaten hun verwantschap en staan op 't punt elkaar te huwen. Ik hak voor hen deze eko door, opdat het met hun verwantschap uit zij en 't goed zij wanneer ze trouwen.

Dan kapt hij met één slag de eko in tweeën, zoodat de man en de vrouw ieder een helft in de hand houden.

Wanneer de man en de vrouw in de verhouding van mepoteha pendoea tot elkaar staan, dan mogen mokole-telgen vrij trouwen. Slaven, palili en bonto echter mogen dan alleen trouwen, wanneer men te voren het montoto eko voor hen heeft verricht. Zulke huwelijken worden toegelaten, maar men vindt ze in den grond der zaak niet goed. Men zegt: «Sala-pali mia anoe mekombia kanatoeoe». Dit is: de menschen, die aldus trouwen, volgen de regels niet in den geest en naar de bedoeling, waarmede ze gegeven zijn. Ze overtreden dus niet de adat, maar ze passen er een mouw aan.

In de verwantschapsverhouding mepoteha pentoloe mag iedereen trouwen. Naar de geslachtslijst van staat III zouden dus Laengko of Lasatoetoe met Hiwoe mogen huwen.

Te huwen met de dochter of den zoon van een broer of zuster is absoluut verboden. Zoo mag dus Poëo niet met We'oloena trouwen. Maar een weduwe of weduwnaar mag wel het kind van een aangetrouwden broer of zuster huwen; men zou het dus niet tegengaan, wanneer Mpei met Me'aso wilde trouwen. Ik ben zulk een geval in een der geslachtslijsten tegengekomen, n.l. dat een man de weduwe van zijns vaders broer huwde. Men vindt het een beetje vreemd, maar kan geen bezwaren er tegen inbrengen, want ze zijn niet verwant aan elkaar (nahi mepe'etoe mia atoeoe: die menschen zijn geen bloedverwant van elkaar).

Er bestaat ook geen bezwaar in het trouwen met iemand, behorende tot een andere generatie (generatie: toeda). Deze generatie's loopen uit den aard der zaak niet zoo mooi parallel als de stippellijnen op 't papier. Daardoor komt 't herhaaldelijk voor dat iemand ouder is dan een persoon, die tot een oudere generatie behoort dan hij. Niemand zal er te Tinompo

iets tegen hebben, wanneer iemand trouwt met den zoon of dochter van een persoon, die in de verhouding mepoteha pentoloe tot hen staat.

§ 34. *De verloving.* Wanneer wij nu het huwelijk met alles wat er aan vast zit nader beschouwen, dan zullen we een enkele maal naar het volgende hoofdstuk moeten verwijzen. Want er zijn weinig dingen, die zooveel aanleiding geven tot beboetingen, als de huwelijksaangelegenheden. Het boete-stelsel duiden we dus daar, waar het ter sprake komt, alleen maar voorloopig aan.

Het spreekt vanzelf, dat een jongeman, die het oog op een meisje heeft, haar niet in optima forma gaat vragen, wanneer beiden 't er niet tevoren in stilte over eens zijn geworden. Wanneer dan de zaak eigenlijk al in orde is, en het jonge paar wil den officieelen weg geheel volgen, dan gaat de jongeman eerst met zijn ouders of zijn voogden over het geval spreken. Hebben dezen geen bezwaren, of geen bezwaren meer, dan gaan ze met de ouders van het meisje spreken. Hebben zij ondershands alles in orde gemaakt, dan eerst heeft het openlijk vragen plaats.

Van de zijde van den man zendt men de pesikeno (van mesikeno: vragen naar iets, informeeren) aan de familie van het meisje. Een vrouw, die getrouwd is en kinderen heeft, maar van wier kroost nog nooit een gestorven is, wordt verzocht de pesikeno naar het huis van het meisje te brengen; dit heet: monteo pesikeno. In een van rotan gevlochten vrouwen-draagmand (baki), legt men de volgende voorwerpen: onderin plaatst men een koperen schaal op voet (een doela of palako), hierop een koperen doosje voor sirih-pinang ingrediënten (salapa) en hierin weer één of meer koperen vingerringen (sinsi) en oorversierselen (tole-tole). Wil men het heel mooi maken, dan legt men nog een kleurigen katoenen doek (lipa, Mal. kain) opgevouwen er bovenop. Deze geschenken vormen samen de pesikeno. Deze is voor alle standen gelijk. Alleen kunnen de rijken en grooten, zooals de mokole, inplaats van koperen voorwerpen gouden geven, en zelfs nog een slaaf of slavin eraan toevoegen (in vroeger dagen).

De vrouw nu, die deze pesikeno weg gaat brengen, heeft nieuwe kleeven aan. In het huis van het meisje aangekomen, treft zij daar een vrouw aan, die aan dezelfde voorwaarde voldoen als zijzelf, en die tot taak heeft de pesikeno in ont-

vangst te nemen. Zoodra zij, die is komen *monteo pesikeno*, in huis is opgeklommen, biedt men haar *sirih-pinang* aan. Nadat ze hiervan gebruikt heeft gemaakt, biedt ze op haar beurt den inhoud van haar *baki* aan, die namens het meisje door genoemde vrouw in ontvangst wordt genomen. Dien avond heeft dan een gemeenschappelijk feestje plaats.

Op een daarvoor bestemden dag wordt deze *pesikeno* beantwoord met eenige geschenken van het meisje aan den jongen. Dit is de *ponsoeloa pesikeno*. Deze bestaat uit drie voorwerpen, die het meisje zelf vervaardigd behoort te hebben: een slaapmatje (*oempeo*), een regenmatje (*boroe*) en een zakje of taschje voor *sirih-pinang* ingrediënten (*kadoe*). Dezelfde vrouw nu, die de *pesikeno* eenigen tijd geleden in ontvangst heeft genomen, brengt nu deze *ponsoeloa pesikeno* naar het huis van den jongen man. Daar neemt de vrouw, die de *pesikeno* gebracht heeft, het tegengeschenk in ontvangst. Den avond van dien dag heeft er weer een gemeenschappelijke maaltijd plaats. Van dit oogenblik af zijn de twee verloofd: *mesambora ira* («ze zijn verloofd»); *samborakoe*: «mijn verloofde»).

De twee vrouwen, die den jongen man en het meisje vertegenwoordigd hebben bij de beschreven handelingen, behoeven geen familieleden te zijn. Een bepaalde belooning krijgen ze niet. En ook later, wanneer er kinderen komen, hebben zij geen bijzondere rechten of verplichtingen met betrekking tot die kinderen.

§ 35. Wanneer de verloving op deze wijze gesloten is, zijn de twee aan elkaar gebonden. Maar van eenige huwelijksgemeenschap mag toch nog geen sprake zijn. Ze moeten elkaar vermijden en mocht het een keer voorkomen, dat ze toch verboden gemeenschap gehad hebben (en 't wordt bekend), dan worden ze beboet; elk van hen moet dan een buffel betalen, die echter vervangen wordt door een *kain* (*lipa*) en twee *vadem wit katoen* (zie voor de boeten Hoofdst. III § 47). In den regel zal van deze boete wel niet veel terecht komen want de beleedigde partijen zijn de wederzijdsche families. Het is dus in den grond een beboeten van het eigen kind.

Veel ernstiger is echter het géval, wanneer iemand het meisje van een ander weet te verleiden, dit meisje dus als 't ware steelt (*merontoe nsambora*). Hierop staat de helft van de boete voor overspel: elk der twee schuldigen moet twee buffels

betalen; elke buffel echter mag vervangen worden door twee vadem wit katoen.

§ 36. *De bruiloft.* Wanneer de dag van de bruiloft aangebroken is, hebben zoowel de huisgenooten en naaste familieleden van den man als die van de vrouw het druk. In het huis van de bruid zal dien avond de algemeene maaltijd plaats hebben, maar de feestgangers van de zijde des bruidegoms hebben te voren ook nog een eet- en drinkpartijtje, terwijl ze gekookte rijst en toespijs meenemen naar het huis van de bruid.

Den bruidegom noemt men oemboengkoroï en de bruid beïne (d. i. «vrouw»).

De huwelijksluiting bestaat hierin, dat de bruidegom naar het huis van de bruid gebracht en hier binnengeleid wordt; dit heet metao. Begeleid door zijn familieleden zorgt de bruidegom, dat hij om ongeveer vijf uur in den namiddag met zijn stoet bij het huis van de bruid komt. Eerder mag hij niet verschijnen, want de maaltijd voor dien avond moet gereed zijn. Wanneer nu de stoet van den bruidegom in aantocht is, haast het jongere gedeelte van de familie der vrouw zich naar buiten om met een touw, een bamboe-staak of een stok den weg af te sluiten (melopei). Wanneer de bruidegom met de zijnen voor de lopei, de versperring, gekomen is, wordt hij niet doorgelaten, dan nadat hij voor zijn doortocht heeft betaald. Wat en hoeveel hij geeft is niet aan regels gebonden; soms zijn het lappen katoen, maar in den laatsten tijd meestal geld.

Omstuwde van zijn familieleden gaat de bruidegom naar het huis van de bruid. De groep beweegt zich langzaam over den weg, terwijl men een eentonig gezang laat hooren. De woorden, die men zingt, hebben weinig te beteekenen, want men herhaalt een eindeloos aantal malen oleo mpetaoa (d. i. «trouwdag») of i seseano ntiwo (dit duidt ook den trouwdag aan, want sese is iets aan dunne schijfjes snijden, en tiwo is de jonge pisangstam, die men fijngesneden als groente samen met vleesch kookt; genoemde zin beteekent dus: «op den tijd of de plaats, waar men het feestmaal gereed maakt»).

Aan den voet van de hustrap gekomen, vindt de bruidegom daar sirih-pinang op den grond liggen. Met den rechter voet stapt hij daarop. Intusschen staat een oude vrouw boven aan de trap en laat een stuk katoen of geklopte boomschors (inike), waarvan zij het eene uiteinde vasthoudt, naar beneden. De

bruidegom grijpt het andere einde van dezen doek en klimt naar boven. De doek heet wengga. Terwijl beiden nog steeds de wengga vasthouden, geleidt de vrouw den bruidegom naar zijn bruid, die hem in een kamertje (bolongko) of bij den haard afwacht. Hij gaat naast haar op het matje zitten en ze gebruiken samen zwiĳgend sirih-pinang uit één schaal (de pomamaa). Dan geeft men aan alle aanwezigen een kippenei door, dat de bruid en bruidegom 't eerst in handen hebben gehad. Want zoo rond en effen als het ei is, zoo goed en welwillend mogen ook de harten zijn van de jonggetrouwen en van allen, die aanwezig zijn. Een oude man, die van deze zaken op de hoogte is, neemt dan het ei mee naar buiten op het erf en werpt het stuk tegen een op den grond gelegden stok; uit de wijze, waarop de dooier zich gedraagt, kan hij opmaken of de toekomst zich gunstig doet aanzien. Bij de plechtigheid van het betasten van een ei behoort ook nog dit, dat men afschrapsel van simoeroe-bast doorgeeft en elk der aanwezigen een weinigje daarvan neemt en kauwt. Dit is om de eensgezindheid hechter te maken (vgl. Hoofdst. III § 48 en 57).

Wanneer het gezelschap nog voldoende nuchter is, staat een der oudsten of hoofden op en geeft aan de jonggetrouwen behartigenswaardige vermaningen voor het verdere leven mee (metompa). Deze zijn kort gesteld, want men moet voorkomen, dat iemand der aanwezigen onder de preek indommelt; dit toch zou de woorden krachteloos maken en het gevolg zou zijn, dat het jonge paar de vermaningen niet zou volgen. Men spreekt de vrouw in den volgenden trant aan:

Kasi oelako ba nahi lako tamamoe a mperame-ramea; ba nahina pe'etoemoe soesoea anoeta loemako mbo'oe. Kasi koa oepingkoo mamaa, koa ihina koa mpihatia no ke tamamoe.	Dat ge niet naar een feest gaat, wanneer uw man niet gaat, of wanneer er geen andere verwanten zijn, die ook gaan. Dat ge de sirih-pinang niet opmaakt, opdat er ook nog wat over zij voor uw echtgenoot.
---	--

De man krijgt dan b.v. te hooren:

Io ensea hinawemoe ka bahapa loewoe hinawemoe, ka oepekariao koa beine-	Van de kalk, die ge wint, en van wat ook, dat ge verkrijgt, bewaar daarvan ook voor uw
---	--

moe, kasi koa i mia soe- vrouw, dat ge niet alles ten-  
soea mekariao loewoe. behoefte van andere menschen  
houdt.

Wanneer het gezelschap te luidruchtig is geworden en de stemming niet geschikt is voor het aanhooren der vermaningen, kan men dit metompa ook tot den volgenden morgen uitstellen. Wat echter in ieder geval nu moet worden gedaan is de overgave van den bruidsschat, de pongkowi (zie hierover de volgende §). Dit gaat niet met eenig ceremonieel gepaard: men geeft haar over aan de familie der vrouw, die haar aanneemt (en naziet).

Dan gaat men tot den maaltijd over en weerklinkt den heelen nacht de tingke-zang (zie Hoofdst. V § 109). Bij de hoogere standen mogen de jonggehuwden dien eersten nacht nog niet bij elkaar slapen; de lagere standen letten daar niet op.

Alle handelingen, die in deze paragraaf beschreven zijn, gelden voor alle standen. Alleen kent de mokole geen lopei (afsluiting, versperring); het melopei heeft bij een mokole-huwelijk niet plaats.

§ 37. *De bruidsschat.* Deze heet pongkowi. De grootte van den bruidsschat hangt af van stand en rijkdom, en tevens van den aard van de zaken, die den bruidsschat vormen. Want wat door de overlevering vastgesteld is, dat zijn de aantallen van wat gegeven moet worden; van onderlinge afspraak afhankelijk zijn de zaken, die men geeft. Men onderscheidt drie verschillende graden van voornaamheid in den bruidsschat. Want men heeft de gaoe langkai: «de hooge, groote adat», waarbij 77 stuks gegeven worden; dan volgt de gaoe itongano «de middeladat», waarbij men of 37, of 17 stuks geeft; en ten slotte de gaoe kodei, «de kleine adat», waaraan met 7 stuks voldaan kan worden.

Hoewel de aard der voorwerpen waaruit de bruidsschat bestaan moet, niet aan strenge regels gebonden is, hebben zich hierbij toch wel enkele vaststaande gebruiken gevormd. In vroeger tijden moet het een gewoonte geweest zijn, dat bij elken bruidsschat een sawoe ngkere moest zijn. Het is mij tot heden nog niet gelukt zulk een sawoe ngkere in Mori te zien te krijgen, maar van zulk een weefsel, dat men vroeger in het Possosche ook gewoon was te gebruiken, weet ik dat het een kleine sarong is van een zeer grof en los weefsel. (Zie



de aanroeping in Hoofdst. IV § 75). De sawoe ngkere was in oude tijden de *poe'oeno pongkowi*, de grondslag van den bruidsschat, dat, wat in ieder geval bij elken bruidsschat aanwezig moest zijn. Deze rol is nu overgenomen door een nieuw stel vrouwenkleeren, namelijk een *kain* (*lipa*), een baadje (*lemba*) en een hoofdband (*bomboni*). Bij deze *poe'oe* voegt men dan nog stukken katoen van een vadem lengte ieder en allerlei kleinere voorwerpen.

Er is echter nog een stuk, dat, zoo eenigszins mogelijk, bij den bruidsschat gevoegd moet zijn, n.l. een *sagoboom*. Wanneer men den bruidsschat overgeeft aan de familie der vrouw, geeft men er o. a. meestal een *kapmes* bij, dat in een doek gewikkeld is. Wanneer men dit ingepakte *kapmes* ziet, weet men dat er ook een *sagostoel* bij den bruidsschat is. Welke stoel of boom hier gegeven wordt, wijst men naderhand aan.

Alles, wat hier gezegd is omtrent den bruidsschat, geldt voor alle standen, behalve voor den *mokole*. Want een *mokole*-huwelijk heeft plaats zonder *pongkowi*.

Wat de huwelijksluiting betreft kunnen we dus zeggen, dat de *bonto* geheel dezelfde adat volgt als het volk. Het *mokole*-geslacht echter geeft alleen een zeer kostbare *pesikeno* bij de verloving, terwijl het bij de huwelijksluiting noch de *lopei* met de daaraan verbonden geschenken, noch den bruidsschat kent.

§ 38. *De verhouding van den schoonzoon tot zijn schoonouders.* We hebben reeds gezien, dat de man bij zijn vrouw, d. w. z. bij zijn schoonouders, gaat inwonen. Wonen dezen in een ander dorp, dan verhuist hij daarheen. Dit is echter in den regel geen blijvende toestand, want na enkele jaren bouwt de man een eigen huis, zelfs verhuist hij wel met zijn gezin naar zijn oorspronkelijke woonplaats. De eerste jaren echter moet hij zijn schoonouders in alles bijstaan en dragen ze samen alle economische lasten. Wanneer de man een eigen huis heeft, worden de banden lossen, al zal toch altijd een wederzijdsch hulpbetoon normaal te achten zijn.

Andere teekenen van ondergeschiktheid dan de genoemde hulp, bestaan er niet. Want de schoonzoon spreekt de ouders van zijn vrouw aan, zooals hij iedereen aanspreekt. Hun namen noemen is zeerwel geoorloofd. In 't algemeen kan men in Mori opmerken, dat het noemen van iemands naam, het aanspreken met den naam zeer gewoon is. Iedereen spreekt over *Pondeloe*,

het vorige districtshoofd, en over Towinangkoe, den tegenwoordigen dignitaris, zonder eenigen schroom hun naam noemend. Men roept iemand gewoon bij den naam, al heeft hij kinderen of zelfs kleinkinderen. Kinderen spreken hun oudere familieleden aan met de verwantschapsnamen, dus *ama*, *maama*, *oeë*, e.d. De schoonzoon nu noemt in gesprekken zonder schroom den naam van zijn schoonouders. Hen aansprekende zou hij, zoo noodig *ama* en *ine* zeggen. Maar van eenigen schroom of restrictie is geen sprake.

§ 39. *Scheiding*. Allerlei gevallen leveren den grond voor scheiding, en al naar den aard der gevallen wordt zij behandeld. Het komt mij voor, dat die redenen tot drie groepen terug te brengen zijn. Deze n.l.: de man en de vrouw hebben genoeg van elkaar en willen van elkaar af, zonder dat een der beide partijen bezwarende beschuldigingen tegen de andere in kan brengen. In de tweede plaats kan de man of de vrouw min of meer gewichtige redenen opgeven, waarom hij of zij scheiden wil. De vrouw beschuldigt haar man, dat hij haar slaat en niet goed behandelt; de man beschuldigt de vrouw van ongeoorloofde betrekkingen aan te knopen met andere mannen, zonder dat hij in staat is bezwarende feiten aan te brengen. Al dergelijke oneenigheden kunnen aanleiding geven tot scheiding. En ten slotte is overspel van zijn vrouw een afdoende reden voor den man om van haar te scheiden.

Bezien we elk dezer drie scheidingsprocessen wat nader:

1. Wanneer man en vrouw 't er in den grond over eens zijn, dat ze maar moesten scheiden, dan blijft er eigenlijk alleen maar een formeele eisch van den adat te vervullen over. Hij of zij n.l., die het eerst den wensch om te scheiden openlijk uitspreekt, moet een boete van één buffel betalen. Aangezien echter beide partijen de scheiding willen en er niets bijzonders voorgevallen is, wordt de buffel vervangen door een kain (*lipa*). Van den bruidsschat wordt niets teruggegeven en de kinderen worden bij onderlinge afspraak verdeeld. De boete van één buffel heet *pokompo'ia*: «hetgeen 't wonen mogelijk maakt».

2. Wanneer de vrouw scheiding eischt, moet zij de *pokompo'ia* betalen, die dan zoogenaamd weer uit één buffel bestaat, maar nu betaald wordt met één kain en twee vadem katoen. Is 't de man die scheiding vraagt, dan betaalt hij dezelfde *pokompo'ia*. De kinderen worden weer bij onderlinge afspraak

verdeeld en van vergoeding van den bruidsschat is weer geen sprake.

Het kan echter voorkomen, dat de man zijn vrouw niet goed behandelt, maar dat de vrouw niet zonder meer scheiding durft of wil eischen. Ze kan dan van haar man wegloopen en bij een familielid in huis trekken. De man zou dan kunnen scheiden door de pokompo'ia te betalen. Maar wanneer hij tenslotte toch nog op zijn vrouw gesteld is, dan kan hij trachten haar weer terug te krijgen door het aanbieden van een boete, die men powinso noemt: «hetgeen doet binnen gaan», «de binnenbrenger». Het bedrag van dit zoengeld staat niet vast. De man doet een voorstel, de vrouw slaat dat af; dan verhoogt de man het aangeboden bedrag, en de vrouw slaat weer af. Dit kan zoo eenige malen herhaald worden. Maar is de man naar de publieke opinie ver genoeg gegaan met zijn aanbiedingen en blijft de vrouw maar steeds weigeren, dan worden de rollen omgekeerd. Nu is hij beleedigd. Scheiding is nu onvermijdelijk, maar nu moet niet hij, maar zij een boete betalen n.l. twee buffels, waarbij elke buffel gelijkstaat met twee kains en twee vadem wit katoen.

3. Bij overspel van de vrouw heeft de man het recht om bij de daarop intredende scheiding de volgende vergoedingen te eischen: de gewone boete op overspel is vier buffels (zie hierover verder Hoofdst. III § 51), maar bovendien kan hij terugbetaling eischen van den heelen bruidsschat (pongkowie), en alles wat de vrouw tijdens het huwelijk van haar man aan kleeren en sieraden gekregen heeft. Wat ze samen verworven hebben, als b.v. de rijst van hun akkers, neemt de man. Ook over de kinderen mag hij beschikken. Er zijn echter eenige dingen die hij niet terug eischen mag. Dit zijn de geschenken, die gegeven zijn teneinde de versperring te doorbreken bij het brengen van den bruidegom naar het huis van zijn bruid (beta lopei); verder de kosten van het huwelijk en een stel vrouwenkleeren, dat de man aan zijn jonge vrouw gegeven heeft, kort na de huwelijksluiting, de z.g. pompopohawoe. Dan zijn er ook eenige kleine persoonlijke eigendommen van de vrouw, waaraan de man niet mag komen; zoo het geld, dat ze opgespaard heeft van den verkoop van zelf gevlochten matjes, van eigen gekweekte en geprepareerde tabak enz. (zie verder over overspel het volgende Hoofdst. § 51).

§ 40. *Hereniging na scheiding.* Wanneer man en vrouw vreedzaam gescheiden zijn, zooals we beschreven hebben in de vorige § onder punt 1, dan kunnen zij later bij nader inzien zonder meer weer samen gaan wonen. Dit is geoorloofd en niemand zal er bezwaren tegen inbrengen. Ook kan het voorkomen, dat de scheiding meer het werk is geweest van de ouders van den man of de vrouw; wanneer in zulk een geval het gescheiden paar zich later weer vereenigen wil, dan kan dit plaats hebben, zonder dat iemand er in gekend behoeft te worden. Men beschouwt de scheiding dan blijkbaar niet als geldig.

Het gebeurt echter wel, dat een jong paar getrouwd is op aandrang van de wederzijdsche families, die alles te voren reeds afgesproken en klaar gemaakt hadden. Het blijkt echter tusschen de jonggehuwden niet te gaan en een van de twee echtgenooten weet scheiding te bewerken. Na de scheiding valt hem of haar deze vrijheid echter niet mee, en nu wil de bewerker of bewerkster van de scheiding weer graag hereenigd worden. Dit kan heel goed, maar degene, die indertijd de scheiding doorgezet heeft, moet mo'ihii-ihii tedei («een beetje boete betalen»). Hij of zij moet dan een vadem katoen geven en een ei. Men behandelt deze zaak dus geheel, als ouders stoute kinderen behandelen.

Ernstiger wordt de zaak behandeld wanneer een man en een vrouw indertijd met de groote pokompo'ia gescheiden zijn, zooals in de vorige § onder punt 2 beschreven is. Wil men dan weer samen gaan leven als gehuwden, dan moet degene, die de scheiding doorgezet heeft, een boete betalen, die powinso heet (vgl. de vorige § p. 2). Deze powinso, «de binnenbrenger», bestaat uit één of twee buffels, die òf in levende lijve betaald moeten worden, of ook wel met twee kains en twee vadem katoen per buffel afgedaan kunnen worden.

§ 41. *Polygamie.* Polyandrie komt niet voor. Polygamie daarentegen is een heel gewoon verschijnsel. Toch heeft de gewone man zelden meer dan één vrouw tegelijk. In de hoogere standen is polygamie echter regel.

Een tweede vrouw nemen of hebben heet mompoko'oroëa. Meer dan twee vrouwen getrouwd hebben noemt men mesamboeroëë. Een concubine, zooals alleen een mokole of bonto er een kan onderhouden, noemt men goendi.

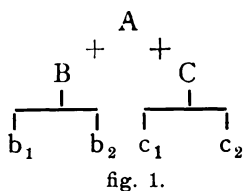
§ 42. *Erfenis.* Bij de bespreking der erfenisverdeeling behan-

delen we in de eerste plaats de goederen, die de man en de vrouw in het huwelijk meebrengen. Deze goederen zijn dus eigendom van de familie van den man of de vrouw, waarvan hij of zij als lid dier familie een deel bezit.

Man en vrouw leven staande het huwelijk geheel in gemeenschap van goederen. Wanneer de man schulden heeft, die hij van zijn verdiende geld en goederen niet betalen kan, dan kan daartoe ook datgene gebruikt worden, wat de vrouw in het huwelijk meegebracht heeft. Door het huwelijk krijgt de man rechten op de bezittingen der vrouw, en deze op die van den man. Sterft de man zonder kinderen na te laten, dan vervalt zijn deel van het familiegoed aan de vrouw. Hertrouwt ze niet, dan wordt na haar overlijden alles wat ze bezit, dus ook hetgeen ze door haar man gekregen heeft, verdeeld tusschen haar broers en zusters en die van haar overleden man; bij overlijden van dezen erven de kinderen van de broers en zusters van beide zijden. Hetzelfde gebeurt, wanneer de vrouw sterft en geen kinderen nalaat; de man erft alles, en wanneer hij niet hertrouwt, verdeelen bij zijn overlijden zijn broers en zusters alle bezittingen met de broers en zusters van zijn reeds vroeger overleden vrouw.

Wanneer echter van een echtpaar één van beiden sterft zonder kinderen na te laten, en de weduwe of weduwnaar hertrouwt, dan vervallen de indertijd in het huwelijk meegebrachte goederen van de(n) overledene weer aan diens familie. Dit wil dus zeggen, dat de broers en zusters van de(n) overledene deze bezittingen in haar geheel weer terug ontvangen. Door te hertrouwen verliest de overblijvende alle rechten daarop.

Zijn er echter kinderen, dan zijn dit de eenige erfgenamen. Sterft dus van een echtpaar de man of de vrouw, terwijl hij of zij kinderen nalaat, dan zijn de in het huwelijk meegebrachte goederen het deel van den overlevenden echtgenoot, die ze beheert ten behoeve der kinderen. Hertrouwt de weduwe of weduwnaar, dan blijven de eerste kinderen hun volle rechten



houden op het vaderlijk of moederlijk erfdeel, terwijl de kinderen uit het tweede huwelijk hierop geen rechten kunnen doen gelden. Gesteld een man A trouwt met een vrouw B (zie fig.) en uit dit huwelijk komen de kinderen  $b_1$  en  $b_2$ . De vrouw B sterft en

en A hertrouwt met de vrouw C, bij wie hij de kinderen  $c_1$ ,  $c_2$  krijgt. De regel is nu, dat  $b_1$  en  $b_2$  alle goederen van B erven en nog de helft van die van hun vader A; de kinderen  $c_1$  en  $c_2$  erven de familiegoederen van C en nog de helft van die van A. Geheel hetzelfde geldt, wanneer A de vrouw is, die achtereenvolgens huwt met de mannen B en C, uit welke huwelijken de kinderen  $b_1$  en  $b_2$ ,  $c_1$  en  $c_2$  voortgekomen zijn.

Een geval dat in de mokole- en bonto-families meermalen voorkomt, is, dat de man meer dan één vrouw achterlaat met en zonder kinderen. Bij de verdeling der familiegoederen van den man komen hier factoren meespreken die met alle regels en bepalingen spotten. De stand der moeder zegt wel iets, maar lang niet alles. Zoo was de vorst Maroendoe met vele en velerlei vrouwen getrouwd; onder hen waren slavinnen, palili-vrouwen en een volbloed bonto. Deze laatste (Welaina) had de bonto-familie achter zich en haar kinderen waren eigenlijk de eenige «mota ha» nakomelingen, en daardoor de eerste erfgenamen. Maar 't geval wilde, dat zij een der jongste vrouwen van Maroendoe was, zoodat haar kinderen geboren werden, toen de zonen van Maroendoe bij een eerste vrouw, Hona, een palili, al volwassen waren. Toen Maroendoe gesneuveld was traden deze zonen op den voorgrond, zij gelden nu als volbloed mokole. Toen nu de goederen van Maroendoe verdeeld werden, kregen Hona en Welaina een gelijk deel voor hun kinderen, de overige vrouwen kregen «een beetje». Het gaat er hier maar om, wie zich kan laten gelden. Bij den gewonen man echter zal de overgeleverde adat meer geëerbiedigd worden dan bij de hooggeplaatsten.

Heeft een vrouw een buitenechtelijk kind (ana i olono), en huwt zij later, uit welk huwelijk ook kinderen voortkomen, dan erft het onechte kind gelijkelijk van de moeder alsof het een wettig kind ware. Van den stiefvader erft het echter niets. De echte kinderen erven dus van vader en moeder; het buitenechtelijk kind echter alleen van de moeder.

§ 43. Wat de tijdens het huwelijk verkregen goederen betreft, kunnen we zeggen, dat alles gemeenschappelijk bezit is van man en vrouw. Ook het geld, dat de man verdient heeft met rotan en damar-hars zoeken, zoowel als de gemeenschappelijk gewonnen landbouwproducten. Wel zijn er enkele kleinigheden,

die als speciaal eigendom van den man of de vrouw beschouwd worden, maar dit blijven altijd «kleinigheden».

Alle staande het huwelijk verkregen goederen erven de kinderen op de boven beschreven wijze. Zijn er geen kinderen, dan vervallen ze aan de broers en zusters der overledenen.

Eenigszins gewijzigd is in dezen de houding tegenover onechte kinderen. Wanneer een vrouw een onecht kind heeft, huwt en dan nog eenige kinderen krijgt, is de verdeling der goederen bij overlijden der vrouw als volgt. De man neemt twee derde van de samen verworven goederen en het overblijvende derde deel wordt over de kinderen gelijk verdeeld, onverschillig of ze echt of onecht zijn. Wanneer het onechte kind nog klein is zal de man zelden er toe over gaan het te onderhouden; de familie van de vrouw ontfermt zich dan over het kind, en wanneer zijn aandeel in de goederen wat klein uitvalt, zorgen zij wel, dat er wat aan toegevoegd wordt.

Wanneer het onechte kind al groot is en door zijn of haar hulp bij den dagelijkschen arbeid meegewerkt heeft in den strijd om 't bestaan, dan heeft het recht op meer dan zoeven aangegeven is. In dit geval verdeelt men bij overlijden van de moeder alle verworven goederen in drie gelijke deelen: de man krijgt één deel, de echte kinderen samen een deel en het onechte ook één deel.

Wij kunnen tenslotte twee algemeen geldende regels geven bij de verdeling van de erfenis. Deze n.l.:

1. Voordat men tot de erfdeeling overgaat worden eerst de onkosten van het kleine doodenfeest (tewoesoe; zie Hoofdst. VI § 126—129) uit de nalatenschap bestreden. Deze gewoonte maakt, dat er wel oudjes zijn, die met toewijding een varken voor hun tewoesoe opfokken in de vaste wetenschap, dat het dier voor dat doel ook werkelijk gebruikt zal worden.

2. Alle kinderen van één vader en één moeder worden gelijk bedeed, onverschillig van welke sexe ze zijn en met waarloozing van de opeenvolging in leeftijd.

§ 44. *Adoptie*. Wanneer een echtpaar geen kinderen heeft, kan het ertoe overgaan een kind te adopteren. Dit noemt men *mompори'ana*; dit samengestelde woord is tot één geheel samen gegroeid, zoodat men zegt: *koepори'anao laki'ana-koe* (het woord *pори* alleen kent men niet): «ik adopteer mijn broers of zusters kind».

Adoptie komt weinig voor en men adopteert nooit anders dan een broers of zusters kind. Eenige plechtigheid of ceremonieele handeling heeft niet plaats. Men neemt eenvoudig het kind met goedvinden van de ouders in huis, liefst als 't nog zeer jong is. Men verzorgt het en behandelt het geheel als een eigen kind. Is 't een meisje en kan men de onkosten dragen, dan laat men het *mompokowoerake* (zie hoofdst. IV § 67—70). Wanneer het kind gaat trouwen, draagt men royaal aan de onkosten van het feest bij en is het een jongen, dan betaalt men een goed deel van den bruidsschat.

Geheel als een eigen kind wordt de geadopteerde niet beschouwd. Want als een adopteerende oom en tante gestorven zijn krijgt het wel een grooter aandeel dan de andere neven en nichten, die hun deel via hun ouders (broers en zusters van de overledenen) krijgen. Maar de zijlijn uitsluiten, zooals een eigen kind zou doen, dat kan een geadopteed kind niet. Intusschen kunnen de adopteerenden hun aangenomen kind tijdens hun leven nog zoodanig bedenken, dat het toch nog het leeuwendeel ontvangt.



### HOOFDSTUK III.

#### Het recht.

In dit hoofdstuk is het mijn bedoeling een en ander mee te deelen omtrent het strafrecht en het oorlogsrecht. Het huwelijks- en erfrecht hebben reeds in het vorige hoofdstuk een korte behandeling gevonden.

#### HET STRAFRECHT.

§ 45. *Inleiding.* In één opzicht is het geen dankbaar werk een onderzoek in te stellen naar het strafrecht in een plaats, waar de mokole of de bonto de macht in handen hebben. Want men voelt telkens de sterke neiging bij de machthebbers om den loop der zaken zoo te leiden, dat zij er zelf voordeel van hebben. Daarbij komt dan nog, dat de heeren door hun eigen gedrag en onderling geïntreger het oude recht verzwakken en daarvoor een min of meer listige interpretatie in de plaats stellen.

Bij dezen stand van zaken komt het mij het meest gewenscht voor, geen poging te wagen om in bijzonderheden de gevallen te behandelen, maar liever bij de hoofdzaken te blijven. Deze werden mij gegeven door het vorige districtshoofd van Tinompo, den bonto Pondeloe. Enkele gevallen kon ik in concreto nagaan, en daaruit bleek de juistheid der mededeelingen. Hetgeen ik hier dus weergeef is het strafrecht, zooals dit van het gezichtspunt van den bonto er uit ziet; alle gevallen, waarmee hij zich bemoeit, zullen in den hieronder aan te geven zin beslecht worden. Het is zeer wel mogelijk, dat te Sampalowo, waar het mokole-geslacht van Pa'antoöele-Petasia resideert, gewijzigde normen en straffen gelden.

In het algemeen kan men zeggen, dat in Mori geen recht gezocht wordt, wanneer de beleedigde partij niet aanklaagt. Recht is in den grond der zaak een individueele kwestie voor den Moriër: wanneer de benadeelde niet zelf voor zijn recht opkomt door het indienen van een aanklacht, dan trekt niemand er zich ook verder iets van aan. Deze benadeelde of beleedigde

partij kan een enkel persoon zijn, of een gezin, of ook een familie, maar in ieder geval moet men voor zijn eigen rechten opkomen. Één uitzondering is er echter, die wijst in de richting van een handhaven van het recht onafhankelijk van individuele belangen. Het gebeurt n.l. wel, dat een vrouw haar pasgeboren kind doodt, vooral wanneer het een ongehuwde moeder is. De familie komt daar niet tegen op en andere menschen nog minder, want «die lui moeten 't zelf weten». Komt zulk een geval echter den mokole of den bonto ter oore, dan eischt deze straf, die voldaan kan worden door een boete.

In enkele gevallen kan men direct zijn eigen recht zoeken, zooals bij overspel op heeterdaad betrapt, of bij doodslag. Maar het is niet verstandig hiervan gebruik te maken. Want zulk een zaak wordt dan het begin van een eindelooze reeks van oneenigheden en wederzijdsche wraaknemingen. Verstandig is het in ieder geval den omweg te nemen via een hoog hoofd. Deze beslist dan en alle ontevredenheid zou hem moeten treffen. Zoover komt het echter niet, want men laat zich zelfs groote onbillijkheden van den mokole en den bonto aanleunen.

§ 46. *Het bewijs.* Wanneer een zaak voor den mokole of bonto gebracht wordt, dan is de meest gewone gang van zaken deze, dat wat de hoofdzaak betreft A het tegenovergestelde beweert van B. Hoe is nu uit te maken wie van de twee gelijk heeft?

Het meest eenvoudige geval is, dat de schuldige eenvoudig bekent het hem ten laste gelegde gedaan te hebben (bekennen: me'indoe). Van eenig nader onderzoek is geen kwestie meer, de straf is weldra bepaald en de zaak is uit.

Wanneer echter de beschuldigde ontkent, moeten er getuigen opgeroepen worden (getuige: sakosii). Deze kunnen zulke bezwarende verklaringen afleggen, dat men van de schuld overtuigd is, terwijl de schuldige niets weet te antwoorden. Of anderzijds kunnen hun mededeelingen zoo klaar de ongerijmdheid van de beschuldiging aan 't licht brengen, dat de onschuld bewezen is. In deze gevallen is de zaak spoedig beslist.

Kan men echter geen helderheid in de zaak krijgen, dan neemt men zijn toevlucht tot een godsgericht (een godsgericht houden: mesoma). Men kent drie soorten van godsgerichten:

1. meboela: een hanengevecht houden. Elk der twee partijen brengt een haan mee en deze laat men samen vechten. Hij, wiens

haan wint, heeft gelijk, de eigenaar van den verslagen haan heeft ongelijk.

2. *mewoeno*: met een lans of een aangescherpten stok in den grond steken. Men maakt een stuk grond nauwkeurig schoon en vervaardigt twee even lange en even zware aangepunte stokken, of men zoekt twee gelijke lansen uit. Elk der twee partijen kiest een man, die voor haar de proef leveren zal. De beschuldiger nu legt een *sirih-pinang* offer op den grond en roept de goden (*lahoemoa*) aan om de gegrondheid van zijn beschuldiging aan te toonen. Hierop legt de beschuldigde eenzelfde offer op den grond en roept de goden aan met de bede zijn onschuld te doen blijken. Dan heeft de proef plaats. De lanswerper neemt een aanloop en werpt zoo krachtig als hij kan de speer in schuine richting in den grond. Zijn tegenstander doet hetzelfde. Men vergelijkt de lengte van de gedeelten der lansen, die in den grond gedrongen zijn: de partij, wier speer het diepst is ingedrongen, heeft gelijk gekregen van de goden.

3. *metada aloe*. Dit godsgericht wordt reeds sedert drie geslachten niet meer toegepast om zijn wreedheid. Het werd op de volgende wijze gehouden: twee mannen wapenden zich ieder met een zwaard en een schild; dit zwaard was gedeeltelijk omwikkeld, alleen aan het uiteinde bleef een scherp gedeelte van  $\pm 1$  d.M. lengte ontbloot. Men legde nu een rijststamper (*aloe*) op den grond en de twee mannen plaatsten zich ieder aan een uiteinde ervan, met den linker voet tegen den stamper aan. Terwijl men nu op gong en trommels sloeg, trachtten deze twee elkaar te verwonden. Door het opwindende rythme van de trommels aangezet, zullen de kemphanen elkaar niet ontzien hebben. Wie ten slotte uitgeput en het meest toegetakeld den strijd opgaf, had het ongelijk van zijn partij bewezen. Ook die partij had ongelijk, wier verdediger het uiteinde van den rijststamper verliet om op een grooteren afstand van den tegenstander een veiliger stelling te zoeken.

In vroeger tijden moet ook in twijfelachtige gevallen de zuiveringseed in gebruik zijn geweest (*metotona*: zulk een eed afleggen). Maar de kracht van zulk een eed ging te loor toen men hoe langer zoo meer tot de overtuiging kwam, dat de over zich geroepen onheilen bij een valsch getuigenis toch uitbleven. Daardoor verloor de eed alle beteekenis en is hij geheel in onbruik geraakt.

§ 47. *De straffen.* Men kent in Mori drie straffen, n.l. de doodstraf, de vrijheidsstraf en boeten.

Van de doodstraffen paste men twee vormen toe. De meest algemeene was het doodhakken (*mobatoeki*). Dit bestond niet uit onthoofden, maar het was aan den uitvoerder of de uitvoerders overgelaten het kort te maken of den doodstrijd te rekken. De *mokole* of *bonto* gelastte een slaaf den schuldige te dooden. Zulk een executie moet echter zelden voorgekomen zijn. Veelvuldiger echter had plaats het dooden op staanden voet door beleedigde partij (zie bij doodslag, overspel, majesteitsschennis). Hierbij volgde men uit den aard der zaak geen bepaalde regels, maar doodde den tegenstander zooals het viel.

Wij hebben reeds opgemerkt, dat bij bloedschande de schuldigen liefst niet gewond moeten worden, maar geworgd (zie Hoofdst. II § 33); terwijl het uitdrukkelijk verboden is een *ata poe'oe* (oerslaaf) met ijzer te dooden (zie Hoofdst. II § 24). Dit zijn de twee eenige gevallen, waarvan mij bekend is, dat worgen voorgescreven is.

De eenige vrijheidsstraf, die men kent, is het *me'ensa* bij den *mokole* of *bonto* (zie Hoofdst. II § 24). Door vrijwillig slaaf te worden redt men zijn leven. Men kan uitsluitend bij een *mokole*- of *bonto*-telg *me'ensa*, bij een ander hoofd is dit niet mogelijk. Pandelingschap is onbekend; niemand mag een ander de vrijheid benemen om schulden.

Tenslotte kunnen alle misdaden gestraft worden met boeten. De boete voor doodslag heet *po'ihii*, die voor overspel heet *hala* en die voor diefstal *tonda*. Bij scheiding en hereeniging van gehuwden kent men ook speciale boeten (zie Hoofdst. II § 39—40), die ieder hun eigen naam hebben.

De grootte van een boete wordt uitgedrukt in buffels: één, twee, vier en acht buffels. Maar dit zegt nog weinig omtrent de zwaarte der boete, want men kent drie wijzen van verlichting der lasten. Heel streng is men, wanneer geëischt wordt de buffels in levende lijve te leveren (*watano ambaoe*). Men kan echter ook eischen de *toedoe mpo'oli*, d.w.z. den prijs van den buffel. In dat geval wordt elke buffel betaald met vier *kains* (*lipa*) en vier *vadem* katoen. Men drukt dit aldus uit: *opaa lipa ka lewekino opaa*. Dit wil zeggen: de eigenlijke *toedoe* of vervanging is vier *kains*, maar hieraan moet

nog toegevoegd worden de vier vadem wit katoen, d.i. de lewekino.

Bij minder ernstige gevallen kan men de boete omzetten in toedoe mpo'ihii, dit is de meest gebruikelijke wijze van betalen van boeten. Voor elken opgelegden buffel geeft men dan twee kains en twee vadem katoen, men zegt: oroea lipa ka lewekino oroea. En de meest schappelijke wijze van een boete te behandelen is de toedoe anoe kodei («de kleine prijs») te laten betalen. Deze bestaat uit een kain en twee vadem katoen; dit drukt men dus uit met: asa lipa ka lewekino oroea.

Bij de betaling van boete bestaat een voor den eischer hate-lijke gewoonte. Het is n.l. verboden de goederen, waarmee de boete voldaan wordt, na te zien, te meten en te keuren. Men zegt van deze goederen: nahi komba inolito, d.i. «het zijn geen goederen, die we gekocht hebben.» Wanneer men iets koopt, past men wel op zich geen minderwaardige zaken in de hand te laten stoppen. Maar bij een boete moet hij, die ontvangt, de oogen sluiten voor de kwaliteit; de kwantiteit op-gevat als aantal geldt hier alleen maar.

Verminkende straffen kent men niet.

Wanneer de mokole of bonto een zaak berecht heeft en de beschuldigde wordt beboet, dan krijgt de rechter een gedeelte der boete. Of er een vaststaand deel voor elk geval bepaald is, weet ik niet. Intusschen zullen de heeren zich zelf wel niet vergeten hebben, maar naar bevind van zaken hun aandeel genomen hebben. Dit aandeel van den rechter heet otoe bitara.

Wij gaan nu achtereenvolgens de verschillende misdrijven één voor één na.

§ 48. *Moord en doodslag.* Bij moord is bloedwraak geoorloofd. Wanneer iemand een persoon van een ander dorp of een andere stam doodt, is bloedwraak zelfs de gewone weg van rechtdoen. Hieruit ontstaat dan een oorlog, doordat men over en weer wraak gaat nemen voor een gedood familielid. Doodt men iemand van de eigen dorpsgemeenschap, dan kan de naaste familie van den gevallen den schuldige doden, maar hieruit komen onvermijdelijk vele moeilijkheden voort, doordat de familie van den schuldige deze wraakneming niet maar zoo accepteert. De veiligste weg is de zaak aan te geven en te laten beslechten door den mokole of bonto.

Het kan gebeuren, dat een broer of neef (cousin) van den verslagene in de eerste opwelling van woede onmiddellijk van het recht van bloedwraak gebruik wil maken en den moordenaar te lijf gaat. Voor dezen blijft dan niets anders over dan te trachten het huis van den mokole of bonto te bereiken voor hij in handen van den wreker is gevallen (zie Hoofdst. II § 24). De moordenaar wordt hiermee slaaf van den mokole of bonto (ata labira), maar tegelijkertijd verliezen de wrekers alle recht op den schuldige: zij mogen hem noch dooden, noch mangeld van hem eischen. Door het me'ensa (toevlucht nemen bij zijn beschermheer) stelt de schuldige zich geheel buiten het bereik van de beleedigde partij, hij bestaat niet meer voor haar.

Vat men de zaak echter kalm op en maakt men er een proces van voor den mokole of bonto, dan wordt bij gebleken schuld een eisch van acht buffels (oaloe ambaoe) gesteld. Dit mangeld moet betaald worden met vier werkelijke buffels en vier toedoe mpo'oli (d.i. dus per buffel 4 kains en 4 vadem katoen). Van deze boete krijgt degene, die het vonnis uitspreekt 2 buffels als otoe bitara. Wat de grootte van dit weergeld betreft, is ze gelijk of de gedoode een man of een vrouw is geweest.

Wanneer de zaken zoo geleid zijn, dat weergeld betaald wordt, dan heeft bij de overgave van dit mangeld aan de familie van den verslagene een eenvoudige verzoeningshandeling der twee partijen plaats. De mokole of bonto, die de zaak berecht heeft, brengt den schuldige en den vertegenwoordiger der beleedigde partij bij elkaar. Hij laat hen den een na den ander een kippenei in de hand nemen en een beetje afschrapsel van simoeroe kauwen. Dan bezweert hij hen geen wrok meer te koesteren en de zaak voor afgedaan te beschouwen (vgl. Hoofdst. II § 36 en in dit Hoofdstuk § 57).

Hetgeen tot nu toe meegedeeld is, geldt voor de gevallen, waarin beide partijen vrijen (palili) zijn. Wanneer een slaaf een anderen slaaf van zijn eigen heer doodt, staat het aan dien heer te beoordeelen, of hij zijn schade nog zal verhoogen door den schuldige ook te doen sterven, of om de zaak te laten zooals die is. Is de moordenaar een ata poe'oe, dan wordt hij gedegradeerd tot ata labira. Doodt een slaaf van den mokole een slaaf van den bonto of andersom, dan staat het aan den heer van den moordenaar te beslissen of hij den

schuldige zal laten dooden of de po'ihii van acht buffels zal betalen. Of wel hij levert hem uit aan den benadeelden heer wiens slaaf hij voortaan is. Hetzelfde is het geval wanneer een slaaf een vrije doodt: of de heer van den slaaf laat dezen terechtstellen, of hij betaalt voor hem het weergeld.

Wij hebben reeds vermeld, dat een moeder, die haar kind doodt, door den mokole of bonto voor deze daad gestraft wordt. De opgelegde boete is in zulk een geval de helft van het weergeld voor een volwassene en bedraagt dus vier buffels, te betalen met twee levende buffels (watanō) en twee toedoe mpo'oli, d.i. per buffel vier kains en vier vadem katoen.

Tenslotte kan het voorkomen, dat iemand zijn makker door een ongeluk van het leven berooft, zooals dat b.v. bij den tuin-arbeid door een vallenden boom gebeuren kan. Bij een dergelijken moord zonder opzet is van vervolging geen sprake en nog minder van bloedwraak. Men zegt: Nahi tehala onae, sine sala iweweoeo: hij is niet schuldig, maar hij heeft het (zijn werk) verkeerd aangelegd. Hij nu, die bij ongeluk den dood van een ander veroorzaakt heeft, moet de kosten van het kleine doodenfeest (tewoesoe; zie Hoofdst. VI § 126—129) voor den overledene dragen.

§ 49. *Verwonding*. Wanneer men een ander een verwonding toebrengt met een kapmes, een zwaard of een lans, dan is dit altijd strafbaar; of dit met opzet gebeurd is dan wel bij ongeluk verandert aan de strafbaarheid van het feit niets. Hebben twee personen echter in een twist elkaar verwond, dan is van geen schadevergoeding sprake, de partijen staan dan gelijk.

Heeft echter de een den ander meer of minder ernstig verwond, terwijl hij er zelf zonder kleerscheuren afgekomen is, dan moet de toebrenger der wonden een boete betalen. Deze kan één of twee buffels bedragen, al naar den aard der verwondingen, de aanleiding tot den twist en zeker niet minder naar de kracht, die de beleedigde partij door positie en invloed aan haar eisch kan bijzetten. Elke buffel wordt betaald met twee kains en twee vadem ongebleekt katoen. Dergelijke oneenigheden behoort men in onderling overleg te beslissen. Wanneer dit gaat en de schuldige kan de boete niet betalen, dan staat men hem wel toe om voor den verwonde zoolang zijn werk op den akker en elders te doen, totdat deze genezen is.

Kan men het onderling echter niet eens worden, dan brengt

men de zaak voor den mokole of den bonto. In dit geval wordt de gewone boete verdubbeld. Hoe groot het aandeel is, dat de rechter van de boete ontvangt, staat niet vast, maar in den regel zal het minstens de helft geweest zijn.

Slaat iemand een ander om een bepaalde reden met een stok, dan kan hiervan geen rechtzaak gemaakt worden. Gaat echter iemand zijn makker zonder geldige reden met een stok te lijf, dan kan de eisch gesteld worden van één buffel, die betaald wordt met de bovengenoemde toedoen o (4 kains en 4 vadem ongebleekt katoen).

§ 50. *Diefstal*. Wanneer iemand een dief bij een belangrijken diefstal op heeterdaad betrapt, dan mag hij hem dooden. Alleen wanneer hij den dief met de gestolen waar als 't ware nog in zijn handen aantreft en het een belangrijke waarde geldt, mag de benadeelde hem dooden. In geen geval en onder geen voorwaarde later. Evenals bij de bloedwraak zal geen verstandig mensch van dit recht gebruik maken, want zijn daad zou een bron van moeilijkheden worden.

De gewone weg is, dat bij gebleken schuld de dief veroordeeld wordt het dubbele van de waarde der gestolen goederen te betalen. Hetgeen hij op deze wijze boven en behalve het gestolene moet opbrengen, noemt men de tondano, d.i. letterlijk: zijn volgen, wij zeggen: de dief volgt hetgeen hij gestolen heeft. De gedachte is: dat hij het gestolene terug geeft, spreekt vanzelf, maar nu betaalt hij uit eigen zak hetzelfde nog eens, hij volgt zijn gestolen goederen. Hoeveel van deze tondano den rechter ten deel viel, weet ik niet. Mijn zegsman, de bonto Pondeloe, beweerde van niets, hetgeen me echter niet waarschijnlijk voorkomt.

Het kan echter zijn, dat de bestolene zoozeer gegriefd is, dat hij alle schadevergoeding weigert en niettegenstaande het een verlies voor hem beteekent, eischt, dat de dief slaaf wordt bij den mokole of den bonto. Dit gebeurt dan ook: de dief wordt ata labira. Een gewone man mag geen slaven maken, daardoor kan de beleedigde partij niet zelf den dief tot slaaf nemen. Wanneer hij den dief echter blijvend treffen wil, kan hij hem met het gestolene aan den mokole of bonto overgeven om diens slaaf te worden.

§ 51. *Overspel*. Onder overspel (monsososabo) verstaat men de ongeoorloofde geslachtelijke gemeenschap van een man,



getrouwd of ongetrouwd, met een vrouw, die de echtgenoot van een ander is. Wanneer een getrouwd man gemeenschap heeft met een ongetrouwde vrouw, dan is dit geen overspel. Overspel is dus uitsluitend een belediging een gehuwden man aangedaan; de echtgenoot van de ontrouwe vrouw is de eenig mogelijke aanklager in een overspelzaak, de eenige, die beledigd is.

Deze belediging wordt echter zeer diep gevoeld, zoo zelfs, dat de teleurgestelde echtgenoot het recht heeft beide, zijn vrouw en haar verleider, onmiddellijk te doodden, wanneer hij hen op heeterdaad betrapt. Later mag hij dit niet meer doen.

Maakt de man niet van dit recht gebruik, maar brengt hij de zaak voor den *mokole* of *bonto*, dan worden de schuldigen gestraft met een boete van vier buffels elk. De boete (*hala*) wordt betaald met de *toedoen* van vier *kains* en vier *vadem* ongebleekt katoen per buffel. De helft dezer boete is voor den beledigden echtgenoot, de andere helft voor den *mokole* of *bonto*, die de zaak beslecht heeft. In den regel scheidt nu ook de man van zijn ontrouwe vrouw (zie hierover Hoofdst. II § 39).

Het kan voorkomen, dat een man ernstige verdenkingen koestert tegen iemand, van wien hij stellig meent, dat hij in ongeoorloofde betrekking tot zijn vrouw staat. Hij kan overtuigd zijn van de juistheid van zijn vermoeden, zonder in staat te zijn iets positief te bewijzen. Doordrongen van zijn goed recht maakt deze echtgenoot er een zaak van voor den *mokole* of *bonto*. De bezwarende feiten zijn groot in aantal, maar niemand heeft ooit iets gezien en de twee schuldigen ontkennen. Tenslotte kan de beschuldigde man de volgende taktiek volgen. Hij zegt: «Ik beken in ongeoorloofde gemeenschap te zijn geweest met uw vrouw, maar ik wil haar huwen.» Wanneer dit gezegd is, staan den verdenkenden echtgenoot twee wegen open. Hij kan deze verklaring aanvaarden. Maar dit sluit dan in zich de twee volgende regelingen: ten eerste betalen de twee schuldigen de gebruikelijke *hala* van vier buffels elk; ten tweede vervalt daarmee de vrouw aan den man, die van overspel verdacht wordt, zonder dat de scheiding met den oorspronkelijken echtgenoot nu nog eens apart volgens de in Hoofdst. II § 39, 3 genoemde regels voltrokken moet worden. Deze echtgenoot verliest hiermede dus een aanmerkelijk deel van zijn rechten (zie Hoofdst. II § 39), en moet zich alleen met zijn aandeel in de *hala* tevreden stellen.

De tweede weg, dien hij volgen kan, is de genoemde verklaring van den beschuldigde niet te aanvaarden in dezen vorm en met deze strekking. Hij zal geneigd zijn te zeggen: «De eerste helft van uw verklaring neem ik aan, de tweede niet.» Aangezien zulk een bekentenis met den eisch eraan verbonden niet van elkaar gescheiden kan worden, moet de verklaring in haar geheel aanvaard of in haar geheel verworpen worden. Doet nu de beschuldiger dit laatste, dan geeft hij hiermee alle rechten prijs. De zaak is uit, hij mag er niet meer op terug komen.

§ 52. *Majesteitsschennis*. Iemand die majesteitsschennis tegenover den mokole of bonto pleegt (mompe' oeroe-oeroe) moet daarvoor zwaar boeten. Dit ligt voor de hand, omdat de beleedigde partij rechter is in eigen zaak. Is het feit ernstig, dan laat de beleedigde mokole of bonto den schuldige onmiddellijk binden en doodhakken; onverschillig of hij een vrije dan wel een slaaf is; is de schuldige een ata poe'oe (oerslaaf) dan wordt hij geworgd (inonggo).

Bekent de schuldige zijn schuld en is hij instaat tot het betalen van een boete, dan kan het hem wel gelukken den beleedigde te bewegen hem het leven te laten, en daarvoor in de plaats een boete aan te nemen. Deze bedraagt dan vier buffels, te betalen met de toedoen van vier kains en vier vadem ongebleekt katoen per buffel.

§ 53. *Onbetaalde schulden*. In het algemeen kan men zeggen, dat de familie voor de schulden en boeten van een harer leden instaat. Men helpt elkander. Maar wanneer iemand het zijn familie al te bont maakt, kan men weigeren hem verder te helpen. Voor den schuldeischer is dit onaangenaam, omdat hij dan niet meer veel vat heeft op zijn schuldenaar. Hij mag hem niet in pandelingschap nemen, want een palili mag geen slaven hebben. Als de schulden hoog opgelopen zijn, zou hij den schuldenaar mogen dooden, maar dit brengt een nasleep van groote moeilijkheden met zich mee. Het eenige is, dat hij zijn schuldenaar dwingt te gaan me'ensa bij den mokole of bonto, waardoor hij slaaf van dezen wordt. De schuldeischer is dan wel alle aanspraak op vergoeding kwijt, maar de schuldenaar is tot slaaf gedegradeerd.

De lagere hoofden, de stamhoofden, hebben bij onbetaalbare schulden een eigenaardig recht, dat hen van een heel veel

moeite en «soesah» afhelpen kan. Een concreet geval laat hier het duidelijkst de strekking van dit recht zien. Het hoofd der To Molio'a, Panta of Papa i Lantioena, had indertijd een heel groote schuld aan de Loewoeërs. Hij zag geen kans die te betalen. Daarom besloot hij te gaan me'ensa bij den mokole te Petasia, den grooten Maroendoe. Dit wilde echter volstrekt niet zeggen, dat Panta voortaan de slaaf van Maroendoe was. Na een nacht in het huis van den mokole geslapen te hebben, keerde Panta weer naar de zijnen terug, betaalde aan de mokole één buffel in levende lijve (asa watano ambaoe), en kon zich voortaan ontslagen achten van de plicht zijn schulden aan de Loewoeërs te betalen. De schuldeischers hadden alle aanspraak op hun vordering verloren, want het spreekt, dat Maroendoe de verplichtingen van Panta niet had overgenomen. Door de beschreven handeling werd de schuldvordering eenvoudig vernietigd, terwijl Panta zelf door de betaling van dien éénen buffel, die loeda ngkaroeno heet (letterl. «uittrekker van zijn huispalen»), een vrij man bleef als tevoren. Het recht om op deze wijze te me'ensa bezitten echter alleen de hoofden der verschillende stammen. Gewone burgers kunnen ook om schulden me'ensa, vernietigen daarmede ook de schuldvordering, maar worden daardoor slaaf (ata labira).

#### HET OORLOGSRECHT.

§ 54. *Inleidende opmerkingen.* Wanneer wij de geheele oorlogvoering van de Moriërs wilden bespreken, zouden we ons onderwerp in drie onderdeelen kunnen splitsen. In de eerste plaats zouden we de techniek, de organisatie en de tactiek kunnen beschrijven; in de tweede plaats zou kunnen komen de juridische zijde van de zaak; en ten slotte de oorlog van zijn magisch-religieuzen kant bezien. Het spreekt vanzelf, dat er bij deze verdeling van een scherpe begrenzing geen sprake kan zijn. Vooral het tweede onderdeel zou met een belangrijk gedeelte zoowel van het eerste als van het derde samenvallen. Het geldt hier meer de zijde, vanwaar men het onderwerp benadert, dan een bevredigende zakelijke indeeling van de stof. Hetgeen ik in de volgende paragrafen wil mededeelen betreft de oorlogvoering gezien van een juridisch standpunt. Later volgen enkele trekken, die de oorlogvoering van een magisch-religieuze zijde belichten (zie Hoofdst. IV § 80—82).

Nog één opmerking ga echter vooraf. Naar hun aard kunnen we de oorlogen der Moriërs in twee soorten verdeelen. De eerste is die, waarvan een oneenigheid de oorzaak is. Twee stammen raken dan in oorlog met elkaar om de meest verschillende redenen, als b.v. een moord op een der stamleden door iemand van den anderen stam, diefstal, belediging van een hoofd van een der twee partijen, weigering een schuld te betalen. Dit zijn de zoo veelvuldig voorkomende kleine oorlogen, die den mokole en den bonto de gelegenheid bieden hun invloed uit te breiden en te bevestigen (zie Hoofdst. I § 16).

Hiernaast staan de oorlogen met, of liever de expeditie's tegen de ervvijanden. Evenals voor de Bare'e Toradja's zijn deze ook voor de menschen van Tinompo de To Kinadoe, de To Padoë in het Malilische. Deze expeditie's rustte men uit niet om te «tuchtigen», maar uitsluitend met het doel een menschenhoofd te gaan halen.

Tusschen de twee genoemde oorlogen is dus een principieel verschil. De eerstgenoemde soort dienen om «recht te zoeken»; de tweede soort berust geheel op magisch-religieuzen grondslag. In het hier volgende bespreken we uitsluitend de aangelegenheden van de eerste soort van oorlogen. Later (Hoofdst. IV § 80—82) komt de tweede categorie meer op den voorgrond.

§ 55. *Algemeen verloop van den oorlog.* Wanneer er een geschil is ontstaan tusschen twee stammen, tracht men de zaak eerst door besprekingen in 't reine te brengen. Begint dit twisten en heen en weer praten een der partijen te vervelen, dan gaat deze het eerst tot een vijandelijke daad over. Men trekt naar de tegenpartij en tracht daar een of meer koppen te snellen. Dit openen van de eerste vijandelikheden noemt men metoleba. Wanneer dus de menschen van A het eerst de vijandelikheden openen tegen die van B, dan zegt men: «Domelako To A metoleba ndi To B».

De aangevallenen zijn nu verplicht wraak te gaan nemen, en rusten dus op hun beurt een militaire expeditie uit. Dit beantwoorden van de vijandelikheden kan men noemen mombalo, in het algemeen «wreken». Men heeft er echter ook een figuurlijke omschrijving voor: monsoeleako oeole. De breede, onderhouden paden van thans waren vroeger onbekend; een weg was toen een paadje dwars door bosch en alang-alang heen. Wanneer men nu zulk een pad volgt, buigt men de hooge

alang-alang door het voortbewegen in die richting, waarin men loopt. De op deze wijze neergebogen alang-alang noemt men *oeole*. Aan de *oeole* kan men dus zien in welke richting de mensch of het dier door de alang-alang is geloopt. De bende, die te B koppen is komen halen, hebben een *oeole* achtergelaten, die naar de plaats B wijst. *Monsoele* is het omkeeren van iets, b. v. een bamboe watervat, dat met het open einde naar boven staat, zoo zetten, dat de mond beneden staat met het doel alle water er goed uit te laten loopen. De bedoeling van de uitdrukking is dus: «de *oeole* juist de andere richting geven, nu niet naar B, maar naar A wijzend». Men buigt als 't ware de alang-alang in de tegenovergestelde richting.

Zelden blijft zulk een strijd beperkt tot de oorspronkelijk met elkaar twistende partijen. Sympathie, verwantschap, uitzicht op voordeel of de vervulling van oude wraakplannen maken, dat er zich aan beide zijden wel medestanders opdoen. Dit helpen van een der partijen in den strijd noemt men *toendoengi*.

De meest gewone wijze, waarop aan zulk een oorlog een einde komt is, dat een neutrale zich als tusschenpersoon aanbiedt. Deze tusschenpersoon is in den regel de *mokole* of de *bonto*.

§ 56. *Neutraliteit*. Geen dorp kan verplicht geacht worden aan een strijd deel te nemen, wanneer het dit niet zelf wil. Al is een der partijen nauw verwant, dan kan men toch de neutraliteit betrachten. De neutralen noemt men *mia i olono*: «zij, die er tusschen zitten».

Onder neutraliteit verstaat men: zich onthouden van eenig actief deelnemen aan den strijd. Het zijn uitsluitend de menschen, die neutraal zijn, maar een landstreek, een rivier kan niet neutraal zijn. Men trekt overal door en langs, zonder eenig idee van schending der neutraliteit.

Als overal kunnen ook hier de neutralen de schoone rol van vrede-stichters vervullen. Wanneer de neutrale meent, dat er nu wel een einde aan den strijd kan gemaakt worden, zendt hij aan elk der twee partijen een witte vlag. Nemen beide partijen die aan, dan beteekent dit, dat ze leiding der besprekingen aan den zender der vlaggen in handen geven. Weigeren beide partijen den vlag aan te nemen, dan blijkt de stemming der strijdenden nog ongeschikt voor vrede en wacht de vredemaker een beter oogenblik af. Weigert de eene partij de bemiddeling,

maar neemt de andere die aan, dan schaarst de bemiddelaar zich actief aan de zijde van laatstgenoemde partij. Als vrede-stichter kan hij dan in dezen oorlog niet meer optreden. Wanneer dus de mokole of bonto zijn bemiddeling aanbiedt, zal men die niet licht afslaan, niet alleen om den geduchten tegenstander, dien men zich daardoor zou bezorgen, maar ook omdat bemiddeling dan zeer moeilijk wordt en het een strijd wordt, die op onderwerping uit moet loopen.

De aanbieding der besproken bemiddeling duidt men weer met een beeld aan. Men noemt dit n.l.: mowawa pare olosi. Olosi is hetzelfde als oloti; dit stamwoord beteekent: iets of iemand tegenhouden, dat hij niet verder kan gaan; koe'olotio: ik houd hem tegen, ik verhinder hem verder te gaan. Pare duidt aan het opwinden van een touw of lijn tot een streng, zooals men dit doet met het dikke touw, waarmee men buffels vangt. Pare olosi beteekent dan: een streng touw om den weg te versperren, het verder voortgaan te belemmeren. Het aanbieden der bemiddeling wordt dus voorgesteld als een brengen (mowawa) van een koord (touw) om den weg (der vijandelijkheden) af te sluiten. De strijdenden kunnen deze afsluiting toelaten of ze kunnen die tegengaan.

§ 57. *Het sluiten van den vrede.* Wanneer beide partijen de bemiddeling aangenomen hebben, spreekt men af waar en wanneer men den vrede sluiten zal (mereapi)<sup>1</sup>. Bij deze plechtigheid zijn de vertegenwoordigers der beide partijen en de vrede-stichter aanwezig.

Aan een dikken paal staat een buffel stevig met een rotan-ring om den hals vastgebonden. De leider van elk der twee partijen houdt een hoorn van den buffel vast. De bemiddelaar spreekt dan de volgende bezwering uit (metonaa):

Tewala wali komioe mpe' iwali, tandoe ambae andio toemandoeo penaa mioe ka imate, toemandoeo pino- toewoe mioe ka iropoe.	Wanneer gijlieden elkaar weer beoorloogt, zullen de horens van dezen buffel uw ziel (leven) stoo- ten, dat hij sterve, ze zullen uw vee stooten, dat het allemaal doodgaat.
---	--

<sup>1</sup> Het woord mereapi is afgeleid van den stam rea, „uiteenduwen”, „van elkaar halen”. Wanneer ik mij een weg baan door een opeengehoopte menigte, dan zeg ik: „koerea ira mia”, „ik duw de menschen van elkaar”, ten-einde mijzelf tusschen hen in te plaatsen. Het achtervoegsel i, dat met den

Hierop komt een willekeurig iemand op den buffel toe en slacht het dier; dit afmaken is niet aan eenig voorschrift gebonden.

De bemiddelaar neemt nu een ei en geeft dit door, opdat alle aanwezigen het even in de hand nemen. Ieder kauwt ook een beetje afschrapsel van *simoeroe* (vgl. Hoofdst. II § 36). Wanneer hij het ei laat circuleeren zegt de bemiddelaar: «*Molori soe'oeloei manoe, molori lahi aroa mioe.*»: «het ei is glad, moge uwe harten nog gladder (oprechter) zijn». Wanneer het ei rond is geweest, werpt de leider dezer cermoniën het tegen den grond te pletter en zegt: «*Kana tepeha soe'oeloei manoe tepehano penaa mioe, ba me'iwali komioe mbo'oe*»: «zooals het ei gebroken is, zal ook de breuk (vernietiging) zijn van uw leven (adem, ziel), wanneer gijlieden elkaar weer beoorloogt.»

De plechtigheid wordt gesloten met een gemeenschappelijken maaltijd, waartoe de «vredesbuffel» de toespijs levert. Deze buffel wordt verschaft en betaald door den bemiddelaar. Hij treedt dus in alle opzichten op als «vader van den vrede.»

§ 58. *Krijgsgevangenen*. Het maken van krijgsgevangenen noemt men *montawa*, krijgsgevangene is *tinawa*. Maakt men krijgsgevangenen in een tijdelijken oorlog, zooals die in de vorige paragrafen beschreven is, dan worden de gevangenen bij het sluiten van den vrede aan den gewezen vijand teruggegeven. Maakt men echter bij een ervvijand gevangenen, dan neemt de *mekolë* of *bonto* die tot slaaf; hun leven onderscheidt zich in niets van dat der *ata labira*.

---

tusschenklank *p* aan den stam *rea* is verbonden, duidt aan, dat de handeling „met betrekking tot” anderen verricht wordt. Het woord *mereapi* kunnen we dus vertalen met: „de partijen uiteen duwen en zich tegelijkertijd tusschen hen in plaatsen”.

---

## HOOFDSTUK IV.

### Godsdienst.

§ 59. *Voorafgaande opmerkingen.* Bij de rangschikking der voorhanden zijnde gegevens, viel het niet altijd gemakkelijk elk onderdeel zijn juiste plaats te geven en op deze wijze een bevredigend geheel te krijgen. Dit geldt vooral van die geestelijke cultuurgoederen, die we samen plegen te vatten onder den naam «godsdienst». Het spreekt wel haast van zelf, dat ik me in dit opstel niet of heel weinig met principiële vragen bezig gehouden heb. Het gaat hier in de eerste plaats om een zoodanige mededeeling der feiten, dat wij een juist, zij het dan niet een volledig beeld van de geestelijke goederen van de Moriërs krijgen.

Elke poging om het terrein van den godsdienst af te bakenen, heb ik achterwege gelaten. Datgene wat men tot den godsdienst zou kunnen rekenen, maar dat in een ander verband op een natuurlijke en bevredigende wijze ter sprake komt, staat elders vermeld. Dit hoofdstuk geeft hetgeen in een ander verband niet past, en bovendien de hoofdlijn, die door de heele levens- en wereldbeschouwing van den Moriër van Tinompo loopt.

Gegeven het materiaal, dat dit hoofdstuk vormt, zoo blijft nog de vraag, hoe we dit zoodanig rangschikken, dat de eenheid behouden blijft en de deelen voldoende tot hun recht komen. Ik heb gemeend het beste te doen met eerst mede te deelen alles, wat verband houdt met de voorstelling van een bovenaardsche wereld en de verhouding van de aarde en de menschen tot de bewoners van die andere wereld. Dan volgt de aarde zelf met de geestelijke machten, die hier wonen. En tenslotte de mensch wat betreft zijn ziel en het streven naar versterking der levenskrachten.

Deze beschrijving wil laten zien, wat nu in den geest van den Moriër van Tinompo leeft. Zij sluit niet in zich een gewilde of onwillekeurige aanduiding der ontwikkeling of afwikkeling van den godsdienst dezer «primitieven». De gevolgde ordening der onderdeelen kan door een andere vervangen wor-



den. Het geldt hier uitsluitend de practische kwestie der weergave, niet een uiteenzetting van de «ontwikkeling», «de oorsprong» of «het wezen» van den heidenschen godsdienst.

Belangrijker dan alles, wat hierboven is aangegeven, is de moeilijkheid om een ons in vele opzichten vreemd geestesleven te verstaan en juist weer te geven. Ik hoop, dat onderstaande beschrijving den geest van den godsdienst der Moriërs van Tinompo van de juiste zijde benadert.

§ 60. *Hemel en aarde.* Deze »hemel» (*langi*) is geen abstractum, maar is een land hoog daar boven. Daar wonen menschen, die veel machtiger en invloedrijker zijn, dan wij hier beneden. Die bovenaardsche of hemelsche menschen duidt men aan met den verzamelnaam *Lahoemoa*. Of er veel van die *Lahoemoa* zijn, is de vraag, die voor een Moriër weinig zin heeft: men kent er enkele bij name, en die zijn de *mokole* van de *langi*. Aangezien men met hen alleen te maken heeft, weet men van de anderen niets te vertellen (zie § 62—64).

Vroeger was er wel contact tusschen den «hemel» en de aarde. Hoe dit precies tot stand gebracht werd, weet men niet meer; en hoe het weer verbroken is, weet men ook niet. Alleen hebben de voorouders overgeleverd dat er op een kleinen heuvel dicht bij de voormalige woonplaats *Peloea* (vgl. *Pada Melai Hoofdst. I § 6*) een dorp moet gelegen hebben, dat *Wawoliasa* heette. Daar stond een groote waringin-boom (*apali*), die met zijn top tot in den «hemel» reikte. Of deze boom als communicatie-middel gediend heeft, weet men niet. Alleen vertelt men nog, dat de menschen gewend waren de afgevallen bladeren van dien boom te verzamelen en te bewaren, maar met welk doel is onbekend.

Hoe 't ook zijn moge, in den «hemel» woonde heel vroeger *Oeë Lahoemoa* («Heer Lahoemoa») en op aarde woonde *Datoe*. Eerstgenoemde had een zoon en laatstgenoemde een dochter. De zoon van *Oeë Lahoemoa* bracht een bezoek aan de aarde en werd getroffen door de schoonheid van de dochter van *Datoe*. Hij ging terug naar zijn vader en gaf te kennen, dat hij met de dochter van *Datoe* trouwen wilde. *Oeë Lahoemoa* zond nu iemand naar de aarde om de hand van de dochter van *Datoe* te vragen. *Datoe* antwoordde: «Weigeren durf ik niet en toestemmen waag ik niet.» De zoon van *Oeë Lahoemoa* meende uit dit antwoord op te mogen maken, dat hij welkom was en daalde op aarde neer met tien slaven, vijf mannen en

vijf vrouwen. Een schitterende bruiloft had nu plaats, waarvan Datoe de kosten droeg. Voor het jonge paar bouwde men op aarde een huis, dat buitengewoon mooi was; de balken bond men aan elkaar niet met rotan of touw, maar met gouden snoeren (enoe-enoë).

De zoon van Oeë Lahoemoa kreeg bij de dochter van Datoe negen zonen, die zich over de aarde verspreidden. Van hen stammen de mokole-geslachten af en ook de Hollanders. Maar de zoon van Oeë Lahoemoa zelf keerde naar den «hemel» terug na verloop van tijd en nam de dochter van Datoe mee. Door de vermenging van de uit den «hemel» meegebrachte slaven en de menschen, die reeds op aarde woonden, ontstond de nu bestaande bevolking van dit land.

Wij zien dus, dat de zoon van Oeë Lahoemoa een zeer uitgesproken invloed heeft uitgeoefend op de bevolking van de aarde, maar door zijn terugkeer naar den «hemel» is alle direct contact verbroken.

§ 61. *De hemel-goden.* Zooeven hebben we den «hemel», langi, gekarakteriseerd als een land daar hoog boven, en de lahoemoa als de bewoners van dat land. Op één uitzondering na heb ik in Mori tot heden nog niet gehoord, dat er iemand na den dood naar deze verblijfplaats lahoemoa gaat (deze uitzondering betreft hen, die aan de pokken gestorven zijn, zie § 62). Hieruit kunnen we de gevolgtrekking maken, dat men zich het contact met de «langi» als absoluut afgebroken voorstelt. De nu levende menschen zijn niet verwant aan de hemelbewoners, vandaar, dat ze na hun dood er ook niet heen gaan. Het vaderland van de menschenziel wordt of zeer gelocaliseerd (n.l. op den Ponteoa of Wawonangoe), of ook wel gebonden gedacht aan de plaats, waar de beenderen bewaard worden (vgl. Hoofdst. VI § 130). De lahoemoa zijn dus niet de voorouders van de nu levende menschen.

Welke beteekenis hebben de lahoemoa dan voor den Moriër? Onder de lahoemoa heeft men vier verschillende personen, die men met name kent en die ieder een uitgesproken karakter hebben. Elk van hen wordt genoemd de mokole van de lahoemoa. Ze zijn dus op den voorgrond tredende personen, die men daarom eert, aanroept en ontziet. Gaan wij in het kort elk van hen in hun hoedanigheid als godheid na. Zij heeten:

1. Oeë Alemba of Soemangampae;

DI. 80.

8

2. Oeë-oeë Woelaa (woelaa is: goud);
3. Aoeamboelaa en
4. Oeë Rini of Bisokoe.

De eerstgenoemde is de rijstgodin; het is beter, dat we die in het volgend hoofdstuk bespreken, teneinde haar beteekenis in het verband van den landbouw beter uit te doen komen (zie Hoofdst. V § 99—100). Hieronder volgen dus de drie anderen.

§ 62. *Oeë-oeë Woelaa*. Dit is de pokken-god. De pokziekte wordt ook wel kortweg *oeë-oeë* genoemd. Wanneer *Oeë-oeë Woelaa* over de aarde wandelt en van de eene plaats naar de andere trekt, gelast hij zijn dienaren slaven voor hem te verzamelen. De menschen worden dan aangetast door de zeer gevreesde pokken. Wie aan deze ziekte sterft, wordt meegenomen naar de «langi» als slaaf van *Oeë-oeë Woelaa*.

Wanneer nu de pokken in een land zijn uitgebroken en het onheil nadert een dorp (in dit geval Tinompo), dan komen alle menschen bijeen om den god der groote ziekte te bewegen hun woonplaats voorbij te gaan. Op den weg richt men een offer-tafel op, de *raha-raha*. Deze bestaat uit vier verticale stijlen, die in den grond zijn gezet, en uit een vierkant tafelblad; het heele ding is gemaakt van bamboe. Terwijl ieder, die maar eenigszins kan, bij de plechtigheid aanwezig is, heeft de *sando*, de priester, de leiding der ceremoniën.

Plaatsen we ons aan den kant, vanwaar de ziekte komt, dan zien we vóór het offertafeltje twee boomtakken met bladeren in den grond overeind geplaatst. Aan deze takken hangt men de gaven der menschen, n.l. voor elke persoon een klein pakje met gekookte rijst, gewikkeld in de bladschede van den pinang (zulk een pakje heet *boengkoesi*), en een pakje met sirih-pinang. Aan den voet dezer takken legt men *komkommers* (*soeai*), een soort pompoen (*soempere*) en andere groentesoorten.

Op het blad van de offertafel spreidt men een regenmatje (*boroe*) uit; daarop legt men een opgevouwen katoenen sarong (*sawoe*), en hierop weer twee borden met witte, ontbolsterde rijst; in het midden van elk dezer portie's rijst staat een ei rechtop. Om deze borden legt men een groot en willekeurig aantal pakjes gekookte rijst; deze rijst is in een glad soort blad gewikkeld en in bamboe's gekookt (*winaloe*). Tenslotte legt men nog een of meer gouden strengen (*enoe-enoë*) vóór de borden op het regenmatje.

Wanneer aldus alle dingen gereed zijn, neemt de sando een of meer jonge kokosnoten en hakt die midden door. In de hand neemt hij nu een bundeltje bladeren der dooele en sprenkelt hiermede het kokoswater over de aanwezigen (montawohi). De geopende kokosnoten legt hij onder de offertafel en roept dan Oeë-oeë Woelaa aan om hem te bezweren hun dorp niet te bezoeken. Eigenaardig is, dat de sando voor iedere aanroeping een vaststaand loon krijgt. Alleen voor de aanroeping van Oeë-oeë Woelaa mag hij geen loon aannemen.

Van nu af aan neemt men strenge maatregelen. Het dorp wordt gesloten, de gemeenschap met de buitenwereld afgebroken. Niets mag men eten of ook maar in huis hebben, waarvan men zegt, dat het «jeukt» (mokokato). Dit zijn alle dingen, die scherp smaken, harig zijn of aan de huid jeuk veroorzaken, waartoe men o.a. rekent: lada (Spaansche peper), soempere (pompoen), oera (een groentesoort), kinaboë (Mal. papaja), lewe mokahi (een harig soort blad). Men mag geen palmwijn (baroe) drinken, noch arak (ara), wel echter rijstebier (pongasi). Ook mag men geen dier slachten, want het doen vloeien van bloed is verboden.

Slaat echter Oeë-oeë Woelaa het dorp niet over, en tast de zieke iemand aan, dan weet men niets meer te doen. Men geeft zich aan de genade van den machtige over en wacht af, wie tot zijn slaaf is uitgekozen, en wie niet. Sterft iemand aan de pokken, dan mag hij niet in een kist gelegd worden, want geen hout mag aan het lijk komen. Maar men wikkelt den doode in de saroeng, waarin hij gestorven is en verder in zijn slaapmatjes. Dan maakt men den vloer van smalle bamboelatten, waarop de zieke gelegen heeft, over een zekere lengte los en rolt dit als buitenste omhulsel om het lijk heen. Deze doode mag niet in den grond begraven worden, noch in een lijkenhuisje geplaatst. Men brengt hem buiten het dorp naar een grooten boom en legt hem in de levende takken tusschen de bladeren. Of wel men stopt hem weg in een rotsspleet in de bergen.

Sommigen zeggen, dat Oeë-oeë Woelaa de machtigste der Oeë Lahoemoa is, anderen meenen, dat Aoeamboelaa de grootste is.

§ 63. *Aoeamboelaa*. Hij is het, die den menschen voorspoed en tegenspoed geeft, die den menschen nakroost schenkt en de huisdieren doet vermenigvuldigen. In het algemeen is het Aoe-

amboelaa, die aangeropen wordt bij ziekte en misgewas. Misschien is het wel, omdat hij een goede god is, dat men hem niet zooveel eer bewijst als den geweldigen Oeë-oeë Woelaa, den pokkengod. Want wanneer men Aoeamboelaa aanroept, is het voldoende als men een regenmatje op den grond uitspreidt en daarop zijn gaven legt. Maar voor Oeë-oeë Woelaa richt men een offertafel op.

Twee aanroepingen heb ik opgeteekend, die gericht zijn tot de lahoemoa in het algemeen en tot Aoeamboelaa in het bijzonder n.l. het modoehoe boë en het meki'oeë. De eerste wil ik hier mededeelen, terwijl de tweede later ter sprake komt (zie § 75).

Wanneer de oogst reeds eenige malen na elkaar mislukt is, roept de onfortuinlijke landman den sando (den priester) om voor hem den ban, die op zijn werk ligt, te verbreken. Dit doet de priester door het modoehoe boë. Op een willekeurige plek in den tuin spreidt de sando een regenmatje op den grond uit en legt hierop een opgevouwen stuk ongebleekt katoen. Daarop plaatst hij een bord, dat rijkelijk gevuld is met witte ontbolsterde rijst, waarin in het midden een ei staat. Om het bord heen legt hij acht pakjes gekookte rijst (winaloe) van de gewone, gebruikelijke grootte, en acht van veel kleinere afmetingen. Dan neemt hij een hard gekookt ei, pelt dit, snijdt het aan kleine stukjes en legt op elke winaloe een schijfje van dit ei. Tenslotte legt hij om het bord nog acht porties sirihpinang met een beetje tabak er bij. Met het gezicht naar het oosten gekeerd hurkt de sando bij zijn uitgestalde offergaven, terwijl rechts ervan een klein varkentje ligt, met de pootjes aan elkaar gebonden.

Nu spreekt de priester zijn aanroeping uit. Men zou verwachten, dat die tot de lahoemoa gericht is; dat is echter niet het geval: hij spreekt het varkentje toe. De heele ceremonie is door en door magisch gedacht en magisch in zijn uitvoering. Niettemin ziet men vreemd op, wanneer ik nader vraag of de lahoemoa er wel mee te maken hebben: natuurlijk hebben die er mee te maken. Door middel van het varkentje wil men den ban breken, die over het werk van den landbouwer ligt. Het komt mij voor, dat «lahoemoa» en de te breken ban hier als één gevoeld worden. Het is geen «persoon», tot wien men bidt, maar hier is een kwade invloed, dien men

teniet doen wil. Hier is een vervloeiing van begrippen, maar een hechte eenheid van ervaren, ik zou haast zeggen van «gods-dienstig leven».

De aanroeping van den sando luidt als volgt:

<p>Ana boë, rongeoto naa- moe, rongeoliwimoe. Ba hinaomohala mpaoe- koe ka namitewali pon- ta'oeakoe, akoemo doe- moehoeko, ana boë, ka oetoetoerako loemoea- kono reamoe moiko. Po- reapikoe pontat'oeakoe ka- simi mokontisoa koepon- ta'oe, kasimi metehoe, ka- simimedena, kasimi me- bonti; ka oe'ihio oepe- oemoe, ka oepe'oepeoe mboelaa.</p>	<p>Biggetje, hoor uw bezwering, hoor uw boodschap. Wanneer ik een zonde met de mond mocht gedaan hebben, waar- door mijn tuin niet gelukt, dan steek ik u dood, biggetje, op- dat gij onmiddellijk uw goede (gunstige) bloed ervoor laat uit- loopen. Ik bebloed mijn tuin- werk, opdat er geen verborgen zonden aan mijn tuinwerk kle- ven, opdat er geen muizen, geen rijstdiefjes, geen varkens meer komen; opdat ge uw gal- blaas vullet, opdat ge een gou- den galblaas hebbet.</p>
--	--

<p>Lano namitahina ti- soano ba koepontat'oe, omoeë motoerikio roe- meapiakoene tehala lang- kaikoe. Si mahakilaro- moe, ana boë, akoemo doemoehoeko poreapikoe pontat'oeakoe.</p>	<p>Er zal immers toch geen verborgen overtreding aan mijn tuinarbeid kleven (n.l. de ge- volgen ervan), indien gij erop ligt om voor mij mijn groote overtreding(en) te bebloeden. Wees niet verbolgen, biggetje, dat ik u doodsteek om als be- bloeding voor mijn akkerwerk te dienen.</p>
--	---

Dan steekt de sando het diertje dood en ziet of het uitvloeijende bloed mooi rood van kleur is, en wanneer hij het geopend heeft, of de galblaas (oepeoe) goed gevuld is. Van het bloed neemt men een beetje en mengt het onder de zaaiijst. Het varkentje eet men op; er is niemand, wien het verboden is, van dit vleesch te eten.

Het loon van den sando voor deze en dergelijke aanroepingen bestaat uit twee dingen. In de eerste plaats ontvangt hij twee roode kralen (oloeti asa tangkima anoe mo-

taha). Deze kralen (oloeti) zijn van geslepen steen, rood of geel; hun herkomst weet men niet aan te geven, maar men schrijft een krachtig magische werking aan deze kralen toe. In de tweede plaats een oud kapmes, dat niet meer gebruikt wordt, bot en voor dagelijksch gebruikt afgedankt is, maar dat niet gebroken mag zijn. Zulk een stuk ijzer noemt men bali'io. Dit is het vaststaande loon van den sando.

§ 64. Oeë Rini of Bisokoe. Wanneer men van de aarde op naar boven kijkt, kan men twee verschillende regionen onderscheiden, volgens de gedachten der Moriërs. Reeds eenige malen hebben we de «langi» genoemd, de verblijfplaats der lahoemoa. Een andere region is echter die, welke men aanduidt met «laro meene», een uitdrukking, die we het best weergeven met ons «lucht», «in de lucht». Zoo is het element der vogels de laro meene, en wanneer de zon bij het ondergaan den hemel kleurt, zegt men, dat het de laro meene is, die zoo rood ziet.<sup>1</sup>

Oeë Rini nu woont in de «lucht», de laro meene is zijn element. Wanneer de hemel zich bij zonsondergang in het westen rood kleurt, zegt men, dat Oeë Rini in aantocht is. Zijn gedaante toch is niet als die van een mensch, maar als een vuur, dat opvlamt (melanga kana api). Het is niet zoozeer Oeë Rini zelve, dien men vreest, maar het zijn zijn dienaren (tondano: zijn volgers, die of dat na hem komt, zijn gevolg), die na hem komen, welke men vreest. Want zij treffen de menschen en dieren, speciaal de buffels, met een doodelijke ziekte, waarbij men stekende pijnen heeft (medoehoe).

Wanneer de hemel rood is, slaat ieder te Tinompo de vrees om 't hart, maar men weet niets te doen om het onheil af te weren. Te Tioe echter werpt men in zulk een geval asch van den haard in de lucht naar het onheilspellende natuurverschijnsel.

<sup>1</sup> In een aantekening op het Morische woord meene in de Mededeelingen vanwege het Nederl. Zendelinggenootschap (deel 62, 1918, blz. 280—281) verklaart Dr N. Adriani het woord lahoemoa. De samenstellende deelen zijn: lahoe en moa. Lahoe staat voor laro, dat „in”, „binnen” (Mal. dalam) beteekent, terwijl moa het gewone woord is voor „leeg”, en dus bij uitbreiding van beteekenis „de ledige ruimte”, „het luchtruim” beduidt. Lahoemoa zou dus letterlijk te vertalen zijn met: „wat in de ledige ruimte, in het luchtruim is”. Deze verklaring komt mij juist voor, en stemt zeer wel overeen met hetgeen in dit hoofdstuk gezegd is omtrent den vagen, nog zwevendend inhoud, die dit woord in het Morisch heeft (vgl. de §§ 61, 63, 65).

§ 65. *De priesters.* In § 60 zagen we zooveen, dat het contact met de «*langi*» verbroken is, sedert de zoon van Oeë Lahoemoa naar zijn vader daar boven terugkeerde. Sinds dien laten de lahoemoa zich nog wel gelden, maar men heeft priesters noodig om met hen in contact te treden, menschen dus, die de kunst verstaan als tusschenpersoon op te treden.

In nog veel sterker mate dan de priester, de *sando*, treedt de priesteres, de *woerake*, als middelares op tusschen de lahoemoa en de menschen. Zij is het, die zelf naar de lahoemoa toegaat om de levenskracht van den mensch te gaan halen. Zij is het, die in letterlijken zin het verkeer tusschen hemel en aarde, zooals dat heel vroeger bestond, onderhoudt. Zij stijgt op en daalt neer als de godenzonen van weleer.

Maar hier moeten we weer op een vervloeiing van voorstellingen de aandacht vestigen. Wanneer de *woerake* opstijgt, gaat ze naar de Lahoemoa of ook naar de Ooë Ntonoeana. Deze twee worden dooreen gehaald: men weet geen nauwkeurige onderscheiding te maken. Vandaar dat men bij het ondervragen hiernaar telkens in de volgende knoop raakt: «Waar gaat de ziel van de priesteres heen bij het *mekoe-koemboe*?» «Naar Oeë Ntonoeana». «En je zei zooveen naar Ooë Lahoemoa!» «Ja zeker, naar Oeë Lahoemoa, naar die ook.» Deze twee kunnen echter niet dezelfde zijn, want Oeë Ntonoeana is de heer van het zielenland, de *mokole* der afgestorven voorouders (vgl. dit Hoofst. § 77). Het zielenland echter en de *langi* houdt men wel degelijk uit elkaar.

Deze vermenging van voorstellingen heeft haar parallel in de rol, die de *woerake* zelve bij de verschillende stammen speelt. Wij kunnen hierop niet diep ingaan, maar de kwestie moet toch even aangeduid worden. Er zijn stammen, die hunne doodenzielen bij het doodenfeest door de *woerake* of *wolia* (priesteres) naar het doodenland laten geleiden; bij andere stammen hebben de *woerake* of *wolia* niets met de dooden in directen zin te maken, maar hebben zij alleen tot taak de levenskracht van den mensch van de goden terug te halen (vgl. hiermede Hoofdst. VI § 126). Ook hier zien wij, dat de gebieden van de Lahoemoa, dit is de *langi*, en die van de Ooë Ntonoeana, het zielenland dus, niet nauwkeurig uiteengehouden worden. In § 75 zullen we zelfs zien, dat de *sando* geen lahoemoa aanroept, maar Oeë Ntonoeana, terwijl hij in



zijn handelingen geheel doet, alsof hij tot Aoeamboelaa spreekt.

Wij zullen ons echter in de volgende beschrijvingen niet verder inlaten met deze inconsequenties, maar ze hier laten voor wat ze zijn, en den loop der handelingen verder nagaan.

In het kort gezegd bestaat de werkzaamheid van de priesteres hierin, dat ze haar ziel uit haar lichaam laat treden en naar den hemelgod laat gaan. Op den weg daarheen wordt ze geleid door een geleidegeest, de *tawani* (vgl. den zang in Hoofdst. VI § 128). Omtrent deze geesten ben ik verder niets anders te weten kunnen komen, dan wat ze als voedsel *koedoe* (*Morinda citrifolia*) gebruiken. Deze *koedoe* gebruikt de *woerake* ook om hoofdpijn mee te cureeren: ze kauwt die en bespuwt daarmee het hoofd van den patiënt. Niemand anders dan de *woerake* mag *koedoe* op deze wijze gebruiken. De reis van de *woerake* wordt ingeleid door den zang, die afgebroken wordt, wanneer haar ziel het lichaam verlaten heeft. De priesteres valt in zwijm. Wanneer ze weer bijkomt, zegt ze niets meer. Van de litanie heb ik slechts enkele regels kunnen opteekenen. Mijn zegsvrouw zeide, dat er meer niet was, en wie ik er verder naar vroeg be-  
weerde er ook niet meer van te weten. In ieder geval zijn deze regels belangrijk genoeg om ze mede te deelen.

Wij bespreken hier achtereenvolgens twee werkzaamheden van de priesteres: *mekoekoemboe* en het *mompokowoerake*.

§ 66. *Mekoekoemboe*. Wanneer er iemand ziek is en elke andere maatregel niet baten wil, gaat men ertoe over de priesteres te roepen om te *mekoekoemboe*. Dit is een laatste middel, want wanneer de priesteres terugkomt met de mededeeling, dat de patiënt sterven moet, dan is ook alle hoop vervlogen. Ook na het doodenfeest laat men de priesteres *mekoekoemboe* (zie Hoofdst. VI § 127 en 137) om de mogelijkerwijs meegenomen levenskracht der levenden terug te halen.

Wanneer nu de *woerake* geroepen is, kan ze steeds dadelijk aan het werk gaan, want ze is aan geen bepaalden stand der zon gebonden. Ze zet zich op het slaapmatje van den zieke neer met een zeshoekig mandje in de hand, de *sa'oe*, waarin witte gestampte rijst gedaan is; een koperen armring (*mala*) ligt op de rijst. Ze neemt een pinangnoot, snijdt die in tweeën en legt een helft op de rijst in het middelpunt van den koperen ring. Met een lapje witte geklopte boomschors (*inike*) dekt ze het mandje toe. Deze *sa'oe* nu houdt ze op haar schoot met

beide handen vast en bedekt zich dan het geheele lichaam, het hoofd inbegrepen, met een zak van geklopte boomschors; deze omhulling heet sooe.

Nu begint ze haar litanie. Met de lippen op elkaar neuriet ze eerst eentonig en gaat dan voort op dezelfde wijze de woorden te zeggen, langzaam en met weinig verschil in toonhoogten (menani). De woorden nu, die ik opgeteekend heb, luiden:

Metetendo ndoro'oeë,	Wij hebben den regenboog tot brug,
metokori nggoliki;	den bliksem tot handleuning;
mehento bomba.	de golven klotsen.
Roeminggo pingka mboela	Hoor 'tklinkend geluid van de
tahi mata'oleo;	borden als de maan, ginds op de zon;
seseë ndiwoloe	't geruisch van de koperen bel-
ra i mata'oleo.	letjes, ginds op de zon.

Wanneer de ziel zich verwijderd heeft, is de woerake buiten kennis. Geleid door de tawani-geesten gaat ze naar Oeë Lahoe-moa of Oeë Ntonoeana. Daar aangekomen verzoekt ze om den levensgeest van den zieke; wanneer ze die meekrijgt, zal de zieke leven, zoo niet dan sterft hij.

Zijn de onderhandelingen van de woerake met den Oeë afgelopen, dan keert ze naar de aarde terug, geleid door de tawani. Wanneer haar ziel weer in haar lichaam teruggekeerd is, wordt de woerake wakker. Zoodra men dit ziet, komt een vrouw naar haar toe en maakt vlak bij het oor der woerake hetzelfde geluid, dat men doet hooren bij het roepen der honden (metoeoe). Wanneer de woerake nu weer geheel tot zichzelf gekomen is, komt ze van onder haar omhulsel (sooe) vandaan en bekijkt men met gespannen aandacht het doekje van geklopte boomschors, waarmede het mandje is toegedekt. Ziet men een beweging, alsof er iets van onderen tegen dit deksel tikt, dan is het zeker, dat de ziel van de zieke aanwezig is; blijft echter het gespannen oppervlak doodstil en onbewogen, dan is de tocht van de woerake vergeefs geweest. In het eerste geval neemt deze het mandje en raakt daarmee den zieke viermaal het voorhoofd aan: hiermede is de levenskracht weer in het lichaam teruggekeerd en volgt de genezing weldra.

De koperen armband, die in het mandje op de rijst ligt, wordt het eigendom van de woerake.

§ 67. *Mompokowoerake*. Het mompokowoerake doet men alleen met en ten behoeve van meisjes, nooit voor jongens. Wanneer een kind ziekelijk is, laat men het deze riten doorloopen; maar ook voor normale en gezonde kinderen houdt men dit «feest». De bedoeling is de levenskracht der meisjes te versterken, haar gezond en een lang leven te verzekeren. Men kan meer dan één meisje tegelijkertijd laten mompokowoerake. Gedurende de geheele reeks van riten heet het kind woerake. De vrouw, die de leiding heeft, heet de woerake poe'oe. Deze laatste wordt meestal bijgestaan door eenige helpsters, vrouwen, die zelve reeds meer dan eens het mompokowoerake hebben ondergaan.

De woerake (het kind) heeft een bijzondere kleding aan, alles van geklopte boomschors (inike). Een baadje van deze stof, dat sandake heet en van geelgekleurde randen voorzien is; op haar hoofd draagt ze de sooe, een kap, die van achteren lang afhangt en van voren tot op de borst reikt. De woerake poe'oe en haar helpsters dragen de dagelijksche kleding, maar alles van geklopte boomschors. Ook hun baadjes zijn van gele randen en strepen voorzien.

De openingsritus bestaat uit het mekoekoembœ. In het voorhuis van de woning van hem, die zijn dochter laat mompokowoerake, spant men een gordijn (wotoetoe) van geklopte boomschors (inike). Hieronder trekken de woerake (d. i. dus het meisje of de meisjes, die de riten ondergaan) en de woerake poe'oe zich 'smorgens heel in de vroegte terug om te mekoekoembœ. De leidster dreunt haar litanieën op en raakt dan buiten bewustzijn, alles zooals in de vorige § beschreven is. Wanneer ze van haar verren tocht teruggekomen is en weer haar bewustzijn herkregeen heeft, verlaten zij en de jonge woerake de woetoe om het volgende stadium der ceremoniën in te treden.

Gedurende de mekoekoembœ hebben de omstanders zich aan eenige verbodsbepalingen moeten houden. Niemand mag onderwijl het huis verlaten en niemand mag zich bij het gezelschap voegen. Niemand mag onderwijl iets eten, en alleen wanneer een kind te hongerig zou worden, mag men het een beetje rijst geven, die reeds eerder gekookt en dus koud is. Men mag niets

drinken, wel spreken, maar niet luid, niet schreeuwen of boos zijn; men mag wel lachen, maar niet luidruchtig. Want overtrad men een dezer bepalingen, dan zou de woerake (het kind dus) moeten sterven.

§ 68. Binnen in het huis heeft men een vertrekje gemaakt, de liwoensi geheeten. Dit is vervaardigd door een ouden man, jonge mannen mogen zich er niet mee bemoeien. De stijlen zijn van een dik soort gele bamboe (toelambatoe; vgl. Hoofdst. I § 7, waar de mokole Ligisa uit een toelambatoe tevoorschijn komt); de wanden van jonge kanaoe-bladeren (arenga saccharifera) en geklopte boomschors, en de hemel is ook van deze laatste stof.

Wanneer nu het mekoekoemboe beëindigd is, gaan de woerake poe'oe met haar helpsters en de woerake in de liwoengi. Vandaar gaan ze echter eerst nog naar den kleinen zolder, de doensi. Aldaar spreidt men eenige matjes op den vloer uit en zet in het midden een wan (doekoe) neer. Midden in deze wan staat een klein mandje, de sa'oe, waarin witte gestampte rijst; hierop ligt in het midden een koperen armband (mala) en in het middelpunt hiervan een halve pinangnoot.

Deze sa'oe is toegedekt met een lapje witte geklopte boomschors, alles dus geheel zooals we boven reeds zagen bij het mekoekoemboe. Om dit mandje ligt op de wan een vlechtsel van roode, witte en gele reepen geklopte boomschors; het voornaamste deel ervan heeft den vorm van een doosje of mandje, waarvan, als men het ophangt, de gekleurde reepen afhangen als een breede staart. Dit is de woka (zie fig. 2<sup>a</sup>), een van geklopte boomschors gemaakt voorwerp, bestaande uit een doosvormig gedeelte, waarvan reepen als een staart van linten afhangen. Voor elke woerake ligt er één woka. Om deze woka legt men nu op dezelfde wan een groote hoeveelheid in bladeren-pakjes gekookte rijst (winaloe). Men gebruikt hiervoor twee soorten rijst: de witte ons bekende rijst, en de roode,



Fig. 2<sup>a</sup>.

die men pongasi noemt. Verder zijn er ook in pakjes (winaloe) gekookte bailo (sorghum vulgaire, gierst). Om deze met pakjes gekookte rijst volgeladen wan gaan de woerake poe'oe,

haar helpsters en de woerake zitten. Haar taak is 't nu alle rijst op te eten, niets mag er van overblijven. Men eet noch drinkt er iets anders bij. Na dezen zwijgend gehouden maaltijd dalen allen af naar den vloer van het huis en trekken zich in de liwoengi terug. De sa'oe en de woka neemt men mee en legt die in de liwoengi neer.

Vier dagen en vier nachten blijven de woerake in de liwoengi. Terwijl de woerake poe'oe en haar helpsters vrij in en uit mogen gaan, is dit der woerake streng verboden. Geen man mag haar zien, want dan zou ze sterven, zij zou (uit den hemel) vallen en dood zijn. Gedurende deze vier dagen voeren de woerake niets uit; haar voedsel verschilt in niets van dat in normale tijden. Ook de woerake poe'oe doet niets, ze reciteert geen litanieën. Buiten de liwoengi is er echter veel leven en bedrijvigheid. Want dag en nacht slaat men op trommels en gongs, terwijl vrouwen in het voorhuis (holoi) gemeenschappelijk hun schuifeldans (loemense) uitvoeren (vgl. Hoofdstuk IV § 134). Dit loemense mag niet op den grond, op de aarde plaats hebben, want dan zouden de deelneemsters ernstig ziek worden. Ook het trommelen, dat bij deze gelegenheid den dans begeleidt, mag niet gedaan worden door jonge mannen, maar alleen door ouden van dagen, want eerstgenoemden zouden door ziekten aangetast worden.

§ 69. Wanneer het einde der vier dagen gekomen is, sluit men het feest. Vroeg in den morgen van den sluitingsdag legt men eenige varkens gebonden in het voorhuis. Men neemt hiervoor evenveel varkens als er woerake zijn. Nu komen de woerake onder geleide van de woerake poe'oe en haar helpsters uit het kamertje (liwoengi) en gaan zij om de varkens heen loemense, terwijl op trommels en gongs de kadans aangegeven wordt. De woerake zijn nog steeds gekleed in haar geelgerande baadjes (sandake) en zorgvuldig gedekt met de kap (sooe). Aan dit dansen om de varkens heen (loemense a boë) mogen alle vrouwen, die er lust in hebben, meedoen. Een willekeurigen tijd duurt dit. Wanneer men dezen dans beëindigd heeft, worden de varkens geslacht en toeberaid voor den gemeenschappelijken maaltijd, dien men dien avond gaat houden.

Voor dat de zon haar hoogtepunt voorbij is, moeten de woerake echter nog twee andere riten doormaken. Deze zijn de dans op de matantaa en het bad in de rivier.

Op het huiserf, daar, waar men een ruime open plek heeft, legt men twee planken evenwijdig naast elkaar met smalle tusschenruimte (zie fig. 2<sup>b</sup>).

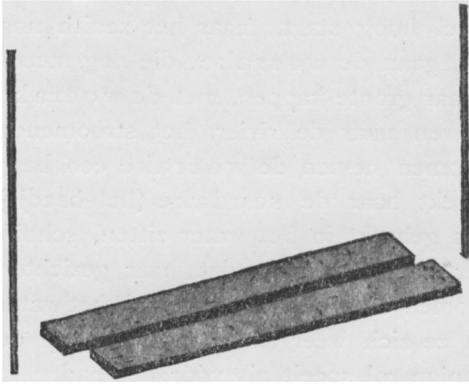


Fig. 2<sup>b</sup>.

Tusschen deze planken legt men een varkentje en klemt men een zwaard in horizontale ligging zoo, dat de scherpe kant naar boven gekeerd is en ongeveer op gelijke hoogte is met den bovenkant van de planken. Aan de uiteinden dezer twee planken zet men een lans recht op in den grond.

Aan elk dezer lansen bindt men een bundel bladeren der *dracaena terminalis* (towo'a) en van een soort blad, dat groen is met gele vlekken, dingi geheeten (een crotonsoort). Deze planken met alles wat er bij hoort heeten de matantaa.

Na het loemense a boë dalen nu de woerake met de woerake poe'oe op den grond af en loopen naar de matantaa. Te Tinompo mogen de woerake op den grond loopen, elders worden ze gedragen. Op de matantaa nu voeren woerake onder leiding van de woerake poe'oe weer het loemense uit onder begeleiding van trommelslag en gonggeluid. Niemand anders dan de genoemden mogen hieraan deelnemen. Zij schuiven met hun voeten over den rand der planken, waardoor ze ook lichtelijk met hun zolen over de scherpte van het zwaard strijken. Wordt een der woerake hierdoor gewond, dan is dit een slecht teeken voor het kind. Zoo schuift men vier malen zich naar rechts bewegend in het rond, nu op plank a staande met den rug naar den toeschouwer gekeerd, aanstonds op plank b met het gezicht hierheen gewend. Na deze vier ommegangen (pato ntanggolili) steekt de woerake poe'oe het bovengenoemde varkentje dood. Wanneer het uitstroomende bloed mooi rood gekleurd is, dan wijst dit op een goede toekomst. De woerake poe'oe doopt nu haar wijsvinger in dit bloed en stipt de familieleden der woerake eenmaal op het voorhoofd aan.

Dit varkentje mag de woerake poe'oe zoo aanstonds mee

naar huis nemen. Zij kan ervan eten en ook oude vrouwen met haar; maar jonge vrouwen zouden ziek worden van dit vleesch, terwijl het voor mannen heelemaal een verboden spijs is.

Wanneer de zon al heel hoog staat, maar het zenith nog niet bereikt heeft (11 uur), gaan de woerake, die nog steeds beschermd worden door haar groote kappen, met de woerake poe'oe en andere vrouwen naar de rivier, het stroomende water. Aan de rivier gekomen nemen de woerake een bad; de woerake poe'oe trekt haar de sandake (het baadje) uit, en wanneer de meisjes gehurkt in het water zitten, schuift ze de sooe (kap) zoover naar achteren, dat haar gezichten ontdekt worden. Hierop komen de woerake weer uit het water op den oever en kleeden ze zich weer als zoeven, terwijl de sooe weer zijn geheimzinnige rol speelt als vóór het bad.

De stoet van vrouwen keert nu terug naar huis. Alle vrouwen krijgen een bundeltje bladeren der towo'a (*dracaena terminalis*) en dingi in de eene hand en een breede reep witte geklopte boomschors van ongeveer een meter lengte in de andere. Plot-seling springen eenige mannen, die zich aan den kant van den weg in hinderlaag gelegd hadden, te voorschijn en laten zich door de vrouwen flink aflossen met haar towo'a en dingi. Het einde hiervan is, dat de mannen de reepen geklopte boomschors ten geschenke krijgen, de z.g. perorontoe. Van deze stof laten ze kleine gebruiksvoorwerpen maken, meestal een zak voor sirih-pinang ingredienten (*kadoe-kadoe*). Het doel van deze eigenaardige ontmoeting is, «dat de mannen sterk zullen worden».

Tegen den avond heeft een gemeenschappelijk feest plaats, dat den geheelen nacht doorduurt.

§ 70. Voordat we van het mompokowoerake afstappen, moeten we omtrent drie dingen nog iets zeggen, n.l. de woka, de liwoengi en het loon van de woerake poe'oe.

Wanneer de woerake de liwoengi verlaten hebben, en de overige ceremoniën zijn afgeloopen, neemt elk van haar haar woka mee naar huis. In een willekeurigen hoek, vlak onder het dak, hangt men deze woka op. Is de eigenares der woka ziek, dan hangt men als een offer bij de woka vier kleine pakjes (*winaloe*), met gekookte witte en vier met gekookte roode rijst (*pongasi*), en verder nog vier gelijke pakjes *bailo* (giest). Wanneer men gaat verhuizen, neemt men de woka mee, om hem

in de nieuwe woning eenzelfde plaats te geven. Mocht bij een brand de woka in vlammen opgaan, dan zal de eigenares zeker ziek worden, wanneer niet zoo gauw mogelijk een nieuw woerake-feest voor haar gehouden wordt.

Na afloop van alle riten moet ook de liwoengi afgebroken worden. Evenals het bouwen ervan alleen door een ouden man mag geschieden, zoo geldt ook voor het afbreken, dat geen jonge man er zich mee mag bemoeien. Hij zou ziekelijk (boento) worden, wanneer hij de hand aan dit werk sloeg. De geklopte boomschors, die men voor dit kamertje gebruikt heeft, neemt de woerake poe'oe mee naar huis om er zich kleeren voor dagelijksch gebruik van te maken. Het overige materiaal, de bamboe dus en de konaoe-bladeren, wordt tot een bundel samengebonden en op den zolder (doensi) bewaard. Men kijkt er niet meer naar om, offert er nooit aan, maar moet het toch bewaren.

Tenslotte het loon van de woerake poe'oe. Wij hebben reeds gezien, hoe eenige dingen haar ten deel vielen, omdat ze voor andere menschen magisch gevaarlijk zouden zijn, n.l. het varkentje van de matantaa en de geklopte boomschors van de liwoengi. Verder ontvangt ze echter nog twee koperen armbanden (mala) en vier kralen: twee roode en twee witte (oloeti pato woekoe: anoe motaha oroea, anoe mopoete oroea), en van al het geslachte een deel.

§ 71. *Wat uit den hemel afkomstig is.* Er zijn enkele dingen, waarvan men vertelt, dat ze uit den hemel afkomstig zijn. Hiervan noemen we alleen het vuur en de dracaena terminales. In dit verband zou ook het koper, het ijzer en de kunst van pottenbakken genoemd kunnen worden. Aangezien echter de menschen te Tinompo geen koper gieten, noch de kunst verstaan van pottenbakken en ijzersmeden, zou de bespreking dezer vaardigheden ons te ver voeren. Wij bepalen ons dus tot het vuur en de towo'a.

Omtrent de herkomst van het vuur geeft een in Midden-Selebes zeer verbreid verhaal uitsluitel. Ook te Tinompo weet men van de list der groote paardenvlieg te vertellen. Het vuur, zegt men, kwam uit den hemel, maar de menschen konden het zelf niet maken. Eens was het vuur der menschen uitgegaan en droeg men aan de paardenvlieg, de tomboeli, op om bij Oeë Lahoemoa in den hemel nieuw te gaan halen. De tomboeli



vloog op en bracht aan Oeë Lahoemoa het verzoek der menschen over. De god was wel geneigd te helpen, maar wenschte het geheim van de herkomst van het vuur voor zich te houden. Daarom gelastte hij de toemboeli haar oogen met de vleugels te bedekken; hij dacht er echter niet aan, dat de toemboeli in haar oksels ook oogen had. Daardoor kwam het, dat deze zag, hoe Oeë Lahoemoa met een stukje ijzer vuur uit een steen sloeg. Op aarde teruggekeerd verklapte de toemboeli het geheim aan de menschen n.l. dat het vuur in de steenen woont. Van toen afaan kende men de kunst van vuurslaan uit steen (motingkoe).

De dracaena terminalis is ook vanuit den hemel op aarde gekomen. Eens waren de lahoemoa daar boven aan het loemense, een schuifeldans, die door vrouwen wordt uitgevoerd. Een liet toen bij ongeluk haar towo'a op de aarde vallen. De menschen raapten die op en plantten ze op hun erf. Maar alleen vrouwen mogen towo'a planten, want wanneer mannen dit deden, zouden ze impotent worden.

§ 72. *Schepping*. Tot heden hebben we ons bezig gehouden met alles, wat met de lahoemoa en de langi in rechtstreeksch verband staat. Wenden we nu onzen blik naar de aarde, dan zijn er twee verhalen, die onze aandacht vragen. In de eerste plaats een scheppingsverhaal en in de tweede plaats de geschiedenis van den grooten vloed. Beide verhalen vertoonen trekken van overeenkomst: beide vertellen van een chaos, die overgaat in een bewoonbare wereld, waarop dan de menschen ten tooneele verschijnen. Van een schepping van een menschenpaar is geen sprake.

Het hier volgende scheppingsverhaal is ontleend aan de aan Tinompo nauw verwante To Moiki (zie Hoofdst. I § 10, en § 2). De meeste stammen echter kennen het niet; bij hen treft men alleen het zondvloedverhaal aan.

Heel vroeger, zegt het scheppingsverhaal, was op aarde nog niets soort bij soort gebracht<sup>1</sup>: hemel (langi), water (oewoi), en aarde (wita) waren doorengemengd. Het eenige dat van elkander onderscheiden (gescheiden) was, waren de drie ver-

<sup>1</sup> De uitdrukking „soort bij soort gebracht" staat voor het Morische woord tepakosi. De beteekenis van dit woord kunnen we ook weergeven met: „geordend", „opgeruimd". Het duidt aan, dat alles wat bij elkaar behoort, ook bij elkaar gebracht is, waardoor er orde, regelmaat, netheid gekomen is. In het scheppingsverhaal beteekent dit woord dus: het water verzamelde zich, het land sloot zich aaneen, terwijl het uitspannel (langi) zich terugtrok. De aarde kreeg daardoor een geordend aanzien.

blijfplaatsen der winden: de wind timoe, de wind siboe-siboe en de wind laoe.

Deze drie winden nu ontmoetten elkaar daar, waar de zee diep is (i tongano ndalango). Daar verzamelde zich alle afval (rommel, doode planten e.d.) en vermengde zich met het fijne zand, dat de golven der zee aangespoeld hadden. Zoo ontstond het aardoppervlak (wawo wita); en toen groeiden er boomen op en daalde het wild gedierte erop neer (ka itii kondehora). Zoo werd het levendig op de aarde.

Toen alles zoover klaar was, daalden er allerlei menschen neer (tii mopagioe-gioe mia): zij, die van de Zonnemenschen kwamen (anoë te'inso To Mata'oleo; dit kan ook beteekenen: zij, die van het oosten kwamen), de To Poerikia, de Hemelvuur-menschen (To Api-api langi), de menschen van het westen (To Sooka oleo: de menschen van den ondergang der zon); het laatst echter van allen daalde Datoe neer, die met zijn vrouw eenzaam woonde op een eiland. Sommigen<sup>1</sup> van hen trokken rond (mo'oele-oele: rondzwerfen, van de eene plaats naar de andere trekken), maar ze keerden ook weer terug (mpekoele ira koa mbo'oe).

§ 73. *Zondvloed*. Waar we in de vorige paragraaf een uitstapje maakten naar de To Moiki, daar keeren we hier weer naar Tinompo terug. Evenals alle Morische stammen kennen ook de Tinompoërs het verhaal van den grooten vloed (lolowi).

Eens hoorde iemand, zoo vertelt men, dat er een groote watervloed zou komen. Daarom bouwde hij een groot vaartuig, dat ook van boven gesloten kon worden (bangka kinoensi). In dit vaartuig trok deze man zich terug met zijn vrouw en zeven kinderen: drie jongens en vier meisjes. Ook nam hij nog eenige dieren en planten erin mee, waaronder de rijst. Toen kwam de groote vloed, die alle menschen doodde. Deze vloed noemt men: bomba osio, «de negen golven». Want negen malen werd het vaartuig door het water opgeheven tot aan den hemel (langi) en negen malen daalde het neer tot op de aarde. Toen de vloed voorbij was, verlieten de menschen het vaartuig en bewoonde de aarde.

De vraag doet zich hier echter voor, hoe de wereld weer bevolkt werd, want er waren wel menschen, maar ze hadden één vader en één moeder. Het volgende verhaal wil echter de

<sup>1</sup> Wie met dit „sommigen” in het verhaal bedoeld worden, is niet duidelijk.

verklaring geven. Eens lagen een broer en een zuster met de gezichten naar elkaar gekeerd te slapen. Plotseling stak een mug den broer zoo gevoelig in zijn bil, dat hij haastig een klap op het beleedigde deel gaf. Door deze beweging gebeurde er ongewild iets, waardoor de zuster zwanger werd en een kind kreeg.

Op de vraag, of de twee dan niet schuldig zijn aan bloed-schande, antwoordt men kortweg: «neen», zonder verder een verklaring te kunnen geven. De mug draagt waarschijnlijk de verantwoordelijkheid voor het gebeurde, waardoor de menschen vrij uitgaan.

§ 74. *Paradijstoestand.* Het was in den tijd, dat er nog verkeer was tusschen den hemel (*langi*) en de aarde, dat de menschen een prachtig leven hadden. Ze hadden het goed en gemakkelijk, want de draagmanden liepen zelf en behoefden niet gedragen te worden. Men behoefde de sago niet te kloppen en uit te treden, want wanneer men een gat maakte in den levenden *sagostam*, dan had men de draagmand (*basoe*) er maar onder te plaatsen om de zuivere sago erin op te vangen.

Het beste van alles was, dat het akkerwerk beperkt bleef tot het oogsten alleen. Want wanneer men de rijpe aar geplukt had, sproot dadelijk een nieuwe vrucht uit den ouden halm. Zoo behoefde men alleen te snijden en had altijd overvloed.

Hieraan kwam echter een eind. Want eens kwam een vrouw op de onzalige gedachte haar plank, waarop ze de boomschors placht te kloppen, mee naar den tuin te nemen. In iederen tuin is een plaats, waar men de rijstgodin aanroept en waar men zich van de bescherming der rijst op magische wijze tracht te verzekeren. Deze plek heet de *pe'awoea* (zie Hoofdst. V § 99—100). Hier nu legde de vrouw haar plank neer, ging ervoor zitten en begon te kloppen. Nauwelijks weerklonken de eerste slagen op de plank, of alle rijstaren vlogen als opgejaagde musschen op. Weg gingen ze, «terug naar *Oeë Lahoe-moa*». Een enkele aar bleef echter aan het uiterste einde van een lange bamboestengel (de *toelambatoe*) hangen. De menschen konden daar niet bij en vroegen daarom aan de veldmuis om de aar te gaan halen. Dat deed ze en daarom komen de muizen ook steeds een gedeelte van den oogst voor zich opvragen. Van toen afaan moesten de menschen hard werken om te kunnen oogsten.

§ 75. *Booze geesten.* Behalve menschen wonen ook nog gees-

telijke machten op de aarde, die zich in een stoffelijke gedaante en door ziekte openbaren. De aard dezer geesten zal blijken, wanneer we hen een voor een nagaan.

Men kent drie booze geesten, die de menschen ziek maken. In de eerste plaats de Sangea. Deze hebben de gedaante van een geit, met tot op den grond afhangende haren. Hun oogen zijn groot en rond, zoo groot en zoo rond als de knobbel, dien men in het midden van een gong ziet. Zij kunnen spreken als een mensch. Het liefst houden ze zich op in de sagobosschen, maar ook aan de bronnen der rivieren en in de spelonken der bergen vindt men hen.

Ook de Oembœwita («eigenaar van den grond») of Anœpabawa («de machtige») zien er uit als een geit, maar met korte haren en kleine oogen. Zij zwerven rond, nu eens in de bergen, dan weer in de vlakten. Overal kan men hun pad kruisen.

Als een groot dik mensch ziet de Onitœnsa'o («de booze, slechte geest») eruit. Toch heeft nog nooit iemand hem gezien. Met de zijnen woont hij in het bosch en maakt het voor den mensch gevaarlijk zich in zijn gebied te wagen.

Wanneer nu een mensch een dezer geesten tegenkomt, of ook maar den weg kruist, dien zulk een geest kort geleden gegaan is, dan wordt hij ziek. Hij wordt duizelig en krijgt hoofdpijn. Zoo gauw mogelijk moet hij zorgen weer thuis te komen. Dikwijls gaat het dan weer vanzelf over; neemt echter de ongesteldheid een ernstig verloop, dan is het noodig, dat de priester (sando) zijn opwachting maakt bij de goden en om genezing vraagt (meki'oëë).

Daartoe legt hij buiten een gewoon regenmatje op den grond, hierop een opgevouwen katoenen sarong en hierop weer een bord met witte gestampte rijst, waarin een ei staat. Om dit bord liggen acht pakjes gekookte rijst (winaloë) van normale grootte en acht van kleine afmeting; op elk dezer zestien pakjes legt de sando een stukje van een gekookt ei. Met het gezicht naar het oosten gekeerd en de offergaven voor zich verricht de priester op den grond gehurkt een aanroeping in den volgende trant (vgl. § 63):

Somba, Oeë Ntonœana, O, Heer der dooden<sup>1</sup>, en gij  
ka omioe loewœ anœ pa- allen, die machtig zijt, ik kom  
bawa, iakoemo kosomba- U weer aanroepen, die een slaaf

<sup>1</sup> Zie voor de verwarring tusschen Oeë Lahoemœa en Oeë Ntonœana hetgeen hierover gezegd is in § 65.

somba, ata pinabawai mioe. Nahi ndi akoe mohidia-ko pandekoe, iao montapoeako inso mia mota' oekoe.

Ka koepotopaakomioe beri ntombira; akoe melangkai komioe, loewoenomo koa anoe mompabawai, anoe montotoako. Ba ndiomo hina hala mpa-oe mami, ata mpinabawai mioe, komba hapo koa koe-pelinakoo, ka imonene koa laro mioe ka saba mioe; kasimi hina neea mami, ka kipo'oe'oendeakono ba kimentoewoe i wawaontolino; kasimi hina tisoa mami ka kimpo'oendeakono i lesono oemarino.

Ka imesangkaomo temo-loesa, temonene pe'owo-sei mioe.

ben in Uwe handen. Het is niet, dat ik mijn eigen kundigheid naar voren breng maar hetgeen van de ouden afkomstig is, zetten wij voort.

Ik spreid hier voor U uit een stukje sawoe ngkere (een weefsel); ik maak U groot, gij allen die macht hebt, die alle dingen beneden U stelt. Wanneer wij gezondigd hebben met woorden, wij, die gij als slaven in Uw hand hebt, is er niets, waarmede ik het weer goed zou kunnen maken, opdat U hart weer gunstig gestemd en Uw komst met vrede zij, opdat wij geen verborgen overtredingen meer hebben en wij er verblijd over kunnen zijn op aarde te leven; dat er geen geheime zonden van ons meer zijn, en wij het einde toejuichen.

Dat gij met een goed hart en gunstig gestemd Uwe eerbewijzen moogt aannemen.

(Voor de bovengenoemde sawoe ngkere zie Hoofdst. II § 37).

In deze aanroeping is er sprake van een neea en tisoa. Beide woorden beteekenen: een onbekende, verborgene, onbewuste zonde of overtreding. Dikwijls is men bang de goden boos gemaakt te hebben, zonder dat men er zich van bewust is. Zulk een overtreding wreekt zich in een of ander onheil en daarom moet men trachten ook deze zonden weer goed te maken, den ban trachten te verbreken.

In dit verband zou nog een andere booze geest genoemd kunnen worden, n.l. de Pongko monga'e of Tolamboe-noe. Op deze geesten gaan we echter in § 79 nader in.

§ 76. Mangodi of Raani. Een geheel ander slag van bovennatuurlijke wezens zijn de mangodi. Dit zijn menschen als wij en ze vormen een volksstam met mannen, vrouwen en kin-

deren. Twee lichamelijke afwijkingen vertoonen zij. Terwijl hun rechter ledematen normaal van grootte zijn, zijn de linker armen en beenen abnormaal dun en kort. Bovendien hebben ze een kegelvormig hoofd met een punt naar boven uitlopend. Zij wonen in de waringin boomen (apali) en leggen ook rijstvelden aan, evenals de menschen, maar in de lucht, onzichtbaar.

Men heeft vele verhalen van ontmoetingen met een mangodi. Want deze wezens hebben de eigenaardige gewoonte palmwijn van de boomen der menschen te stelen, of ook wel de fuiken te lichten. Nooit echter maken ze iets stuk. Twee der meest typische verhalen deel ik hier mede.

Bij het tegenwoordige Tompira aan de Laa lag vroeger het dorp Mandelangi. Een bewoner van dit dorp maakte veel werk van zijn fuiken, maar hij bemerkte telkens, dat een ander zich over zijn vangst ontfermde. Daarom ging hij in hinderlaag liggen. Heel vroeg in den morgen, toen het nog niet heelemaal licht was, zag hij een mangodi-vrouw aankomen met een kind op den rug. Ze zette het kind op den grond en waadde door het ondiepe water naar de fuiken. Plotseling schoot de man toe en greep het kind. De moeder vluchtte. Met zijn kleine gevangene ging de man naar huis terug.

Het mangodi-volk echter kwam het gevangen kind terug eischen, en trok tegen Mandelangi ten strijde op. De aangevallenen waren op den strijd bedacht. De schrik sloeg hen echter om het hart, toen ze de boomen van het bosch zagen vallen, de groote woudreuzen knakten als stroohalmen. Beangstigd door de macht dezer geheimzinnige strijders, leverden de menschen van Mandelangi hun gevangene dadelijk uit.

Een ander verhaal zegt: Iemand merkte, dat er voortdurend van zijn palmwijn aan den boom gestolen werd. Toen het weer eens heldere maan was, ging hij bij zijn boom op de loer liggen. Daar kwamen twee mangodi-mannen; de eene klom in den boom en de andere bleef op den grond de wacht houden. Op eens springt de eigenaar van den boom naar voren. De mangodi, die beneden stond, neemt verschrikt de vlucht. De andere was nu in de macht van den verbolgen bestolene. «Heb medelijden met me», zei de mangodi, «en dood me niet, dan zal ik u een toovermiddel voor uw rijsttuin geven.» Verheugd stemt de mensch er in toe. Hij kreeg nu zeven tot een bundel bij elkaar gebonden stokjes van den mangodi. «Dit beteekent,»

zei de mangodi, «dat gij elk jaar zeven stapels rijst zult oogsten elk van twee honderd bossen.» Toen verdween de mangodi tusschen de boomen, maar vanuit de verte riep hij: «Geen zeven stapels zult ge oogsten, maar slechts één.» De man zette den mangodi achterna, maar kon hem niet terugvinden.

§ 77. *De ziel.* Wanneer we trachten na te gaan, welke voorstelling een Moriër van Tinompo van «de ziel», «het levensprincipe» van den mensch heeft, dan stuiten we op een stelsel van termen, dat een scherpe belijning mist. Dit behoeft ons zeker niet te verwonderen. Onze psychologie zoekt nog steeds naar een zielsbegrip, dat bevredigt en zich niet verliest in speculaties, terwijl de populaire voorstelling ook bij ons vaag is. Wij kunnen dus niet verwachten, dat de Moriër scherp onderscheidt en duidelijk aanduidt, wat ook ons nog nevelachtig is. Door achtereenvolgens aan eenige intelligente lieden concrete vragen te stellen, heb ik getracht na te gaan, welken inhoud de verschillende termen voor «ziel» en «geest» voor den Moriër hebben. Hier ontmoet men echter een eigenaardige moeilijkheid, deze n.l. dat de ondervraagde op enkele punten niet zeker van zijn of haar zaak is. Vraagt men b.v. wat het is, dat van de woerake naar Oeë Lahoemoa gaat (zie § 65 e. v.), dan antwoordt men: «Haar onitoe». «Dus niet haar soemanga?» Hier aarzelt men: «Ja, of de soemanga, dat is hetzelfde.» Niet op alle punten echter weifelt men.

Wanneer iemand ziek is en men vreest het ergste, dan heeft men een middel om te constateeren of de levenskracht, de «ziel», er nog in is, of reeds is weggegaan. Men omklemt de pols van de patiënt zoodanig met zijn hand, dat de duim dwars over de binnenzijde van de pols ligt (een zeer onvoldoende wijze van de «pols voelen»). Voelt de onderzoeker den polsslag, dan zegt men dat de zieke genezen zal; voelt hij niets, dan zal de patiënt sterven, want *molaiomo soemangano*, d.i. zijn soemanga is weggegaan. Wanneer nu een woerake gaat *mekoekoemboe* voor een zieke (zie § 66), dan tracht zij deze soemanga weer terug te krijgen. Maar hier kost het alweer weinig moeite om den zegsman of de zegsvrouw te doen aarzelen, door b.v. te vragen: «Is 't dus de onitoe van den zieke, die de woerake in de sa'oe heeft?» Het antwoord is dan: «Ja.» Dit is dus weer een inconsequentie. — Wanneer iemand droomt, is het zijn onitoe, die ronddoelt en allerlei

beleeft. Men ziet dus, dat hier van eenige vastheid in het gebruik dezer twee termen geen sprake is. Wat er van den soemanga wordt na den dood, kan men uit den aard der zaak niet zeggen, want daarvoor zou men soemanga en onitoe consequent uit elkaar moeten houden, wat men niet doet.

Wanneer men vraagt wat het lichaam van iemand verlaat, die sterft, dan zegt men: *penaano*: «zijn adem». Van iemand, die sterft zegt men: «*pingko penaano*»: «zijn adem is op.» Hetgeen echter na den dood voortleeft, is de *onitoe* van den mensch. Hier is echter geen scherpe belijning, want naast *onitoe* heeft men het woord *tonoeana*. Toch geloof ik te kunnen zeggen, dat hier wel een onderscheiding bestaat, zonder dat men zich die nog min of meer duidelijk realiseert. De doodenzielen, die nog op aarde rondzwerven, zijn geen *tonoeana*, maar *onitoe*. De *tonoeana* leven in het zielenland. De doodenpoppen van hen, die op het doodenfeest naar het zielenland gebracht worden (zie Hoofdst. VI § 126—129), of met wie men tijdelijk in nauwer contact treedt (zie Hoofdst. VI § 132—135), heeten *tonoeana*. De ziel echter, zooals die buiten het lichaam van den mensch voortleeft, in 't bijzonder zoolang hij nog op aarde is, heet *onitoe*. Ook de «geesten», «daemonen», die nooit mensch geweest zijn, heeten *onitoe*. De *lahoemoa* echter zijn geen *onitoe*, noch zijn ze *tonoeana*; zij nemen een eigen plaats in.

De ziel van den mensch blijft na den dood niet «eeuwig» leven. De ziel sterft negen maal; tenslotte gaat ze over in wolken (*seroe*) en dan weet men er niet meer van te vertellen.

Van dieren zegt men, dat ze *penaa* hebben, maar geen soemanga en nog minder een *onitoe*. Planten hebben noch *penaa*, noch soemanga. Een uitzondering zou men kunnen noemen de rijst. Men spreekt van de soemanga *mpae*, «de soemanga van de rijst», die men vereenzelvigd met *Oeë Alemba*, de godin der rijst (zie hierover verder Hoofdst. V § 99—100).

Samenvattende zouden we kunnen zeggen:

de levende mensch bezit als levensbeginsel soemanga of *onitoe*; hetgeen na den dood voortleeft, is de *onitoe* of *tonoeana*; wanneer iemand sterft, verlaat hem de *penaa* («adem»). Dieren hebben wel *penaa*, maar geen soemanga, *onitoe* of *tonoeana*; de planten leven krachtens een beginsel, dat men niet met een woord weet aan te duiden.



§ 78. *Verband tusschen dier en mensch.* In de vorige paragraaf bespraken we de terminologie in verband met de voorstelling der ziel. De bestudeering dezer termen is echter niet voldoende om datgene te ontdekken, wat de Inlander in zijn leven aan levenskrachten ervaart. Want ook hier gaat het alweer niet om een begrip, maar om een levensinhoud, een collectieve ervaring. Deze nu wijst er op, dat er een nauwe verwantschap, een nauwe samenhang bestaat tusschen al wat leeft, wat den mensch zoowel ten goede als ten kwade kan strekken. Om dezen eigenaardigen samenhang en onderlinge afhankelijkheid nader te doen zien, laat ik hieronder enkele mededeelingen volgen omtrent de verhouding van mensch tot dier, omtrent de weerwolven en het koppensnellen.

Eens liep een vrouw door het veld, waar de hitte der zon haar dorstig maakte. Toen ze aan een poel kwam, waar wilde varkens gewoon waren te baden, dronk ze van het water en werd zwanger. Ze baarde een wild varkentje (bonti), dat ze opkweekte tot het groot was. Eens echter joeg een kwaadaardige hond het op, en zette het na door bosch en veld, totdat tenslotte het wilde varken in zee liep en er verdronk.

Een ander verhaal vermeldt, dat een vrouw een wild varken ter wereld bracht, dat, toen 't groot was, een van de drie dochters van Datoe wilde trouwen. De oudste en de middelste wilde niet, tenslotte verklaarde de jongste zich bereid, waardoor ze zich het ongenoegen van haar familie op den hals haalde. Toen ze getrouwd was, bleek haar, dat het wilde varken 's avonds zijn varkenshuid afdeed en dan een schoone jonge man was. Na eenigen tijd verzoenden de wederzijdsche families zich met elkaar. Op een avond waren Datoe en de zijnen bij elkaar. Het wilde varken had zijn huid uitgedaan. Zijn schoonvader vroeg hem die huid eens nader te mogen bezien. Hij stond dit toe, maar verzocht er voorzichtig mee te zijn. Datoe echter wierp de huid kwaadaardiglijk in het vuur. «Nu moet ik sterven,» zei het wilde varken; hij legde zich neer en was na eenige dagen dood.

Het verhaal, dat een vrouw een schelpdier (bokoë, een soort slak) ter wereld brengt, kent men ook. Te Tinompo weet men echter niet te vertellen van een vrouw, die een krokodil baart. De To Watoe kennen dit verhaal wel.

Verder herinner ik hier nog aan het verhaal van de verbor-

gene (Hoofdst. I § 4), die door een witten hond zwanger gemaakt wordt, en als een naast genoemde gevallen staand verschijnsel, aan den mokole van Ligisa (Hoofdst. I § 7), die uit een bamboe te voorschijn komt, waaruit het verband tusschen mensch en plant blijkt.

§ 79. *Weerwolf*. Een weerwolf noemt men *mia merasoe*. Zoo iemand bezit het vermogen het hoofd van den romp te scheiden; de romp blijft liggen, het hoofd echter vliegt weg met behulp van de groote ooren, terwijl de ingewanden meegaan. Zulk een weerwolf kan zich in allerlei gedaanten veranderen, zoowel in die van levende dieren, als van planten en voorwerpen.

Wanneer iemand buiten loopt en hij komt een weerwolf tegen, dan wordt hij bewusteloos. Hij weet niet, wat met hem gebeurt en als hij weer wakker wordt, weet hij niet eens, dat hij buiten kennis is geweest. Alleen is hij duizelig en voelt zich niet goed. In den tijd echter, dat de persoon bewusteloos geweest is, heeft de weerwolf hem geopend (*mesampa*: opensnijden) en zijn lever (*ate*) weggenomen. De uitwendige wond maakt hij weer dicht; hoe hij dat doet, weet men niet. Toch is dikwijls op het lichaam van den ongelukkige een streep te zien. Zulk een persoon moet onherroepelijk sterven, geen middel kan hem redden.

Men is weerwolf door overerving, door besmetting kan men 't niet worden. Van twee echtgenooten kan de een, wel, de ander niet een weerwolf zijn, zonder dat men voor besmetting behoeft te vreezen. Wanneer men geen weerwolf van geboorte is, kan men het alleen worden door een stukje menschenlever te eten. Ieder, die weerwolf is, weet 't van zich zelf zeer wel. Is men het eenmaal, dan bestaat er geen middel om ervan af te komen: men is 't en blijft 't.

Veelal is een weerwolf in 't dagelijksch leven te herkennen aan zijn lange tong. Ook wanneer iemand zich telkens op de borst krabt, is dit een aanwijzing, dat hij een weerwolf is. Of ook, wanneer hij sterke neiging vertoont zich in de buurt van lijkenhuisjes (*tomba*) op te houden.

Wordt nu iemand van weerwolverij verdacht, dan moet de harsproef uitmaken, of de beschuldiging juist is of niet. De beschuldigde moet de rechterhand geopend voor zich uitsteken en dan droppelt men gesmolten hars in de palm van de hand. Brandt de hars in de huid van deze persoon in, dan is zijn

schuld duidelijk; blijft de huid ongedeerd, dan is de persoon onschuldig. Bij gebleken schuld wordt hij met het zwaard gedood, en wel onthoofd. Men zorgt er voor, dat het lichaam begraven wordt en wel zoodanig, dat het hoofd een aparte plaats krijgt een eind van den romp af, in het verlengde van het voeteneind. Wanneer men n.l. het hoofd met den romp samen in één gat stopte, of wel elk afzonderlijk maar het hoofd op een plaats, die in het verlengde van het hoofdeind van den romp lag, dan zouden hoofd en lichaam zich weer hereenigen, en de weerwolf als een booze geest voortleven, n.l. als Pongko monga'e of Tolamboenoe.

Deze geesten zijn zeer verraderlijk. Eens kwam zulk een Tolamboenoe bij een huis en zong bij de trap, zijn gezang begeleidend met een santoe, een éénsnarig muziekinstrument. Een vrouw, die in huis was, gaf hem toen sirih-pinang en niet lang daarna stierf ze. Toen zulk een Tolamboenoe weer eens bij iemand kwam zingen, wist de bewoner van het huis hem te vangen met een werpnet. Men zag dat zijn kleeren wit waren en schitterden; toen het echter dag geworden was, bleek de Tolamboenoe bekleed te zijn met boombladeren.

§ 80. *Koppensnellen*. In het vorige hoofdstuk hebben we reeds gezien, dat de oorlogvoering van drie zijden gezien kan worden, waardoor telkens weer andere trekken op den voorgrond treden. Hier willen wij den magisch-religieuzen kant laten zien, waardoor het nauwe verband tusschen den oorlog en het collectieve leven van den stam moge blijken.

De leiding van de geheele oorlogvoering berust bij den oorlogspriester. Men heeft altijd eenige mannen, die bij een sneltocht door dapperheid, doorzettingsvermogen, inzicht en persoonlijk overwicht over de anderen een leidende rol spelen. Heeft zulk een persoon reeds een of meer koppen eigenhandig gesneld, dan heet hij tadoelako: voorganger, voorvechter. Een van hen, een oudere van dagen, is de eigenlijke leider en priester, de tadoelako mota'oe of pongkiari. Deze strijdt niet meer zelf mee met het zwaard in de hand, maar hij is 't, die zegt wat gedaan moet worden, die de magische strijdmiddelen hanteert en de ceremoniën leidt.

Iedere tadoelako draagt een schelpensnoer bij zich, de hoengka. De snoeren zien er niet overal gelijk uit. De Morische bestaan echter uit een stokje van  $\pm 2\frac{1}{2}$  dM. lengte, waaraan

door middel van touwtjes zeeschelpen gebonden zijn. Men gebruikt hiervoor twee soorten schelpen: één met een ruw oppervlak en aan den rand doornvormige uitsteeksels en één met een glad oppervlak, zonder uitsteeksels en regelmatig van vorm. Van de eerste soort hangt een willekeurig aantal aan het stokje te bengelen; van de tweede soort echter één; deze noemt men: boelaloe. Verder heeft men nog aan zulk een hoengka een klein bamboe-kokertje, waarin men een beetje kippenbloed pleegt te doen, en een bundeltje dunne, korte stokjes, die aanduiden hoeveel koppen men met deze hoengka bemachtigd heeft.

De tadoelako moet de schelpen voor zijn hoengka zelf halen. Alleen hij mag de hoengka dragen, want wanneer iemand het deed, die nog geen kop gesneld had, zou hij zeker ziekelijk worden en kwijnen (boento). Wanneer de pongkiari (de oorlogspriester) zijn hoengka in de richting van het vijandelijke dorp houdt en er mee rammelt, zullen de menschen ginds in de war raken, niet meer weten wat ze doen, en aldus een zekere prooi worden der belagers.

Voordat men op een sneltocht uittrekt, gaat de pongkiari eerst memanoë. Hij slacht een kip en beziet de ingewanden: zijn die roodachtig, goed met bloed gevuld, dan zal men een voorspoedigen tocht hebben; zijn de ingewanden echter bleek, dan wijst dit op een vruchteloos ondernemen. Is het teeken gunstig geweest, dan neemt de pongkiari twee veeren van de kip, doet die in een kleine bamboe-geleding en neemt deze mee op den tocht. Want wanneer men in stilte bij het vijandelijke dorp gekomen is gaat een dapper man tot vlak bij de versterking en begraaft de twee veeren met hun bamboe kokertje op een veel gebruikt pad in den grond. Wie op deze plek met zijn voet treedt, valt onherroepelijk aan de belagers ten prooi, doordat hij alle weerstandsvermogen verliest.

Komt iemand argeloos het pad langs geloopt, dan overvalt men hem of haar en neemt het hoofd in zijn geheel van den romp af. Geldt het hier een tijdelijken oorlog, dan vlucht men zonder meer met den behaalden kop. Heeft men echter een kop gehaald voor een gestorven stamhoofd, bonto of mokole, dan dekt men het lijk (d.i. de romp) haastig toe met een donker blauwen doek als teeken, dat men voor rouwdoeleinden den kop gehaald heeft. De verwanten van zulk een verslagene dekken

het lijk toe met regenmatjes en maken er een stevige omheining om, ten einde de wilde dieren van het stoffelijk overschot af te houden. Men mag verder aan dezen doode niets doen. Is hij slachtoffer geworden in een tijdelijken oorlog, dan kan men het doodenfeest (de tewoesoe, zie Hoofdst. VI § 126—129) eerst vieren nadat de vrede gesloten is. Vóór dien tijd is dit verboden.

§ 81. Komen de strijders van een voorspoedigen tocht terug en heeft men dus een of meer koppen bij zich, dan mogen ze niet regelrecht het dorp ingaan. Zij houden een eind buiten het dorp stil, waar de vrouwen en thuisgebleven mannen hen tegemoet komen met spijs en drank. Groot is de opgewonden vreugde. Eenige oude vrouwen drukken de meegebrachte koppen aan de borst en gillen den krijgskreet uit. Jonge vrouwen mogen dit niet doen, want ze zouden er boento van worden, ziekelijk en zwak. Na gezamenlijk gegeten te hebben, gaan allen het dorp in.

De strijders mogen echter nog niet dadelijk in hun huizen opklimmen, ze moeten mengapoe, d.w.z. dezen eersten nacht moeten ze onder een der rijstschuren (si'e) slapen. Daar wordt ook de kop opgehangen. Eerst den volgenden dag mogen de teruggekeerden hun huizen betreden.

Zoodra de kop onder de rijstschuur opgehangen is, geeft de pongkiari hem te eten. Dit voedsel bestaat uit gekookte maïs (osole) en de rauwe vruchten van de arenga saccharifera (woea konta). De gedachte van voeden zal hier wel niet de oorspronkelijke beteekenis weergeven. Er is een uitgesproken, mij onverklaarbaar verband tusschen de arenga saccharifera (konoae) en het koppensnellen. Als een uiting van dit verband moet, naar het mij voorkomt, ook deze «spijziging» met woea konta beschouwd worden. De menschen hebben echter een verklaring van dit gebruik gezocht. Men zegt, dat men deze vruchten aan den kop te eten geeft, «ka imokokato aroado mia atoeoe aiwa monga'e mbo'oe,» d.i.: opdat de verwanten zullen popelen om ook te komen oorlogen. Men voelt er dus een uitdaging in, een beleediging van de tegenpartij.

Dan scalpeert de pongkiari dat hoofd en verdeelt de haren met de huid onder de strijders. Men bevestigt deze menschenharen aan het handvat van zijn zwaard; zulk een haarbos heet salisi. Daarop breekt hij het schedeldak open en verwijdert de hersenen (oento) uit den kop. Deze hersenen doet men in een bamboe-geleding, en begraaft die aan den oorsprong van een

beek, omdat daar de grond steeds vochtig en koud is. Men doet dit, zooals men dat uitdrukt: «ka imorini aroado pe'etoeno,» d.w.z. opdat het hart van zijn verwanten koud zij, opdat zij niet nijdig zijn (in tegenstelling met hetgeen boven van de woea konta gezegd werd).

Na deze bewerking hangt men den kop weer onder de rijtschuur.

§ 82. Men gaat nu rijst en dranken gereed maken voor de volgende plechtigheid, het morea. Toen ik navroeg welke beoelening men had met dit morea (d. i. «bebloeden»), zei men, dat dit complex van handelingen te beschouwen was als het kleine doodenfeest voor den verslagene (zie voor de tewoesoe Hoofdst. VI § 126—129). Want hield men dit feest niet, dan zou de gesneuvelde zich wreken door in den vorm van tallooze muizen de rijsttuinen te komen vernielen. Elk der afzonderlijke handelingen heeft echter ook zijn eigen beteekenis.

In de eerste plaats zorgt iedere tadoelako (voorvechter) dat hij een varken levert. De andere mannen en opgeschoten jongens geven kippen. Alleen de oudste oorlogspriester, de tadoelako mota'oe of pongkiari, brengt een hond mee. Is alles bijeen, dan staat de pongkiari op en rammelt met zijn hoengka boven de hoofden der mannen en jongens om hen dapper te maken en strijdlustig. Dan steekt hij een varken dood en bestrijkt met het bloed de knieën der mannen om hen sterk te maken. Alle varkens en kippen worden verder geslacht en toebeleid voor den feestmaaltijd.

Ten slotte zet men den hond op zijn pooten voor den pongkiari; de richting van zijn lichaam is onverschillig. Een man houdt het achterlijf vast en een man den kop. Nu hakt den pongkiari met een zwaard den kop van den hond met één slag van den romp af. Het doode lichaam valt opzij. Valt het op zijn linkerkant, dan is dit een gunstig teeken; komt het echter op zijn rechterkant te liggen, dan beteekent dit, dat men zelf ook nog iemand aan den vijand verliezen zal. De pongkiari doopt zijn vinger in het bloed van den hond en stipt zijn voorhoofd daarmee aan. Alleen hij kan deze sterke magie verdragen; niemand anders kan met dit hondenbloed in aanraking komen zonder boento te worden en weg te kwijnen.

Wanneer deze handelingen afgelopen zijn, wijdt men zijn aandacht aan den kop. De pongkiari neemt dien van onder de rijtschuur weg en bevestigt hem aan een jong blad der

arenga saccharifera; zulk een blad noemt men toboeri. Onder een oorverdoovend lawaai van woest krijgsgeschreeuw, ondersteund door het slaan op trommels en het afschieten van geweren, brengt men den kop in den dorpstempel, den lobo. De pongkiari gaat voorop met de toboeri, de groote massa volgt. In de lobo aangekomen, bindt de pongkiari de toboeri aan den grooten middenpaal van den tempel vast, zoodat hij daar aan den top iets gebogen staat en de kop eraan bengelt. Dien avond heeft men een groot feest in den tempel, men eet en drinkt en zingt naar hartelust.

Den volgenden dag geeft de pongkiari den kop weer te eten als onder de rijstschuur: gekookte maïs en de vruchten der arenga saccharifera. Dan maakt hij de toboeri van den middenpaal los, neemt het hoofd van den top der toboeri af, en legt het in een gat, dat zich in de dikke plank midden in den tempel bevindt. Deze plank heet patasi. Dan staat de pongkiari op om de vervloeking over den vijand uit te spreken. Vier malen stampt hij met een rijststamper op de plank en zegt dan:

Kohala-halamoemo, iwali, ba oe'aiwa monga'e, ko'aiwa toemeeo woekoe oeloemoe. Ba oepahoo pae, tewali woea lee; ba oepahoo osole, tewali dale;	Het zal u niets baten, vijand, of ge al komt oorlogvoeren, ge komt eer bewijzen aan de beenderen van uw schedel. Wanneer ge rijst plant, worde ze alang-alang; wanneer ge maïs plant worde die dale-onkruid;
ba oepotoewoeo manoe, tewali torato;	wanneer ge kippen houdt, worden ze wilde boschhoenders;
ba oepotoewoeo boë, tewali bonti;	wanneer ge varkens fokt, worden ze wilde zwijnen;
ba oepotoewoeo ambae, tewali benai.	wanneer ge buffels fokt, worden ze gemsbuffels.

Evenwijdig aan de op den vloer liggende plank, de patasi, heeft men boven ook een dikke plank in de lobo, de paladoedoe. Beide planken loopen evenwijdig aan de nok van het dak. Wanneer de nu zoeven meegedeelde vervloeking afgelopen is, legt de pongkiari den kop op de paladoedoe en bevestigt hij hieraan ook de toboeri. Van dit oogenblik afaan laat men den kop geheel met rust, men kijkt er nooit meer naar om.

## HOOFDSTUK V.

### Landbouw.

§ 83. *Herkomst der rijst.* Ik geloof niet, dat er één ding voor den Moriër bestaat, dat zijn geheele leven zoo beheerscht als de landbouw. Naar den landbouw regelt zich al het overige werk; de landbouw geeft de tijdsindeeling van het jaar aan, zoodat wanneer men b.v. vraagt: «Hoe oud is dit kind?», men een antwoord krijgt als: «Het is geboren, toen wij plantten.» Toen wij uit Mori zouden vertrekken, vroeg men ons meermalen: «Wanneer verlaat U ons nu?» «Over vier maanden.» «Over vier maanden, dat is dus, wanneer we juist klaar zullen zijn met het groote hout te kappen.» Alle tijdsbepalingen herleidt men tot de werkzaamheden in de tuinen (zie verder § 106—107). Men kan vooral van de vrouwen zeggen, dat ze opgaan in hun tuinarbeid.

Omtrent de herkomst van de rijst heeft men geen belijnde voorstelling. Wanneer men rondweg vraagt, waar men de rijst vandaan heeft volgens de overlevering der ouden, dan antwoordt men, dat men het niet weet. Toen de groote vloed kwam (zie Hoofdst. IV § 73) nam de man in de boot de volgende planten mee: rijst (pae), woea inahoe, woea rawoho, woea eoe, woea mpetiba, langa (alle groente soorten), pisang (poenti) en suikerriet (towoe). Hierbij is dus ook de rijst genoemd. Men kende dit gewas dus reeds voor den grooten vloed.

In verband met het verhaal, dat in Hoofdst. IV § 74 medegedeeld staat, en dat vertelt hoe de rijst «naar den hemel terugvloog», zou men op kunnen maken, dat deze plant van de Lahoemoa afkomstig is. In ieder geval zegt men uitdrukkelijk, dat Oeë Alemba, de rijstgodin, op de maan woont (zie § 100). Ook dit wijst dus weer naar de «langi».

§ 84. *De gunstige tuingronden.* Niet alleen te Tinompo, maar in het geheele Mori-land en de merenstreek van Malili zijn sawahs oorspronkelijk onbekend. Men heeft nooit anders dan op onbevloeide velden de rijst verbouwd.

Bij deze droge velden onderscheidt men drie verschillende



soorten van tuinen, al naar de plaats, waar ze aangelegd worden. Een rijsttuin heet in het algemeen: lere. Legt men zulk een tuin aan in de grasvlakte te midden der alang-alang, dan noemt men dit: melaro ewo, d. i. «in 't gras gaan», te midden van het gras 't zoeken». Zoekt men zijn tuingrond op een lage plek, dicht bij het water, waar de grond sappig is, dan noemt men dit land wita morini (d. i. «koude grond»). Heeft men echter zijn tuingrond op de helling der bergen uitgezocht, dan noemt men dit melaro ngkeoe, d. i. «tusschen de boomen gaan». De laatstgenoemde tuinen eischen zwaar werk, omdat men dan de groote boomen moet vellen en op moeilijk terrein moet werken; maar zij geven ook de beste oogsten. De eerstgenoemde tuinen vragen geen zwaren arbeid, maar een peuterig werk, want al is het gras gemakkelijk te verbranden en de grond mooi schoon te maken, men moet herhaaldelijk wieden om het hardnekkig opschietende gras baas te blijven. De tuinen op de wita morini, de vochtige gronden, leveren een goed bestaan aan de gezinnen, die gebrek hebben aan flinke werkrachten. Men heeft geen zwaar hout te kappen, maar alleen struiken en heesters, zoodat ook zelfs vrouwen zulk een tuin desnoods alleen zouden kunnen aanleggen.

Wanneer men nu ergens een tuin wil aanleggen, behoort men eerst uit te maken of de uitgekozen plek gunstig, vruchtbaar is. Dit doet men door te onderzoeken, of er op dit stuk grond bepaalde planten of boomen groeien, die een goeden oogst waarborgen. Gaat iemand nu in de grasvlakte zijn tuin aanleggen (melaro ewo), dan moet hij eerst nagaan, of de volgende planten op deze plek groeien: linggone, tongko, kilalampae en roei pae (een kruipplant). Treft hij een of meerdere van deze planten aan, dan kan hij er gaan werken, want dan is de plaats gunstig. Voor de tuinen op de sappige gronden (wita morin) vervullen de volgende boomen dezelfde functie als genoemde grassen en planten voor de tuinen temidden der alang-alang: de kobaho, monto, tembi en pokae. Een tuin op de helling der bergen vereischt de aanwezigheid van een of meer der volgende boomen: pata'a, kole, oloera, eha, tewara, pewoengka.

§ 85. *Teekenen aan den sterrenhemel.* Men kent te Tinompo twee sterrenbeelden, n.l. de mia opitoe, «de zeven menschen», of ook wel de mia hadio »de vele menschen» genoemd, en

de pesiri. Het eerste sterrenbeeld is het Zevengesternte en het tweede de drie sterren uit den gordel van Orion. Wanneer bij zonsondergang de mia opitoe boven den horizon uitkomen, waarschuwen zij de menschen, dat het tijd wordt de tuinen weer te gaan openen. Zij zijn de voorloopers, de waarschuwers, want het sterrenbeeld, dat den planttijd aangeeft is de pesiri.

Wanneer nu de pesiri bij zonsondergang een bepaalde hoogte boven den horizon heeft bereikt, dan moet men met planten beginnen. De vereischte hoogte wordt op de volgende wijze gemeten: men legt op de platte geopende handpalm een vrucht van de pinang, en wijst met uitgestrekte arm naar de pesiri. Blijft de pinangnoot op de handpalm liggen, dan is de tijd nog niet gekomen; maar rolt zij er nog juist af, dan moet men met planten beginnen. Men noemt dit lindowoea pesiri; lendo is vallen door langs iets naar beneden te rollen; lindowoea is dan een samenstelling, die te vertalen is met «de pinang rolt af»; deze uitdrukking duidt dus den stand van de hand of den arm aan, waarbij de pinangnoot van de hand afrolt, wanneer men deze naar de pesiri uitstrekt. Heeft men echter op dit tijdstip den akker voor het planten nog niet gereed, dan kan men nog twee standen der sterrenbeelden afwachten, waarop men alsnog planten kan.

Het eerste tijdstip is, wanneer bij het ondergaan der zon de mia opitoe en de pesiri zoodanig aan den hemel staan, dat de meridiaan juist tusschen hen inligt; de mia opitoe zijn dus hun hoogtepunt evenver voorbij als pesiri er nog voor staat. Dezen stand noemt men mesala; men zegt dan: mesala ira mia hadio ka pesiri. Heeft men ook dit tijdstip laten voorbijgaan, dan moet men het oogenblik afwachten, dat de pesiri bij zonsondergang juist culmineert. Men zet een stok rechtop in den grond en kijkt bij zonsondergang er langs naar boven: treft het verlengde van den stok de middelste der drie sterren, dan mag men nog niet vlug zijn tuin beplanten. Wanneer men echter den volgenden morgen aan het werk trekt, moeten de eerste paar pootgaten met den stok in schuine richting in den grond gestoken worden; men zegt: «kasi todoengkoelio pesiri», d. i. «opdat we niet tegen de pesiri aanstooten.»

Velen echter willen niets van deze twee laatste bepalingen weten. Zij zeggen: vanaf het oogenblik, dat de mia hadio bij zonsondergang geculmineerd zijn, mag men niet meer planten.

De planttijd duurt dus van de *lendowoea pesiri* af totdat de *mia hadio* geculmineerd zijn. De stand der sterren wordt steeds bij zonsondergang opgenomen,

§ 86. Zoowel de oorsprong van de *mia opitoe* als de *pesiri* wordt verklaard door middel van een overlevering. Het eerstgenoemde sterrenbeeld ontstond op de volgende wijze: Eens ging iemand rijst koopen, zeven bossen kocht hij. Op weg naar huis zette een wilde buffel hem achterna. Om beter uit de voeten te kunnen komen, liet hij zijn zeven bossen rijst in den steek, en vluchtte overhaast naar huis. Tegen den avond kwamen zeven menschen bij hem aan en zeiden: «Wij zouden bij u willen wonen.» De man antwoordde: «Gij kunt hier niet blijven, want wij hebben geen eten.» De zeven menschen gingen nu naar een volgend huis, maar werden daar evenzoo ontvangen. Niemand wilde hen opnemen en daarom gingen ze maar weer weg.

Buiten het dorp ontdekten ze een huisje, waarin een oude vrouw woonde. Ze klopten ook bij haar aan en zeiden: «Wanneer ge het goed vindt, zouden we graag bij u wonen.» Ze antwoordde: «Goed, blijft gijlieden hier, maar ik heb slechts weinig te eten.» De zeven antwoordden: «Dit is geen bezwaar, dan zullen we het gezamenlijk opmaken.» Zoolang echter deze menschen bij de oude vrouw woonden, raakte haar rijst niet op; wanneer ze een handvol in den kookpot deed om te koken, dan nam ze weldra den pot boordevol met gare rijst van het vuur. Het kleine tuintje van de oude bracht een overvloedigen oogst op. Dit gebeurde zoo, doordat deze zeven menschen de rijstziel (*soemanga mpae*) waren.

Zij bleven echter niet voortdurend bij het oudje, maar keerden naar den hemel terug (*mpkoele iramo i langi*). Waarom ze terug keerden, weet men niet, maar toen ze weer in den hemel waren, werden ze het zevengesternte, de *mia opitoe*, die de menschen de tijden aangeven voor hun akkerwerkzaamheden.

De *pesiri* heeft eene andere herkomst aan te wijzen. Er was namelijk eens iemand, die een bonten haan had, die daarom *manoe bari* (*bari*: bont) genoemd werd. Zijn veeren glinsterden en wanneer hij kraaide, stak hij den kop in de lucht en eindigde met den snavel tegen den grond. Iemand anders hield ook een haan, die *boerilatoe* heette (de beteekenis van dezen naam is «zwart gespikkeld.»).

Deze twee hanen liet men eens samen vechten (*meboela*:

hanengevecht houden). Hoog waren de sommen, die men op dezen kamp gezet had. Toen de hanen op elkaar instoven, werd manoe bari aan een vleugel gewond. Hij vloog op en verdween. Zijn eigenaar was ontroostbaar van verdriet en wilde niet eten zeven dagen en zeven nachten lang.

Toen gebeurde het, dat deze man droomde. In den droom zag hij zijn haan, die tot hem zeide: «Wees niet verbitterd, mijn meester, dat ik het in den strijd afgelegd heb; wanneer ik boerilatoe overwonnen had, dan zou uw huis in vlammen zijn opgegaan. Daarom is het beter, dat ik naar den hemel ga. Ik word daar het teeken voor de menschen, dat ze weten, wanneer ze planten moeten. Kijk dus 's avonds naar mij op. Wanneer ik den stand lindowoea bereikt heb, beplant dan uw tuinen.»

§ 87. *De opeenvolgende werkzaamheden in den tuin.* In deze paragraaf volgt een opsomming der werkzaamheden, die men in een vaste volgorde achtereenvolgens verricht. Dit is dus het schema, waarin alle volgende mededeelingen passen.

Wanneer men dan weet, waar men den tuin aanleggen wil en de plek blijkt gunstig te zijn (zie § 84), dan is het eerste wat men doet: mo'imo. Tusschen de grootere boomen kapt men de heesters en struiken om, snijdt men de varens en het gras weg. Dit is licht werk, dat door mannen en vrouwen gemeenschappelijk verricht wordt.

Hierop volgt het montoeëhi, het omkappen der groote boomen. Dit is uitsluitend mannenwerk en vereischt veel oefening. Wanneer de boomen betrekkelijk dun zijn, kapt men ze op den grond staande om. Een stomp van ongeveer een meter hoogte blijft dan staan. Heeft men echter met een echten woudeus te doen, dan steken de steunwortels als beenen naar drie zijden zoover uit, dat het omhouwen hier groote moeite zou kosten. Daarom hakt men zulk een boom daar om, waar de steunwortels eerst beginnen, dat is soms tot twee à drie meter boven den grond. Om zoo hoog te kunnen komen, vervaardigt men van licht rondhout een stelling. Men kent twee soorten: een, die vast staat en dus voor iederen boom weer opnieuw gebouwd moet worden (perahami), en een die van drie lange stokken gemaakt is met een driezijdig vloertje bovenaan en die men los tegen den boom aan zet (kampa). Wanneer men nu een boom omhakt, kapt men eerst een diepe inkeping aan de

zijde, waarheen men den boom om wil laten vallen. Dan hakt men aan den anderen kant een dergelijke inkeping, iets hooger dan de eerste, zoolang, totdat de boom omvalt (zie fig. 3). Het spreekt vanzelf, dat de kapper zich dan vlug een eindje verwijderd.



Fig. 3.

Het omgehakte hout laat men eenigen tijd zoo liggen, om het door de zon te laten drogen. Meent men, dat het wel vuur zal vatten, dan wordt dit alles in brand gestoken: mosongko.

Wanneer de grond afgekoeld is, plant men vast wat maïs (mo'osole). Met een aangepunten stok steekt men gaten in den grond en laat in elk van deze enkele maïspitten vallen. Deze maïs plant men wijd uit elkaar, want de rijst moet er tusschenin komen te staan. Er zijn ook menschen, die geen maïs planten, of dit op een apart stukje grond doen.

Eenmaal heeft men gebrand, maar dit is niet voldoende. Nog veel hout ligt er onverteerd door het vuur. Men verzamelt het onverbrande hout, hakt de zware stukken tot kleinere blokken, en steekt dit nu nog eens aan. Dit noemt men montawoei.

Na dit opruimen van de losse stukken hout, het schoonmaken van den tuin, zou men kunnen gaan planten. Maar door regens, waardoor men niet heeft kunnen opschieten met dit werk, of door andere omstandigheden gebeurt het dikwijls, dat men den tuin te lang laat liggen en het onkruid reeds op begint te komen. In dit geval moet men dit eerst wieden, alvorens men 'tot planten over kan gaan, dit noemt men mebonde. Zij, die in een zwaar bosch tuinen, behoeven zelden te mebonde, want het onkruid heeft hier nog geen kiemen in den grond. Hoe lichter het geboomte is geweest, hoe meer kans men heeft veel last van onkruid te zullen krijgen.

Eindelijk kan men gaan planten (mompaho). Hierover handelen we beneden uitvoerig.

De mannen behooren hierna een heining om den tuin te maken: mowala. Men besteedt echter de Tinompo heel weinig aandacht aan de omheining, zoodat zelfs de meeste tuinen er geen hebben. De menschen zeggen geen heining noodig te hebben, omdat men toch ook geen buffels heeft, die den aanplant zouden kunnen beschadigen.

De vrouwen, die nergens liever dan in de tuinen wonen, zien nu de rijst onder haar zorgende handen opgroeien. Wanneer er

reeds grassprietten opkomen, die 't van de rijst willen winnen, dan trekken de vrouwen die uit (*moboetasi ewo*). Wanneer de rijst 2 d.M. hoog staat, is overal reeds het onkruid ertusschen opgekomen. Reikt de reist tot ongeveer aan de knie, dan trekken alle vrouwen en meisjes met haar wiedmes (*saira*) den akker in en wieden haar tuin schoon: *monsaira*. Gebukt, veelal met een regenmatje op haar rug als bescherming tegen de felle zon boven haar, gaan ze langzaam door den tuin, met vlugge, vinnige bewegingen het onkruid wegkrabbend.

Is de akker schoon, dan gaat men dikwijls de rijstplanten toppen: met een mes snijdt men de toppen der rijstbladeren af; men zegt, dat de aar dan vlugger en beter uitschiet. Dit werk noemt men *mopodoei* of *mopo'a*.

De volgende werkzaamheid is het oogsten: *soemowi*, dat men doet met het kleine oogstmesje, de *sowi*. Ook hierop komen we later uitvoerig terug. De rijst, die tot bossen samengebonden wordt, droogt men op lange rekken, de *sampea*. In eenige rijen boven elkaar hangen de rijstbossen hier in den wind te drogen. Wanneer men den tijd daartoe gekomen acht, brengt men deze rijst in hooge draagmanden (*basoe*) naar de rijstschuur (*si'e*) over. Dit overbrengen van de rijst noemt men *montembi*, dat in 't algemeen beteekent: iets op den rug dragen met een band om het hoofd en de schouders.

§ 88. *Onderlinge hulp*. Veel van het tuinwerk is moeilijk door enkele personen afzonderlijk te verrichten, omdat het dan te lang zou duren en te veel inspanning zou vergen. Wanneer men dus gaat kappen (*montoeëhi*) of wieden (*monsaira*) of ook de geogste rijst wil gaan schuren (*montembi*), dan is het verstandig om met eenige familieleden af te spreken elkaar bij beurten te helpen; dit noemt men *mepoboi*: elkander roepen, wederzijds verzoeken te komen. Degene, in wiens tuin men werkt, zorgt dan voor een flinken maaltijd. Kan men echter op deze wijze nog niet voldoende hulp krijgen, dan huurt men ook wel menschen. Iemand huren tegen loon, noemt men *montambo*; ergens gaan werken tegen loon heet *mo'uelohi*. Het gewone loon (*tambo*) voor een dag werk bedraagt twee bossen rijst, d.i. gelijk aan twee kati gestampte rijst.

Er is een werkzaamheid, waarbij men niet buiten hulp kan en dat is het planten (*ompaho*). De rijst moet op eenzelfde akker gelijk opgroeien en vrucht zetten. Ging men alleen plan-

ten, dan zou men eerst na dagen klaar komen, waardoor de eerstgeplante rijst de laatstgeplante in groei vooruit zou zijn. Daarom plant men gezamenlijk op een zelfden tuin, zoodat deze in één dag klaar komt. Hierbij helpt men elkaar. Door onderlinge afspraak weet men het zoo te regelen, dat men bij elkaar kan komen planten en op deze wijze elkaars hulp vergelden. Dit noemt men *medoeloedeloedoe*. Degene, in wiens tuin men plant, zorgt weer voor een ruime hoeveelheid in bladeren pakjes gekookte rijst (*winaloe*) en dranken.

§ 89. *Het planten*. De twee werkzaamheden op den akker, waarbij men de meeste ritzen uitvoert, zijn het planten en het oogsten. Om een goed overzicht van den gang van zaken te krijgen, moeten we schematisch de inrichting van zulk een tuin in ons hoofd hebben. In fig. 4 is een tuin in plattegrond weergegeven. Het westelijkste deel van den tuin noemt men zijn

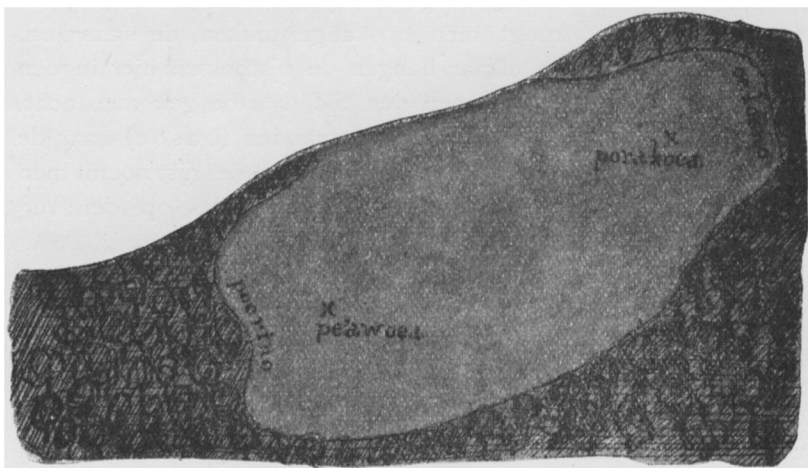


fig. 4.

hoofdeind: *oeloeno*; het oostelijkste deel is zijn achtereind: *poerino*. Men tracht den tuin zoodanig te leggen, dat de *oeloeno* hooger ligt dan de *poerino*. Wanneer men nu gaat planten heeft er in het hoofdeinde, de *oeloeno* een ritus plaats: het *morakoe*. De plek, waar men dit doet, is de *porakoea*.

Wanneer men zal gaan planten moet eerst een vrouw, die van deze zaken op de hoogte is, heel in de vroegte in den tuin *morakoe*. Ze zet een van rotan gevlochten draagmand, *baki* geheeten, op een bepaalde plek in den tuin op den

grond neer. Deze plek is de porakoea. De zaairijst (sinesa of ook wel inii), die men met de voeten uitgetreden heeft, wordt in hooge, van de bladscheede van den sagopalm vervaardigde draagmanden, basoe geheeten, naar den tuin gebracht. Uit de basoe nu stort men de zaairijst in de baki over. Op deze zaairijst in de baki legt de voorgangster een ei; dit ei heet: porakoe of ponsiwoe. Aan elk der vier hoeken van de baki legt zij op den grond een sirih-pinang offer. Met haar gezicht naar het oosten gewend, zoodat ze dus bijna den geheelen akker voor zich heeft, kauwt de voorgangster sirih-pinang. Dan spuwt ze op de zaairijst in de baki vóór zich en roert deze om met een haarkam.

Een man treedt nu op, dien men de wangoempaho noemt, «de gangmaker van het planten», «die het plantwerk opent». Hij heeft een pootstok in de hand; deze stok mag alleen van moka hi-hout gemaakt zijn. De voorgangster, die we reeds in actie hebben gezien, neemt een klein mandje in de hand, een taroe, waarin ze een beetje van de zaairijst uit de baki doet. De wangoempaho nu steekt bij elk der vier hoeken van de reeds eenige malen genoemde baki een gat in den grond. In elk gat, dat hij steekt, stort de voorgangster een beetje zaairijst uit haar taroe. Na deze vier gaten gestoken te hebben, gaat de man voort met pootgaten te steken, zich daarbij regelrecht naar den dichtstbijzijnden kant van den tuin bewegend; d.i. dus naar de oeloeno. De voorgangster volgt hem, terwijl ze in elk gaatje eenige korrels zaairijst laat glijden. Heeft de man, de wangoempaho, den rand van den tuin bereikt, dan stopt hij zijn pootstok in het gras of struikgewas en zegt: «Oemariomopahoato», d.i. «ons planten is afgeloopen».

Nu gaat men tot planten over. De voorgangster echter neemt eerst het ei, dat op de zaairijst gelegen heeft (de porakoe of ponsiwoe), doet dit in het kleine mandje, de taroe, dat ze zoeven gebruikt heeft, wikkelt dit zorgvuldig in een stuk geklopte boomschors en hangt het op in het tuinhuisje. Wanneer men nu plant en de vrouwen de zaairijst in de pootgaten storten, mag alleen de voorgangster van den voorraad uit de baki op de porakoea aan de plantsters uitdeelen. Niemand anders mag deze baki aanraken.

Men heeft nog een middel om de groeikracht van de rijst te vermeerderen. Heel enkele families zijn in het bezit van een



koperen of bronzen bijl. Men zegt, dat zulke voorwerpen wel eens gevonden worden in een riviertje of in den grond (fig. 5), en

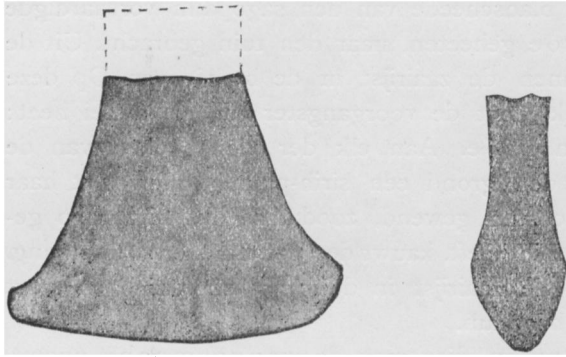


Fig. 5 (ware grootte).

noemt ze *ngisi beiese*, «tand van den bliksem». Schraapt men nu van zulk een bijl een weinigje af en mengt dit onder de zaai-rijst, dan zal het gewas goed opgroeien. Te Tinompo heb ik

nog slechts één exemplaar gezien van zulk een bijl (afgebeeld in fig. 5).

§ 90. Wanneer nu al deze riten afgelopen zijn, gaat men tot het planten over. Alle mannen zijn voorzien van een aan-gepunten stok, de pootstok (*paho*). De vrouwen en meisjes hebben een klein mandje, de *taroe*, in de hand. Terwijl nu de mannen op een rij staande gaten in den grond steken, loopen de vrouwen gebukt achter hen aan en laten in elk gaatje eenige rijstkorrels glijpen. Wanneer haar *taroe* leeg is, gaat de vrouw naar de *porakoea*, waar de voorgangster staat om uit de *baki* haar mandje te vullen. Men begint aan het hoofdeind, de *oeloeno*, te planten en eindigt aan de *poerino*.

De eigenaar van den tuin zorgt in den regel voor den maaltijd. De gestampte rijst wordt in een glad soort blad tot langwerpige pakjes gevouwen; deze pakjes doet men in bamboe geledingen, waarin men ze buiten op rijen geplaatst bij het vuur kookt; zulk een pakje rijst heet *winaloe*, d. i. «'t geen ingewikkeld, ingepakt is». Wanneer het tijd wordt te gaan eten, moet eerst een man gaan *mompotii winaloe*: «een pakje rijst naar beneden brengen.» Uit het tuinhuisje daalt hij op den grond neer en neemt een flesch rijstebier (*pongasi*), een pakje rijst (*winaloe*) en een gekookte kippenlever of een kippenei mee. Hiermee gaat hij naar de *porakoea*. Daar gekomen schenkt hij in een *napje*, bestaande uit een opgevouwen blad, een beetje rijstebier, en zet dit op den grond. Hierbij legt hij de

overige gaven en gaat dan weer zwijgend in huis. Deze gaven zijn voor oemboe wita (den aardgeest) (vgl. Hoofdst. IV § 75) en hebben ten doel te voorkomen, dat kinderen buikpijn zullen krijgen, wanneer ze van de voor deze gelegenheid gekookte rijst eten.

Tijdens het planten geldt slechts één verbodsbepaling, n.l. dat de voorgangster, die voor de porakoea zorgt, dien dag niet mag baden, voordat de zon ondergegaan is. Den dag na het planten moet men rust houden, geen werk doen; mo'iaa-kono sinesa: «ten behoeve der zaairijst rusten,» anders zouden de muizen de rijst komen vernielen en de boschvarkens den tuin omwoelen. Ook mag men, wanneer men pas gepoot heeft, geen toewa (een vergiftige wortel, met welks sap men visschen bedwelmt) noch kotoeo (sirih) planten.

Ten slotte volgt hier nog een eigenaardigheid wat het planten betreft. De allergunstigste dag om te planten is, wanneer de maan juist het eerste kwartier bereikt heeft; men noemt dit rodo woela. Maar 'tspreekt, dat op dezen eenen allergunstigsten dag niet alle tuinen beplant kunnen worden; het zijn er maar enkele lieden, wien dit voorrecht ten deel kan vallen.

Wanneer iemand echter den zegen van de rodo woela voor zijn tuin toch begeert, dan kan hij montisa. Te beginnen nu met de rodo woela plant hij elken dag een klein beetje op zijn tuin, totdat zijn beurt gekomen is, en men gezamenlijk den heelen akker beplant. Door dit montisa houdt hij dus als 't ware den zegen vast tot op het oogenblik, dat die over zijn geheelen aanplant uitgestort kan worden.

§ 91. *Rijstsoorten.* Ik voor mij ben reeds ruimschoots voldaan over mijzelf, wanneer ik drie of vier soorten rijst uit elkaar weet te houden. Hieruit volgt, dat ik tot heden geen poging gedaan heb om dieper te dringen in de gronden, waarop de verdeling in drie en veertig soorten, die men te Tinompo onderscheidt, berust. Drie en veertig namen van rijstsoorten heeft men mij te Tinompo opgegeven. Ik ben niet in staat te beoordeelen, in hoeverre deze onderscheidingen terecht gemaakt worden. Hier som ik alleen de namen op, met zooveel mogelijk de letterlijke vertaling er achter.

pae nggoeni woeloe: de rijst met de gele haren;

pae mpoete: de witte rijst;

doë-doë: de slingeraar, de bengelende;

- soebari'o: beteekenis onbekend;  
toetoewoekoe: de fijnkorrelige;  
pae menapo: de van jeukverwekkende haartjes voorziene rijst;  
tangge woele: de maansteel;  
pae ngkamboeka: deze rijst is genoemd naar de zwarte, stugge, paardenhaar-achtige vezels, die men op den stam van de arenga saccharifera aantreft;  
pongasi dopi: pongasi is de rijstsoort, waarvan men het gelijknamige rijstebier brouwt; dit is dus: plank-pongasi, of, wanneer hier met «dopi» op het groote doodenfeest (woke, zie Hoofdst. VI § 132—137) bedoeld wordt: pongasi voor het doodenfeest;  
pongasi dompipi: dompipi is een van tie-gras gevlochten zakje, waarin men gestampte rijst pleegt te vervoeren; dit woord duidt echter ook meermalen een bijdrage of schatting in rijst aan, die onderdanen aan den mokole moeten opbrengen; nog verder gaande duidt het een afhankelijkheidsbetrekking van een stam tot den mokole uit; op deze wijze zegt men, dat de To Oeloe Oewoi de dompipi zijn van den mokole; men zou dus den naam van deze rijstsoort kunnen vertalen of omschrijven met: de pongasi, die als schatting wordt opgebracht;  
pongasi linoea: de uitgespuwde, uitgebraakte pongasi;  
paegola-gola: de suikerachtige, zoetige rijst;  
pae ntomowomba: de rijst der Tomowomba (i.d. onderafd. Posso);  
pae manoe laki: de hanen-rijst;  
pae anggoro: de wijn-rijst;  
lendoma: beteekenis onbekend;  
talohai: beteekenis onbekend;  
pae ntakoe: beteekenis onbekend;  
pae boë: tamme-varkensrijst;  
oendo: beteekenis onbekend;  
pae poeloe loemara: de oude-rotan-kleefrijst (om de lange aren zoo geheeten);  
pae poeloe mboelaa: de gouden kleefrijst;  
pae poeloe manoe laki: de hanen kleefrijst;  
pae poeloe melene: de olie (vet)rijke kleefrijst;  
ponggiri: beteekenis onbekend;  
banoewoe: beteekenis onbekend;

tokoeansi: beteekenis onbekend;  
 laoe-laoero: de rotanachtige (om de lange aren zoo geheeten);  
 rodi: beteekenis onbekend;  
 tangginiwie: de avondrijst;  
 pae ntaoe lore mewoeloe: de rijst van de binnenlanders  
 (dikwijls de Posso-Toradja's bedoeld), die harig is;  
 pae ntaoe lore londa woeloe: de rijst van de binnenlanders,  
 die kaal is;  
 pae mo'ito: de zwarte rijst;  
 pae rompa: genoemd naar de rietsoort rompa;  
 dinggi wata: beteekenis onbekend;  
 pae masapi: de palingrijst;  
 kolohoeko: beteekenis onbekend;  
 peloentoe: beteekenis onbekend;  
 toloe woela: de driemaanden rijst, d.i. welke drie maanden,  
 nadat ze geplant is, al geogst kan worden;  
 pae samboeni: de verborgen rijst.

§ 92. *Regen maken.* Wanneer de rijst pas in den grond is, kijkt men met verlangen uit naar regen. Blijft die hardnekkig uit, dan zou men wel heel graag een of andere kracht in werking willen stellen om het begeerde hemelwater te doen neerdalen. Men weet wel eenige middelen, maar het gebruik ervan is toch gevaarlijk; men is huiverig te ontketenen, wat men overigens niet in zijn hand heeft.

Wat men speciaal met mo'ala oesa, «regen halen», aanduidt is het volgende. Men neemt een grooten groenen sprinkhaan en tikt dien met een kapmes (ijzer) tegen de kaken. Wanneer men dan ook nog het dier uitlacht, kan men er zeker van zijn, dat er spoedig regen zal komen.

Behalve dit mo'ala oesa kan men nog de volgende middelen toepassen. Men kan een oude bronzen bijl nemen, een z.g. ngisi berese (zie § 89), en die op een steen slijpen, of met een kapmes bekloppen, of ermee op een steen slaan. Of ook wel: men dompelt een aarden kookpot in de rivier geheel onder. Anderen nemen een schelpdier, oeho, mee naar den tuin; daar aangekomen zet men het dier op een der boomstronken, waarmede de akker als bezaaid is, en roept de oeho op de wijze, waarop men gewoon is buffels te roepen (meboere). Alle aanwezigen lachen om de dwaze vertooning en dit zal zeker regen veroorzaken.

Niet iedereen durft de verantwoordelijkheid aan om op deze wijze regen te forceeren. Niemand echter zal het wagen regen te maken door katten, geiten of kikkers te bespotten en uit te lachen. Dit toch zou een grooten vloed tengevolge hebben, waardoor het geheele dorp zou vergaan (zie Hoofdst. I § 22).

§ 93. *Bescherming van den aanplant.* In § 87 hebben we reeds gezien, dat men weinig of geen zorg besteedt aan de omheining van den tuin. Dit wil echter niet zeggen, dat men in 't geheel geen maatregelen neemt om den aanplant te beschermen. De twee voornaamste vijanden zijn de wilde varkens en de muizen.

Om de wilde varkens uit den tuin te houden, maakt men een heel licht vlechtwerk van dunne bamboe-latjes. Of ook buigt men deze veerkrachtige latten tot boogjes en zet ze in den grond op dezelfde wijze als in Nederland wel ijzeren boogjes om bloemperken geplaatst worden. Een andere methode om de varkens uit de tuinen te houden, is op kleine afstanden van elkaar korte stokken te zetten en aan elk daarvan een breed boomblad of een stuk van de hier gebruikelijke dakbedekking (Mal. atap) aan een eindje rotan te laten hangen. Al deze weringen noemt men *tewo*. Wil men nu de werking van zijn *tewo* versterken, zijn doelmatigheid verzekeren, dan legt men er een sirih-pinang offer bij en spreekt de boschvarkens (*bonti*) in dezen trant aan: «Ik geef u hier sirih-pinang en kalk, opdat ge voortaan hier voorbij zult gaan en niet meer in mijn tuin zult komen, maar boomwortels en knollen zult zoeken in het bosch».

Wanneer muizen den oogst in gevaar brengen, zondert men een klein gedeelte van den tuin voor de overledenen af. Ergens in een hoek van den akker legt men eenige stokken op den grond, die de grens vormen tusschen het kleine deel, dat den dooden is afgestaan en het groote deel, dat de levenden behouden. Een oude van dagen legt nu voor de overledenen een sirih-pinang offer op den grond en geeft hun kennis van hetgeen men gedaan heeft en de bedoeling ervan.

§ 94. *De stadia van den rijstgroei.* Men leeft geheel met zijn rijst mee; van dag tot dag ziet men haar grooter worden en zich ontwikkelen. De namen, waarmede men de verschillende stadia dezer ontwikkeling aanduidt, zijn zeer sprekend, wat blijkt, wanneer men ze letterlijk vertaalt. Niet bij alle benamingen ben ik daartoe in staat, maar ik hoop, dat het onderstaande toch duidelijk genoeg de wijze aangeeft, waarop men zich uitdrukt.

- woeroe enge of wawo paho: de groene puntjes komen juist te voorschijn, men weet nu dus dat de rijst ontkiemt is; wat men met woeroe enge bedoelt, is me niet geheel duidelijk; men duidt met deze samenstelling ook wel aan: «snurken», van slapenden; men zou hier dus kunnen zeggen, dat de rijst wel leeft, maar nog snurkt, slaapt, nog niet geheel ontwaakt is; wawo paho beteekent: juist boven het plant-oppervlak gelegen, dus nog weinig boven den grond uitstekende; wanneer men over het veld ziet, begint dit heel eventjes groen te kleuren;
- bori-bori: de letterlijke beteekenis is me onbekend; het duidt aan, dat de rijst nog heel klein is en het veld met een frissche groene tint kleurt;
- loemewe mpando: de bladeren hebben den vorm, zijn zoo groot als een lanspunt (n.l. van een lans, die men pando noemt);
- telo-teloeeomo leweno: de bladeren zijn aan den top al een beetje omgebogen;
- ipetoeko-toekoo leweno: de bladeren krijgen een stengel, de halm begint zich al een beetje te vormen (toeko: stok);
- baho ngkaroe teloeloe: de planten zijn al zoo groot dat, wanneer men 's morgens vroeg tusschen de rijst door loopt, de dauw op de bladeren de beenen nat maakt;
- mompoeoei da kodei: men punt de planten (mompoeoei) terwijl ze nog klein zijn, d.w.z. den eersten keer; hierbij snijdt men de toppen der bladeren af;
- mompe'ana beine: als jonge meisjes zijn, d.w.z. de rijst gaat bijna vrucht zetten;
- komppoeoeiano: het toppen der rijstplanten, nu dus voor den tweeden keer;
- toemaro: de bladeren wijken van den stengel af en komen zoo tegenover elkaar te zitten als twee menschen, die met de gezichten naar elkaar toe plaats genomen hebben (metaro);
- mempohoe-pohoe: de nog ingekapselde aar ziet er uit als een priem (pohoe);
- mempoepoe: de jonge aar is nog in de beschermende blaadjes ingepakt;
- longaomo lingke mata: wanneer we schuin kijken (lingke mata: met een schuin oogje), zien we de aar (longa: aar) al doorgluren;

loemelee: de aren zien er uit als de aren van alang-alang (lee);  
wawo pae: de volle bloei;

boboemo: de aar heeft al vrucht gezet, maar de korrels zijn  
nog melkachtig van inhoud;

tondoe-tondoe: de korrel in de aar is als pap zoo zacht;  
de twee laatste woorden worden alleen in deze aangegeven  
beteekenis gebruikt, men kan dit alleen zeggen van de rijst,  
niet van andere gewassen;

mongoera: de vrucht is jong, nog niet rijp, nog niet vol-  
wassen;

oemoendolia: de aar wordt een beetje geel, de kleur van  
oendolia-hout;

motaha-tahaomo ineno: de rijstmoeder begint al rijp te  
worden (zie voor de rijstmoeder § 101);

motahaomo: de rijst is rijp (motaha).

§ 95. *Het wieden.* Wanneer men gaat wieden, moet één per-  
soon het eerst beginnen. Deze wiedt met het wiedzmes, de  
saira, een onkruidplantje, stopt dit in de schaar van een krab  
en legt deze schaar met het plantje erin op het rek boven den  
haard, de tapaa geheeten. Deze handeling bedoelt al het on-  
kruid dood te doen gaan. Toch sluit ze de noodzakelijkheid  
van effectief wieden niet uit.

Wanneer men eenmaal met wieden begonnen is, mag men  
niet meer aan een wiedzmes smeden. Maakte men het ijzer  
gloeiend, dan zouden de rijstplanten ziek worden en sterven;  
de planten zouden modolo ngkeoe worden, d. i. de bladeren  
worden wit en de stengel kwijnt.

§ 96. *Na het wieden.* Wanneer men met wieden klaar is,  
moet men nog een handeling verrichten bij de porakoea  
(vgl. § 89). Wij hebben reeds gezien dat de vrouw, die bij het  
planten voor de uitdeeling der zaairijst zorgt, een ei, dat bij de  
plechtigheid morakoe gebruikt was, in een mandje (taroe)  
zorgvuldig opborg. Dit ei nu, dat porakoe of ponsiwoe heet,  
moet na het wieden op de porakoea gebroken of begraven  
worden.

Men gaat dus naar de plek, die porakoea heet, en neemt  
daarbij het genoemde ei en een koperen enkelring (langko)  
mee. Deze enkelring doet men om een rijststoel op de porakoea  
en werpt het ei op den grond stuk. Wanneer van de dooier  
aan de schalen van het ei iets blijft hangen, of wanneer de

dooyer heel blijft, mag men een goeden oogst verwachten. Valt de proef echter ongunstig uit, dan werpt men net zoolang eieren stuk, totdat het gunstige teeken gezien wordt. Anderen echter willen de ponsiwoe niet breken en begraven het ei op de porakoea in den grond. De koperen enkelring, die men een der rijststoelen aangedaan heeft, moet men er laten.

§ 97. *Behandeling der rijstziekten.* Wanneer de rijst klaarlijk ziek is, niet mooi erbij staat of verschrompelt, past men verschillende middelen toe om de zieke planten te cureeren. Hier volgen vier geneesmethoden, die alle op hetzelfde neerkomen.

1. Bemerk men, dat de bladeren der rijst wit of geel worden en verdrogen, dan neemt men de bladeren van de kole en van de towo'a (dracaena terminalis) en stamp die in een rijstblok fijn. In een bakje voegt men nu bij deze gestampde bladeren de ontbolsterde korrels van vier verschillende rijstsoorten, men legt er een stukje koper op en schenkt hierover water. Met dit water besprenkelt men de te velde staande rijst.

2. Een tweede geneesmethode noemt men molohoe: 't uittrekken, afstroopen, zooals men een jas uittrekt. Men neemt van elk der volgende vruchten een klein stukje: van een jonge pinangnoot, van de vrucht van de sirih, van 't vleesch van de kokosvrucht, van de vrucht der saganta en enkele zaden der kilala (een grassoort). Hierbij voegt men een beetje kalk en kauwt dit. Van elke soort rijst, die men geplant heeft, kiest men één stoel uit en bespuwt de stengels ervan dicht bij den grond.

3. Er is een rijstziekte, die men dolo ngkeoe noemt en waarbij de plant verdroogt. Ziet men deze ziekte opkomen, dan kauwt men iki lampoe, een rietsoort en spuwt dit over de rijstplanten heen. Deze wijze van de rijst te behandelen noemt men: moroensoe dolo ngkeoe ngkoloane. Moroensoe is: naar beneden glijden, trekken; ngkoloane is: rechts. Men kan dus deze uitdrukking vertalen met: «de dolo ngkeoe rechts naar beneden doen glijden». Men stelt zich voor, dat de ziekte door genoemde bespuwing of beblazing naar den grond afzakt. Wat dit ngkoloane, rechts, beteekent is mij echter niet duidelijk.

4. Ten slotte kan men de zieke planten nog cureeren door te montawohi, besprenkelen. Een kokosnoot hakt men midden-door en het uitstroomende water vangt men op in een bakje, gevouwen van de bladscheede van den pinang (een bakje of



pakje van dit materiaal vervaardigd heet boengkoesi), Bij dit kokoswater voegt men eenige bladen der siwe en der dooele en hiermede besprenkelt men nu de rijstplanten (vgl. de besprenkeling in Hoofdst. IV § 62).

§ 98. *De verzorging der aren.* Wanneer de aar zich zet, voelt men, dat er in dezen belangrijken tijd iets gedaan moet worden. Men tracht den groei van de vrucht te bevorderen, de levenskracht te versterken. Daarom gaat men mompopo'ihî, d. i. «'t van inhoud voorzien maken, dat 't inhoud heeft». Daartoe kookt men dunne rijstepap van witte rijst. Deze pap (pine'oewoi) schenkt men over in een koemba, een etensbakje, dat van de bladscheede van den sagopalm gemaakt is. Hierbij voegt men dan nog eenige versterkende middelen, n.l. pinangnoot, afschrapsel der kemirinoot (bea'oe), eenige vruchten van den pokae-boom, die een zeer groot aantal vruchten pleegt te dragen, en die van de tanepo. Dit alles kneedt men goed dooreen en sopt vervolgens hier en daar een aar in deze brij.

Nog een ander versterkend middel past men toe, n.l. het mompokongoera: jong maken. Men maakt daartoe van het breede blad van den boom bokoe een puntig zakje, soi geheeten. Dan neemt men een stukje van een jonge pinangnoot, een stukje van de kemirinoot (bea'oe) en eenige korrels witte, gestampte rijst. Men kauwt dit en spuwt het dan in het puntzakje (soi). Hierbij voegt men koud water en dipt nu weer hier en daar een aar in deze medicijn.

Wanneer de aar een beetje ouder is geworden, gaat men over tot het mompokotea, d. i. sterk maken. Hiertoe neemt men een stukje van een oude, harde pinangnoot en een stukje van de vrucht der sirih; van het onderende van den rijststamper snijdt men een dun schijfje en kauwt dit alles samen, waarop men het over het rijstveld spuwt of blaast.

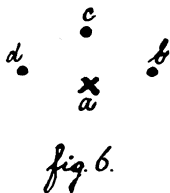
§ 99. *Oeë Alemba.* Eindelijk dan komt de oogst. Evenals bij het planten moet men ook bij den oogst eenige riten verrichten, om zich van den goeden uitslag van dezen arbeid te verzekeren. De leiding dezer riten berust bij een vrouw. We zouden haar priesteres kunnen noemen; alleen moeten we dan bedenken, dat ze geen priesteres is van beroep, want ieder kan hier als leidster optreden. Ze is ook alleen priesteres, zoolang de oogst duurt. We zullen haar daarom liever voorgangster noemen.

Wanneer men op een veld zal gaan oogsten, gaat de voor-

gangster tevoren de kruiden zoeken, die ze voor haar werkzaamheden noodig heeft. Heeft ze het noodige bijeen, dan maakt ze haar powotaki gereed. In een mandje, dat van rotan gevlochten is en pe'ea heet, legt ze de volgende bladeren en kruiden. Heelemaal onderin een lewe nsiro en hierop in vaste volgorde: oeë wai, sampa maloe, lewe roramo, lewe nsoloe-nga, mbotoe-mbotoeri, pokodato, kotoeo raha (de gewone sirih), minawa asa bansi (een stukje pinangnoot) en ensea (kalk). Boven op dit alles legt ze een steen. Dit is de powotski. Bovendien legt ze nog in dit mandje een pakje van lewe mokahi (een soort blad), waarin een beetje gekookte rijst en een stukje van een gekookt ei; verder een ei, dat gewikkeld is in een stukje geklopte boomschors (inike), een stukje curcuma-wortel, en ten slotte een weinig asch van den haard, die ze in een lewe mokahi gepakt heeft. Bij al deze dingen behooren dan nog een stuk bamboe (toelambatoe) van ongeveer een meter lengte en een tros pinangnoten.

Den dag nu, waarop men met oogsten zal beginnen, gaat de voorgangster met alles, wat boven genoemd is, 's morgens heel in de vroege naar den tuin. Zij mag geen regen hebben onderweg, of een boom zien omvallen, want dit zou ongunstig zijn. In den tuin aangekomen, gaat ze naar het benedeneind ervan, bij de poerino (zie fig. 4), om daar haar werkzaamheden te verrichten. Ze kiest drie, sommigen vier, rijststoelen uit, die dicht bij elkaar staan en er goed uitzien. Deze plek heet de pe'awoea. Met het gezicht naar de oeloe van den tuin gericht, dus met den geheelen akker voor zich, verricht de voorgangster haar werk.

Ze zet den meegebrachten bamboestok overeind in den grond op de plaats, die in fig. 6 met a is aangeduid (b, c en d zijn de drie rijststoelen). Deze stok heet karoeno alemba, d. i. de paal van de rijst (alemba), de rijstpaal. De drie rijststoelen buigt ze naar den stok toe, en bindt ze daaraan vast met een reep van de hoeka-bast (dit is de taaië bast van een boom, welks bladeren men als groente eet (de Gnetum gnemon). Het in geklopte boomschors gewikkelde ei hangt ze boven aan dezen stok, alsmede een stuk curcuma-wortel (lo'ia). Het stapeltje bladeren, de powotaki, neemt ze nu uit de mand (pe'ea), en legt dit op



den grond aan den voet der karoeno alemba (dus bij a). Dan opent ze het pakje met asch van den haard en stort de inhoud op den grond uit rechts van den rijststoel b, maar er vlak bij en legt daar ook de tros met pinangnoten neer. Vervolgens geeft men de alemba te eten (topakao alemba: wij geven de rijst te eten). Daartoe legt men het pakje met gekookte rijst rechts van b op den grond en voegt er sirih-pinang en kalk bij.

Nu gaat de voorgangster over tot de aanroeping van Oeë Alemba. Gehurkt zit ze op den grond en houdt met beide handen de karoeno alemba vast. Ze zegt dan ongeveer het volgende:

<p>Oo, Oeë Alemba, petiimo, kita soesoea, ka ongkoeë koa kita akoe, ka ipoko- hinaakoene inoengkekoe.</p>	<p>O Rijstgod(in), daal neder, wij (inclusief) gaan oogsten, dat gij niet ziet naar andere mensen, maar mij, zie gij mij aan, opdat gij voor mij doet zijn, wat ik zoek (begeer).</p>
---	---

<p>Maoepo hina anoe soe- mosa'ori akoe, sieheakono, Oeë Alemba. Ba tepeha ahi mami, kasi tekoeda; ba tepeha koero kasi koa itekoedaakami.</p>	<p>Al is er iemand, die mij kwaad wilde doen, sta 't hem niet toe, Rijstgod(in). Wanneer onze waterbamboe barst, wees niet boos op ons; wanneer onze kook- pot breekt, toorn dan niet op ons.</p>
---	---

Dan staat ze op, kauwt sirih-pinang en bespuwt hiermede de rijstplanten van de pe'awoea. Ieder, die aan den oogst deelneemt, raakt even het ei aan de karoeno alemba aan, en knijpt met de nagels een stukje van de curcuma (lo'ia) af. Elken morgen, wanneer men het oogstwerk voortzet, stort men eerst een weinig asch van den haard bij b, raakt vervolgens het ei aan en knijpt een stukje van de curcuma af.

Thuis of in het tuinhuisje kookt men voor hen, die oogsten. Wanneer het eten gereed is, mag men niet gewoon gaan roepen, maar men wikkelt een beetje gekookte rijst in een lewe mokahi (een blad) en brengt dit naar het veld. Dit pakje heet kowoto (in de oogsttaal is mowoto: verzadigd; zie hierover § 102). Wanneer men de kowoto ziet, weet men, dat het eten gereed is. Alvorens met het werk op te houden, neemt men een der pasgeogste bossen rijst, en stopt de kowoto tusschen de bijeengehouden steeltjes der aren.

§ 100. Zoolang de pe'awoea intact is, zijn alle oogstenden aan eenige verbodsbepalingen gebonden (zie hierover § 102). Wanneer echter de oogst bijna afgelopen is, of wanneer men zoover gevorderd, dat men meent wel afscheid te kunnen nemen van Oeë Alemba, dan ruimt men de pa'awoea op. Van dit oogenblik af vervallen ook alle verbodsbepalingen.

Dit buiten werking stellen der pe'awoea doet men op de volgende wijze. Thuis kookt men een flinke hoeveelheid rijst. Allen eten ruimschoots hiervan en dan maakt men gereed, wat men Oeë Alemba zal aanbieden. In een etensmandje, bingga, legt men op den bodem een lewe mokahi, het meermalen genoemd blad, en schept verder het mandje vol met gekookte rijst. Boordevol moet het mandje zijn met een flinken kop er op. Bovenop legt men een stukje van een gekookt ei, en dekt dit alles toe met een lewe mokahi. Verder wikkelt men in een blad van dezelfde soort een beetje gekookte rijst met een stukje gekookt ei; dit noemt men de bakoeno alemba, de leeftocht voor de alemba. Behalve deze spijzen brengt men nog de volgende dingen naar den tuin: een stuk suikerriet (towoe), dat men den stok van de alemba noemt, en een stuk takoe si'e, een rietsoort; verder eenige bloesems der komkommer (soeai), welke men als de oorbellen (tole-tole) van de alemba beschouwt; wat kokosolie neemt men mee, pebenoeno a nsala, om onderweg de haren mee in te wrijven; en tenslotte nog een aar der osole ngkoekoea (coix lacryma), die de alemba tot kokali, pluim moet dienen.

Op het veld aangekomen, gaat nu de voorgangster naar de pa'awoea en neemt haar gewone plaats in, n.l. met het gezicht naar de oeloeno lere en de karoeno alemba vóór zich. Ze spreidt een gewoon regenmatje vóór zich op den grond aan den voet van de karoeno alemba uit. Hierop zet ze vlak tegen genoemden stok het mandje met gekookte rijst en neemt het bedekkende blad eraf. Het pakje met rijst (bakoeno alemba) hangt ze aan den stok, waarop ze het suikerriet, de takoe si'e en de coix lacryma in den grond overeind zet rechts van b. Nu wacht ze stil gehurkt een oogenblik. Dan trekt ze het mandje met rijst naar zich toe en legt er sirih-pinang met kalk voor in de plaats. Weer wacht ze een oogenblik. Na een poosje spreekt ze Oeë Alemba aan, waarbij ze den stok (karoeno alemba) niet vasthoudt:

Peloliakomo, Oeë Alemba; a tandoe woela; ba oehawe a oewoi moiko ka oepedolo, ka oepebenoe, ka oe'amba mebakoe. Oemari mebakoe ka oe'ambalaki tandoe woela. Mantandeano po'ia ka oekitakoe; ba koepontatahi poe'oeno keoe, ka oe'amba metii. Wawaakoene anoe mangkilo ka anoe laaha, anoe morarwoe si eheo, anoe mobongo, ka anoe mewoo, ka anoe mongkoe.

Ga nu, Rijstgod(in), naar de horens van de maan; wanneer ge aan een water (een rivier) komt, is 't goed u te baden, en ge oliet uw hoofd en eet vervolgens van den meegegeven voorraad. Na gegeten te hebben gaat ge naar de horens van de maan. Van de hoogte van uw verblijfplaats ziet ge mij; wanneer ik den stam der boomen beklop, daalt gij neder. Breng mij wat schittert en wat doorzichtig is, wat blind is, sta dat niet toe, noch wat doof is, wat riekt en wat (de rijstkorrel) pelt (n.l. de rijstdiefjes).

Dan staat de voorgangster op en oogst de aren der rijststoelen, die op de pe'awoea staan. Ze wikkelt deze aren in een lewe mokahi en dit bundeltje rijstaren heet nu voortaan de ineno pae: de rijstmoeder.

Alvorens van de Oeë Alemba af te stappen, moeten we even nader ingaan op haar karakter. Alemba is in de oogsttaal: onontbolsterde rijst (Morisch: pae; Mal. padi). Oeë Alemba is zeer wel te vertalen met: Heer Rijst. Een andere naam voor Oeë Alemba is ook Soemanga mpae; dit is dus de ziel (ziele-stof) der rijst. Dikwijls gebruikt men deze twee benamingen door elkaar. Deze godheid woont op de maan, of nauwkeuriger aangeduid: ze woont op de rechter punt of horen (tandoe) van de maan. Van daar uit daalt ze neer op aarde en daarheen keert ze na den oogst terug. Van geen der bovenaardsche goden wordt de woonplaats zoo nauwkeurig aangegeven als van Oeë Alemba.

Bij geen van de in Hoofdst. IV § 61 genoemde goden zou 't zin hebben te vragen tot welk geslacht elk van hen behoort, mannelijk of vrouwelijk. Bij Oeë Alemba echter maakte een der bijstanders gedurende een gesprek over deze godheid de opmerking: «Oeë Alemba is blijkbaar een vrouw.» Dit blijkt n.l. hieruit, dat ze op haar terugtocht naar de maan enkele

dingen meekrijgt, die alleen vrouwen gebruiken, n.l. oorbellen en kokosolie voor de haren. Daar staat tegenover, dat er ook een kokali genoemd wordt, de pluim, die de mannen bij de tengke-zangen gebruiken (Zie Hoofdst. VI § 135).

§ 101. *De rijstmoeder.* Wanneer men dus van Oeë Alemba afscheid genomen heeft, snijdt de voorgangster de aren der rijststoelen, die tot de pe'awoea behooren af en wikkelt die in een lewe mokahi. Deze rijstmoeder, in eno pae, omgeeft men nu met zooveel rijstaren, dat men er een normalen bos, te'oe, van binden kan. Het eerst van alles brengt men deze rijstmoeder, die dus midden in den bos met rijst zit, in de schuur (si'e). Daar legt men haar op den grond en stapelt alle overige bossen er boven op en er naast (zie § 104).

De in eno pae eet men niet dadelijk. Na een jaar of zeven, acht eet men ook deze rijst wel. Maar in geen geval mag ze door een vreemdeling gegeten worden. Het beste is, wanneer ze geconsumeerd wordt door iemand, die reeds eenige malen als voorgangster opgetreden is.

§ 102. *Bepalingen bij den oogst.* Tijdens den oogst zijn de deelnemers aan verschillende bepalingen gebonden. Men zou deze bepalingen in twee groepen kunnen verdeelen. De eerste groep heeft ten doel de deelnemers aan den oogst af te scheiden van de overige wereld, ze behooren tijdelijk tot een andere gemeenschap, ze zijn «heilig». De tweede groep moet magisch schadelijke invloeden verre houden, de rijst en de oogstenden beschermen.

Zij, die oogsten worden gescheiden van hen, die niet oogsten; nog sterker zelfs: wie oogst is gebonden aan een daartoe afgezonderde plaats, hij of zij mag die ruimte-grens niet overschrijden, en anderzijds mogen zij, die niet meeoogsten van buitenaf niet binnen de grens komen. Tot dit afgesloten gebied behoort in de eerste plaats de tuin zelf. Meestal beperkt men dit gebied en huizen de oogstenden in het tuinhuisje. Wanneer dit niet kan, keert men elken avond naar het dorp terug en wordt ook het huis, waar deze menschen slapen, tot het verboden gebied gerekend. Alle huisgenooten dus, die niet meeoogsten, moeten zoolang in een ander huis verblijf houden. Wie de verboden grens overschrijdt, wie in een afgesloten huis of tuin komt, wordt beboet (kiniwoe). De boete bestaat uit een ei, een stuk witte geklopte boomschors en een of ander voorwerp van koper

(mala) Het ei breekt men op de pe'awoea door het op den grond te werpen.

Op nog een andere wijze sluit de gemeenschap der oogstenden zich van de overige wereld af. Door het gebruik van de oogsttaal stempelt men zich tot andere menschen dan men in het gewone dagelijksche leven is. Deze oogsttaal bestaat hierin, dat men vele woorden vervangt òf door andere, niet gebruikelijke woorden, òf door omschrijvingen. Zoo zegt men voor goed (moiko): modato; voor eten (mongkaa): mo'olohoe; voor verzadigd (mowohi): mowoto; voor hongerig (mokinggo): mowoto; voor rijst (pae): alemba; voor een kip (manoe): sampakaroe (die vertakte pooten heeft); voor een buffel (ambaoe): lamba mpela'a (wiens voetindruksel groot is); voor een boschvarken (bonti): karoe owowa (de kortpootige); voor rijstschuur (si'e): kompo mowoto (de verzadigde buik).

De bepalingen, die ten doel hebben de magisch ongunstige invloeden te voorkomen of teniet te doen, moeten in acht genomen worden door hen, die oogsten, in 't bijzonder door de voorgangster. In de aanroeping tot Oeë Alemba worden twee dingen genoemd, waarvoor men bevreesd is, n.l. het barsten van een bamboe waterkoker (ahi) en het breken van een aarden kookpot (koero). Alle oogstenden moeten zich aan het volgende houden: zij mogen niet boos worden, noch hard tegen elkaar roepen of spreken. Alle werk, waarbij gestoken moet worden (medoehoe-doehoe) als b.v. naaien, is verboden. Men mag het koude water, dat zoo uit de rivier komt, niet drinken; daarom houdt men het bamboe watervat even bij het vuur, of ook houdt men er even een gloeiend stuk hout bij, als om het vuur even in te doen werken op het frissche water; heeft men juist geen vuur en wil men toch graag drinken, dan kan men het water voor dit doel geschikt maken door een stukje ijzer, waarmee men vuur uit een steentje slaat (potingkoe geheeten), op den vloer te laten vallen. Geslachtsgemeenschap is in dezen tijd ook verboden.

Nog eenige bepalingen gelden in 't bijzonder de voorgangster. Zij mag geen kokosnoot aanraken. Zij mag geen lengoeroe eten, een bladgroente, die gekookt glibberig en glad is. Baden mag ze alleen, als de zon reeds ondergegaan is.

Voor al voor mannen is de afzondering van de buitenwereld gedurende den oogst heel lastig en veelal niet vol te houden.

Zij kunnen elk oogenblik opgeroepen worden voor allerhande ander werk en diensten. Daarom scheiden vele mannen zich in dezen tijd van hunne gezinnen af en wonen apart, bij anderen in. Dit tijdelijk van elkaar scheiden noemt men: me'eli.

§ 103. *De nieuwe rijst.* Wanneer men van de nieuwe rijst wil eten, mag men maar niet doen, alsof dit alledaagsche rijst ware. Men moet voorzichtig te werk gaan.

Men neemt de bladeren, die men voor de powotaki gebruikt heeft (zie § 99), en legt die thuis op den vloer. Hierop zet men een klein mandje, de komboko, waarin men nieuwe, pas gestampte rijst doet. Vanuit deze komboko schudt men de rijst over in een kleine aarden kookpot. Dit kookpotje noemt men de pese'eloea monahoe: «waar men eerst in kookt.» Wanneer nu deze rijst gekookt is, wrijft men een klein beetje ervan op den navel en zegt: «Aiwamo, onitoeke, ka kita mpongkaa haweako pontae'oe»: kom, mijn ziel, opdat wij (inclusief) eten, hetgeen met tuinen verkregen is». Wanneer men dit eenmaal gedaan heeft, kan men zonder vrees voor ziekte steeds van de geogste rijst eten.

§ 104. *Het schuren der rijst.* Het overbrengen van de rijst van den tuin naar de rijstschuur (si'e) noemt men: montembi, d. i. iets op den rug dragen met een band over het hoofd en banden over de schouders. Dit woord slaat dus op het dragen van de basoe, de groote mand, waarin de bossen rijst opgestapeld liggen.

In de rijstschuur legt men eerst in een der hoeken sirih-pinang op den grond. Hierop legt men een steen. Dit kan een willekeurige steen zijn; heeft men een bijzonder exemplaar, dat een eigenaardigen vorm heeft, of een bezoarsteen is, des te beter. Op dezen steen legt men eerst den bos rijst, waarin de rijstmoeder, ineno pae, verborgen zit (zie § 101). Op dezen bos stapelt men nu een toren van bossen rijst tot daar, waar het dak begint. Deze stapel heet winotaki (vgl. in § 99 de powotaki); een nadere verklaring kan ik van dat woord niet geven; wellicht staat het in verband met mowoto: verzadigd, (vgl. § 102). Op verschillende hoogte bindt men dezen toren aan den wand vast, anders zou hij omvallen. De overige rijst stapelt men nu op willekeurige wijze in de schuur op.

De rijst van de winotaki mag eigenlijk niet gegeten worden. Wanneer alles echter reeds verbruikt is, kan men deze rijst ten-



slotte ook nemen. Alleen de rijstmoeder zelf mag vooreerst niet verbruikt worden.

§ 105. *De sluiting van het rijstjaar.* Het landbouwjaar wordt gesloten met twee plechtigheden, die nauw met elkaar in verband staan, nl. het *mompokotompa ta'oe* (een eind maken aan het jaar) en het *montawohi* (besprenkelen). Men zou dit een oogstfeest kunnen noemen, maar het feestelijk karakter treedt hier zeer op den achtergrond en de ritën op den voorgrond.

De eerste groep van handelingen noemt men *mompokotompa ta'oe*. Op den daartoe bepaalden dag gaan twee vrouwen door het dorp om te *soemompoo raha*, d. i. letterlijk: de huizen voldoende, voltallig maken, w. s. in de beteekenis van: allen vertegenwoordigd krijgen, om te zorgen, dat de ritën voor alle gezinnen hunne goede werking verrichten. De eene vrouw heeft een kap van witte geklopte boomschors op en een zwaard (*ponai*) in de hand. De andere heeft niets bijzonders aan zich en draagt een vrouwendraagmand (*baki*). Op de rij af gaan ze nu elk huis binnen. De vrouw met het zwaard gaat regelrecht naar den haard en graaft met de punt een kuiltje in de asch (*mekeke*: graven). Dan neemt ze van het rek boven den haard (de *tapaa*) wat ongestampte rijst (*pae*) weg, of ook wel van het rek langs den wand (*sarambi*) de daarvoor gereed gezette gestampte rijst (*inisa*). De rijst doet zij in de draagmand van haar gezellin. Vervolgens neemt ze een van bamboe vervaardigde tang (*sipi*) van den haard weg, en gaan beiden weer verder.

Zijn de twee vrouwen op deze wijze alle huizen langs geweest, dan komen ze met hun verzamelde rijst en tangen weer in het huis van uitgang terug. Daar zorgt men nu voor twee dingen. In de eerste plaats voor spijzen. Allen zijn druk in de weer om in bladeren (*lewè molori*: gladde bladeren) ongekookte rijst te vouwen; deze pakjes (*winaloe*) worden gekookt, maar nu niet zooals gewoonlijk, in geledingen der bamboe, maar in aarden kookpotten. Behalve deze *winaloe* van de gebruikelijke grootte maakt men ook nog acht kleine klaar; bovendien kookt men een ei, pelt het en wikkelt het in een blad (*lewè molori*).

Het tweede, dat men hier doet, is het vervaardigen van een *pop*, de *pinggo-pinggo* (*pinggo* = *pingko*: op, opgeraakt, is niet meer). De constructie is uiterst eenvoudig: een stevige

stok is lijf en beenen tegelijk, de kop is een prop kamboeka, de zwarte, harde vezels der arenga saccharifera, terwijl armen in den regel ontbreken. Twee kippenveeren staan in dezen ragebol overeind.

Zijn alle dingen gereed, is de rijst gaar en pop af, dan brengt men de pinggo-pinggo buiten het dorp. Aan den kant van den weg links, zet men de pop overeind; wie het dorp nadert, heeft deze pop dus aan zijn rechter hand. Van dunne bamboe maakt men een eenvoudig rekje naast de pop en hangt hieraan: het ingewikkelde ei, de acht kleine winaloe (in pakjes gekookte rijst) en alle tangen (sipi), die de twee vrouwen in het dorp verzameld hebben. Dit rekje heet sinampe. Er worden geen aanroepingen verricht, men laat alles zoo achter en gaat naar huis om gezamenlijk te eten.

Wanneer het reeds donker geworden is, gaat men tot de tweede handeling over, n.l. het montawohi: besprenkelen. Dit doen weer dezelfde twee vrouwen, die we zooeven reeds in actie zagen. In een boengkoesi, een bakje gemaakt van de bladscheede van den pinangpalm, doet men het water van een jonge kokosnoot. Behalve met dit bakje zijn deze twee vrouwen gewapend met een bundeltje bladeren der towo'a (dracaena terminalis) en een dik touw, gedraaid van dezelfde bladeren. Zoo gaan ze dan weer alle huizen langs, het eene huis na het andere. Wanneer ze binnen gekomen zijn, besprenkelen ze de aanwezigen met het kokoswater, waarbij ze het bundeltje dracaena-bladeren als kwast gebruiken. Hierop nemen ze het harde, gedraaide touw van dracaena-bladeren en slaan ieder, die ze maar raken kunnen, er gevoelig mee. Het moet pijn doen, anders heeft 't geen zin. De bedoeling is de menschen sterk te maken.

§ 106. *Het jaar.* Wij hebben reeds opgemerkt, dat de landbouwwerkzaamheden de tijdsindeeling aangeven. Een bepaald gedeelte van het jaar duidt men aan met tuinwerkzaamheden, die men juist bezig was te verrichten. De jaren is men niet gewend te tellen of te nummeren zooals wij doen.

Ons begrip «jaar» kent men niet. Bij ons sluit een jaar direct aan bij het voorgaande en wordt onmiddellijk door het nieuwe gevolgd. Een Moriër heeft alleen maar te doen met het rijstjaar, wat daarbuiten valt interesseert hem niet. Vandaar dat een ta'oe begint met den aanvang der tuinwerkzaamheden, en eindigt met het einde daarvan; de ta'oe begint dus met het

mo'imo en eindigt met het soemowi (oogsten) en alles, wat hieraan vast zit. Tusschen het einde van het eene jaar en het begin van het volgende is er een periode, die men de olo nta'oe noemt, d.i. ruimte tusschen de jaren.

§ 107. *De maand.* Evenmin als de jaren telt men de maanden. Hoeveel maanden een jaar telt, laat den Moriër geheel onverschillig. Hieruit volgt vanzelf, dat de maanden ook geen namen hebben.

Men is gewoon op de maanstadia te letten. De bedoeling hiervan is echter niet om de dagen te fixeeren, den tijd te meten en te bepalen. De belangstelling die men aan de maan wijdt, is hierop gegrond, dat elke maanphase haar beteekenis heeft voor den mensch. Sommige zijn gunstig, andere ongunstig. Voor ieder werk, dat men onderneemt, is 't goed op de phase van de maan te letten, maar in de eerste plaats is dit noodzakelijk bij den tuinarbeid.

Wanneer men de verschillende maanphasen beoordeelt, let men in de eerste plaats op de hoogte der maan boven den horizon bij zonsondergang. Men zegt, dat elke maand dertig dagen heeft, terwijl men zelfs tot meer dan dertig komt, wanneer men de hieronder opgegeven benamingen natelt. Op de een of andere wijze worden deze onregelmatigheden in de praktijk gladgestreken. Ik vermoed, dat dit op twee wijzen geschiedt, beide onwillekeurig, zonder opzet. Er zijn maanphasen, die ieder dadelijk herkent, die vast liggen. Andere phasen echter zijn niet gemakkelijk van de voorgaande of volgende te onderscheiden. Nu heeft men er zelden belang bij iederen nacht of avond de maanphasen op te nemen; men doet dit, wanneer men een of ander werk wil gaan verrichten, speciaal tuinwerk. Bij dit opnemen der maanphasen schat men dus het juiste stadium en is er van eenige exacte methode geen kwestie. En in de tweede plaats geven de eerste en laatste dagen der maand goede gelegenheid onwillekeurig te smokkelen. Deze phasen zijn haast niet met het oog juist uit elkaar te houden en geven dus heel gemakkelijk verschuivingen.

Hier laat ik de termen volgen, zooals ik die te Tinompo heb opgeteekend:

woela i laro («de maan er in, er binnen»), woela mate («doode maan») of woela molioe («de verdwenen maan») is nieuwe maan; deze is gunstig voor het werk. Het kan

echter voorkomen, dat men berekend had, dat de maan weer zichtbaar moest worden, maar dat zij toch is weggebleven bij zonsondergang; dit noemt men woele koeaho: «door booze geesten gegrepen maan»; dit is zeer ongunstig, zelfs gevaarlijk.

Gunstig zijn ook de volgende vijf fasen:

saba woela («de maan is zichtbaar, komt te voorschijn»);  
 saba asa wongi («een nacht zichtbaar»);  
 saba roea wongi («twee nachten zichtbaar»);  
 saba itoloe («drie nachten zichtbaar»);  
 saba ipato («vier nachten zichtbaar»);

Alle volgende maanfasen omvatten twee nachten:

hawe nte'ili («wassend»), gunstig voor tuinarbeid;  
 merodo («vast, omljnd»); dit is de fase, wanneer 't juist eerste kwartier is en de maan een halve-cirkel-schijf vertoont; dit is zeer gunstig voor den tuinarbeid, speciaal voor 't planten;  
 teombo («niet geheel rond»), ook gunstig;  
 boensoerapa (teboensoe: «gekroond»), de maan heeft dan een punt aan de einden der ellips, nadert de circelvormige schijf, maar heeft die nog niet bereikt: dit is een zeer ongunstige tijd, de ongunstigste, dien men hebben kan;  
 boeke («vol»), de tijd voor den arbeid is weer gunstig;  
 tii («neerdalen»), niet positief gunstig, maar ook niet bepaald ongunstig;  
 tekai («vastgehaakt»), gunstig voor den arbeid;  
 boensoerapa, deze fase is weer beslist ongunstig;  
 teombo (zie boven), niet uitgesproken gunstig, min of meer neutraal;  
 merodo, d.i. dus halve maan laatste kwartier; een gunstige tijd;  
 kawen tandai oeloe («die het teeken op 't hoofd heeft wenken te komen»); dit is weer een ongunstige tijd;  
 toe'o mentaa («de lange boomstronk»); ook een ongunstige tijd;  
 toe'o roei («de doornige boomstronk»); deze twee dagen zijn gunstig voor den arbeid. En dan verdwijnt de maan en begint de rondgang weer opnieuw.

Wanneer wij de dagen van boven opgegeven maanfasen tellen, dan komen wij tot 32 dagen. Hier moet ergens een vergissing zijn. Eenige menschen te Tinompo heb ik naar de maanberekeningen gevraagd, en de een na den ander raakte

in de war. Een oud mannetje echter, Dile, werd me aangewezen als de specialiteit op dit gebied. Van hem komen al deze opgaven. Maar ook hij kon me niet van de overtollige dagen afhelpen.

Bezien we de lijst nauwkeurig, dan is een zekere regelmaat in de benamingen op te merken. Met één uitzondering echter, n.l. de woela tekai tusschen tii en boensoerapa. Merodo is een phase, waarin niemand zich sterk vergissen zal; zoo ook boeke (volle maan). Hoe kunnen nu bij wassende maan tusschen merodo en boeke twee phasen liggen, en bij afnemende maan tusschen boeke en merodo vier phasen, terwijl ieder van hen twee nachten duurt? Op de phase tii komen we aanstonds terug; deze heeft geen vaststaanden tijdsduur. De phase tekai echter staat op de aangegeven plaats in den weg en verstoort den regelmatigen gang. Laten we deze vervallen, dan komen we tot de dertig dagen in de maand, en is bovendien de regelmaat in de opvolging der maanphasen hersteld. De moeilijkheid is echter, dat de oude heer Dile beweert, dat tekai er ook bij behoort. En hij is de autoriteit.

Wanneer men ziet, dat 't met de maanphasen niet uitkomt, heeft men op één punt een correctiemiddel ingesteld. De phase tii n.l. behoort twee dagen te omvatten, maar men kan haar ook één dag geven, wanneer men anders te veel dagen in de maand zou krijgen. Men zegt dan: hala ntii, d.i. verkeerd gedaald, de maan is sneller gedaald, dan men berekend had.

§ 108. *Zangen*. Strikt genomen zouden we het hoofdstuk over den landbouw hier moeten afbreken; maar er is nog een geestelijk goed der Moriërs, dat nauw verbonden is aan den tuinarbeid, n.l. de zangen, die men gezamenlijk gewoon is te zingen. Het al of niet mogen zingen van een bepaalde catagorie van zangen wordt bepaald door het stadium, waarin het akkerwerk verkeert. Daarom volgt hier een korte beschrijving dezer zangen.

Wanneer men den nieuwen tuin geopend heeft, wanneer men met mo'imo begonnen is, dan mag men twee soorten van zangen doen hooren, n.l. het metingke en het mowadi. Beginnen de aren op het veld vrucht te zetten, dan mag geen tingke of powadi meer gehoord worden.

Vanaf het oogenblik, dat de rijst vrucht gaat zetten, totdat de korrel rijp is, zingt men de limboi (melimboi: deze zangen zingen).

Ten slotte nog deze algemeen geldende opmerking. Alle zangen, zoowel de tingke, als de powadi, de limboi, de deikoeli en de toena, zijn zonder uitzondering gesteld in het Boven-Morische dialect. Ook wanneer men zelf nieuwe motieven verzint, zal men niet het eigen dialect gebruiken, maar dat van Boven-Mori.

§ 109. *Metingke*. Men mag niet beginnen de tingke te zingen, voordat men begonnen is de nieuwe tuinen te openen. En men mag niet beginnen met het openen der nieuwe tuinen, voordat men de voorafgaande periode afgesloten heeft door een handeling, die men mosopi toena noemt. Dit doet men n.l. op de volgende wijze. De mannen en vrouwen staan in een kring op den grond, waarbij men elkaar bij de hand vasthoudt, de gewone houding en rangschikking bij het metingke en bij het metoena. Midden in den kring ligt op den grond een koperen armband (mala-mala), waarin sirih-pinang en een ei gelegd zijn. Allen zwijgen, terwijl een man in den kring gaat en zijn voet op het ei zet. Plotseling heft hij den tingke-zang aan en drukt tegelijkertijd met de voet het ei stuk. Het nieuwe jaar, de ta'oe is nu begonnen.

Wanneer men gaat metingke, staan mannen en vrouwen samen buiten op den grond in één kring, de mannen bij elkaar en de vrouwen bij elkaar. Ieder geeft zijn twee buurlui een hand (mekae). Onder het zingen draait de kring langzaam in het rond, de deelnemers schuiven voortdurend rechts op. De vrouwen bewegen overigens alleen de lippen, en dit nauwelijks zichtbaar. De mannen stampen op den grond en buigen het hoofd naar rechts en links, het lichaam soms naar voren. Hun bewegingen bij de tingke gelijken op die, welke men bij de tengke-zangen laat zien, maar zijn niet zoo heftig en sprekend (vgl. Hoofdst. VI § 156). Men versiert zich ook zelden of nooit voor de tingke, zooals men dit voor de tengke altijd doet. Men houdt deze zangen of op het erf van een huis, of op den weg, of op een open ruimte in het dorp, de lambara geheeten.

Bij deze zangen hebben de mannen de leiding. Zij geven het motief aan, terwijl de vrouwen dit overnemen en 't op hun wijze zingen. Voortdurend hoort men de vrouwenpartij door den zang der mannen heen. Een man is de leider, hij komt telkens met nieuwe invallen en zetten voor den dag; men noemt hem den pakempalindo. Ook de vrouwen hebben een leidsvrouw,

die aangeeft, wanneer men in moet vallen en het aangegeven motief opvatten.

Men kan op twee wijzen metingke. In de eerste plaats de tingke insani, d. i. de tingke der ouden. Men zoekt allerlei onschuldige motieven en windt zich niet op. Deze tingke gebruikt men b. v., wanneer men gezamenlijk geplant heeft. De aanhef luidt dan:

Roko-roko mpatiano woete: verzamelt allen(?) daar, waar de grond (door 't planten) van figuren (strepen) voorzien is.

Veel meer in den smaak valt echter het mewoewoekoei. Hierbij heeft men twee partijen noodig, die elkaar op hatelijken heden vergasten. Men windt zich dan dikwijls op, heeft groot plezier of is erg nijdig. Wanneer men wil gaan mewoewoekoei, daagt de eene partij de andere uit door te zingen:

Mowoesoe mbototono	Te zoeken zijns gelijke
i lambara dinadoe.	al op het nieuwe speelveld.

Het antwoord luidt dan:

Ara-arahanggeo	Houdt hen goed in de gaten,
mia hawe nsarai.	die pas gekomen zijn.

Het spreekt vanzelf, dat men op zeer verschillende wijzen kan mewoewoekoei. De een weet 't geestig te doen, de ander is houterig en onhandig. Om een idee te geven van de wijze, waarop men elkander tracteert, volge hier een voorbeeld.

Tijdens het groote doodenfeest te Tinompo in 1919 kwamen eens de menschen van Korompeeli (To Impo) en die van Wawopada (To Molongkoeni) bij elkaar om te toemengke. Nadat de vastgestelde, ritueele tengke onitoe afgelopen was (zie Hoofdst. VI § 135), ging men naar oude gewoonte vrij metingke. Waar lieden van verschillende dorpen bijeen waren, ging men natuurlijk mewoewoekoei.

De To Molongkoeni zongen uit volle borst:

Mandoro i Mpeeli	Het onderhoofd van Korompeeli
monsepi londa iki.	slaat een kaalstaart.

De hatelijkheid, die voor ieder onmiddellijk duidelijk was, lag hierin, dat men met de kaalstaart, d. i. een hond, de vrouw van genoemd onderhoofd bedoelde. Deze vrouw had de reputatie van reeds vele mannen gehad te hebben en daarom duidt de zang haar aan met: «kaalstaart», hond. Wij zouden de bedoeling van deze hatelijke woorden dus vrij kunnen weergeven met:





menschen hebben een groot, andere een klein repertoire in hun hoofd. Het mowadi is een uiterst luie bezigheid. Meestal ligt men op zijn rug in huis op den vloer; of anders zit men zo gemakkelijk mogelijk. Mannen en vrouwen zingen ze samen. Eenige voorbeelden van powadi volgen hier:

- I. Motoeri-toeri akoe,           Ik lig hier maar wat neder,  
nontenggoli oles.           terwijl de zon steeds meer daalt.  
Mbono ipi-ipie,           't Is nog niet lang geleden,  
haweoto ndoëa,           dat de toëa (een vogel) aankwam,  
doemontaianggoene       en voor mij neer liet vallen  
oliwi ndekewoi.           't bericht van groot verlangen.  
Lioe akoe mongee:       Onmiddellijk zei ik toen:  
«Moroto (i) andi-andi   «Wellicht dat nu mijn liefje  
mososa'o larono;       heel boos is in haar hartje;  
nopetii nsoemowi       zij daalt af om te oogsten  
lere walili monto.»     in den tuin rijk aan vruchten.»
- II. Motoeri-toeri akoe       Ik lig hier maar wat neder  
i ropeno bangkanggoe   in 't voorstuk van mijn vaartuig.  
Mbono ipi-ipie           't Is nog niet lang geleden  
mpenggi-nggiteoto       of ik zag voor mijn oogen  
palino nggoroinggoe     het bloedspoor van mijzelve  
oentoeno ndoro'oeë.     op 't eind des regenbogen.  
Lioe akoe mongee:       Onmiddellijk zei ik toen:  
«I henoe da iwono       «Om haar en om geen ander;  
moresa ntombolei;       zal ik de heining breken;  
indee da nomate?»       waar toch zal zij wel sterven?»
- Deze powadi geeft de overwegingen weer van iemand, die op 't punt staat ongeoorloofde betrekkingen met de vrouw van een ander aan te knoopen. Hij is zich blijkbaar van het gevaar dezer onderneming zeer wel bewust en ziet de kans op den dood voor zich staan. Hij stelt zich haar voor als buffel, die opgesloten is in een omheining en die daar uit wil breken; dit is dus het huwelijk met den ander, dat haar in haar begeerten beperkt.
- III. Nipoea da deinggoe,   Vroeger, toen ik nog klein was,  
koeweiko menongko       gaf ik u in 't geheim  
sinsi mbinaramata.       een ring met mooie steenen.  
Ambono mbia wongi       Niet veel nachten geleden  
langkahanggeoto       hebt gij ons mooi geheimpje  
i laro santelaamoe.       verklapt aan al de uwen.

Hier spreekt een jongmensch zijn spijt erover uit, dat zijn meisje hun geheime afspraak verklapt heeft aan haar huisgenooten.

<p>IV. Tewala inololoe          maka notondinao,          batoeroe mbinewoto,          temempale ntonggoa          mbe'oliwiangoene;          ka koe'ende ntonggoa          mewera-wera mata          i dasa mboliwoano.</p>	<p>Als wij nog vrienden zijn          en gij nog niet gaat huwen,          o gij, die jong en sterk zijt,          zend dan heel vlug en snelle          een boodschap naar mij toe;          dat ik dan bij u kome          mijn tranen uit te storten          op 't rustbed onzer scheiding.</p>
--	---

Hier is een vrouw aan het woord, die haar droefheid uitspreekt over het feit, dat een jonge man, die haar niet onverschillig is, met een ander zal trouwen.

<p>V. Maka pande-pandeko,          toemakoo ndakole,          da iko melontoni          tompano woela aso.</p>	<p>Als je heusch knap erin bent,          een geheim stil te houden,          wacht me dan maar op 't einde          van de volgende maand.</p>
--	---

Een jongeman maakt hier een afspraak met een jong meisje om haar met een nachtelijk bezoek te vereeren.

§ 111. *Melimboi*. Zooals reeds vermeld is, zingt men deze zangen in den tijd, die ligt tusschen het vrucht zetten der aren en den oogst. Gedurende de ontwikkeling van de vrucht, deze zoo bij uitstek belangrijke tijd voor de plant, gaan de menschen melimboi. Evenals bij het mowdi, ligt of zit men op den vloer in huis, wanneer men zich gezamenlijk vermaakt met melimboi. Hieronder laat ik weer eenige voorbeelden volgen:

<p>I. Maka tekoende          dopi melopi;          po'ompeo nde sori,          akoe meningka          mai motoeri.</p>	<p>Pas op en stoot niets,          'k loop heel voorzichtig;          spreid uw slaapmatje breed uit,          ik kom geslopen,          bij u te slapen.</p>
--	---

Hier spreekt een jonge man, die stilletjes in den nacht zijn meisje een bezoek brengt. Dezelfde strekking heeft het volgende couplet, maar hier spreekt het meisje.

<p>II. Maka iko,          i Bombomoeë,          peningka-ningka nggoa;          Dl. 80.</p>	<p>Gij daarbuiten,          Bombomoeë (een vogelnaam),          wees toch heel voorzichtig nog;          12</p>
---	---

da noeo' o molike            want mijn moeder ligt daar nog  
ai ine.                            helder wakker.

III. Tolaingoto                Wij laten het staan,  
ndobo ei olo,                 't eenzame boschje,  
ka nongoaerialioeto        dat het een oud bosch worde;  
soo laweno                    want zij zelve toch  
bansoerandali.                wil niemand tot man.

Wanneer men een tuin aanlegt, kapt men al het hout, maar maar soms laat men een klein boschje staan, omdat de bodem daar te steenachtig is, of om een andere toevallige reden. Zulk een geïsoleerd boschje noemt men een tobœ i olo. Een vrouw nu, die zonder man blijft zitten, noemt men spottend een tobœ i olo. Men zegt dus in dit versje: «Laten we haar maar alleen laten zitten, ze wil toch geen man.»

IV. Maka kambile-mbile      Ik beweeg krijgshaftiglijk  
kantanggoe,                    hier mijn schild,  
i baneweno mbada,            op den rand der vlakke,  
pontondohinggoe               om te beschermen  
ngkondomaeroe.                een schoone vrouw.

Een jonge, vurige man wil zich meester maken van een meisje en stelt zich voor, dat hij met de wapenen allen tegenstand van de familie wel zou willen en kunnen tegemoet treden.

V. Ro'oto oengga               Er was vroeger een  
soeai mboete.                 witte komkommer.  
Ho'io oengga                 Voor haar indertijd  
koemateario.                 had ik willen sterven.

Deze witte komkommer is een schoone vrouw. Den dood had de zanger er voor over gehad om met haar te kunnen trouwen.

§ 112. *Modeikoeli*. Deze zangen, die men tijdens den oogst doet hooren, vertoonen weinig afwisseling. Mij zijn drie thema's bekend, die alle drie gelijk zijn. Men zingt dezen zang onder het oogsten, terwijl men op het veld staat te plukken, of wel ook thuis zittend of liggend. De deikoeli, ook wel lai-lai manoe geheeten, is een vogeltje, dat zeer bevriend is met de rijstgodin. Dit vlugge, vriendelijke vogeltje is men gunstig gezind.

De drie motieven, die ik opgeteekend heb, luiden:

I. Deikoeli                      Deikoeli  
modimbawa alemba.         montert de rijstgodin op.

- |                    |                              |
|--------------------|------------------------------|
| II. Deikoeli       | Deikoeli                     |
| konai hawe nta'oe. | kom als we weer tuinen gaan. |
| III. Lai-lai manoe | O, gij deikoeli,             |
| mosimbawa alemba.  | stel de rijst op haar gemak. |

Omtrent de vertaling van II ben ik niet geheel zeker. Bedoelt men met ta'oe hier het eind van het rijstjaar, dus den oogst, dan zou de vertaling moeten luiden: «Komt juist als het oogst-tijd is.» Mosimbawa beteekent: op zijn gemak stellen, opmonteren, opvroolijken.

§ 113. Metoena. Tusschen den oogst en den aanleg van de nieuwe tuinen gaat men metoena. Als bij de tingke staan mannen en vrouwen buiten in eên kring en geven elkaar een hand, de woorden zijn overgeleverd. Een indruk van den aard dezer zangen mogen de volgende coupletten geven.

Men opent den zang met:

- |                           |                                  |
|---------------------------|----------------------------------|
| I. Iakoe woli-woliko soe- | Ik ben een paddenstoel (als) een |
| lele,                     | houten schijf <sup>1</sup> ,     |
| soeलेleno saoenngoe,      | De houten schijf is mijn zonne-  |
|                           | hoed,                            |
| saœ roemerembada.         | de zonnehoed rijkt even hoog     |
|                           | als het gras.                    |

En dan gaat men in den volgenden trant voort:

- |                         |                                 |
|-------------------------|---------------------------------|
| II. Laoero pandentoena, | Ik ben de rotan, die bedreven   |
|                         | is in de toena-zangen,          |
| soë rorenda akoe,       | trek mij niet af, <sup>2</sup>  |
| so'osio nggaenggoe.     | (want) ik heb negen handen.     |
| III. Noeoto dambetoena  | Dit is de toena-zang van de     |
| owaewo,                 | owaewo(?),                      |
| oewaewo riboemboe.      | de owaewo op de nok.            |
| IV. Iakoe nahœlo,       | Ik hier ben de fakkel,          |
| okœ nggo'ia-ia          | en ik woon op mijn gemak        |
| i ntinobœ molimbo;      | in het ongerepte bosch;         |
| mœsenggoepo metii,      | ik kom hier niet eer vandaan,   |
| montaroi mokole.        | dan om voor den vorst te staan. |

<sup>1</sup> De soeलेle is de ronde schijf van hout, welke men aan elk der palen van de rijstschuur bevestigd, om de muizen te verhinderen langs dezen weg in de schuur te klimmen.

<sup>2</sup> Het woord soë staat hier voor si, osi'i, dat een verbod uitdrukt: „doe het niet”.

De boomhars in het oerwoud zegt hier, dat hij voor niet anders dienen wil, dan om als fakkel tegenover den mokole gezet te worden. Voor «hars» en «fakkel» heeft men één woord.

- |                      |                                     |
|----------------------|-------------------------------------|
| V. Iakoe ngkea-kea,  | Ik ben de kea-vogel (een papegaai), |
| lense'o ndinetei,    | en dans maar op den stok hier,      |
| ndineteiro mia       | de stok, dien menschen plaatsten,   |
| resa'o ndawe'akoemo. | om mij mee dood te klemmen.         |

Hier is een vogel aan 't woord, dien men met lijnstokken pleegt te vangen.

- |                      |                              |
|----------------------|------------------------------|
| IV. Iakoe nagaloera, | Ik ben de morgenregen.       |
| ka koemai ramai,     | en ik kom hier nu henen,     |
| mopantari oleo.      | om de zon af te wachten.     |
| VII. Iakoe inasantoe | Ik ben het snaarinstrument,  |
| pande montoeleoe-    | heel goed kan ik mijn woord  |
| toeloe               | doen                         |
| itoemoe sampasiko.   | op den steunpaal der huizen. |

Wanneer een jonge man met de santoe, een éénsnarig muziekinstrument, zijn melancholische liederen aan een meisje ten beste gaat geven, klimt hij een klein eindje in een der stutten, die tusschen de gewone palen onder een huis zijn aangebracht. Op zulk een steunpaal laat dus de santoe zijn wel-sprekend woord hooren.

- |                          |                             |
|--------------------------|-----------------------------|
| VIII. Iakoe ngkolo-kolo, | Ik ben een kolo-vogel,      |
| gaga-gaga ramai,         | die met veel drukte aankom, |
| gaga mompetoloewoe.      | en praat als To Loewoe.     |
| IX. Iakoe inado'oe,      | Ik ben het eekhorentje,     |
| tekansa nggoro'inggoe;   | ik heb een stok met haren;  |
| koepelenta monako        | ik spring rond om te stelen |
| i wiwino lere.           | aan den rand van den tuin.  |

De pluimstaart van den eekhoorn wordt hier kansa of sawoki genoemd; dit is de stok met lange geitenharen, waarmee de vrouwen op het groote doodenfeest loemense (zie Hoofdst. VI § 129 en 134).

Wanneer de dag begint te naderen zingt men:

- |                       |                                |
|-----------------------|--------------------------------|
| X. Iakoe totonggeo,   | Ik ben de totonggeo,           |
| totonggeo ri wana,    | de vogel in de bosschen,       |
| roeantoeda wetenggoe. | twee stukken zijn mijn beenen. |

Deze vogel heeft heel lange pooten, en daarom zegt men, dat zijn pooten uit twee einden, twee geledingen bestaan.

Wanneer het dan tenslotte licht geworden is zingt men:

IX. Iakoe inabange;	Ik, die hier sta, ben de aap;
isea powe'akoe	wie zal mij nu aanbieden
soeai ndinawoeni?	de verborgen komkommer?
Akoetende-tendeo,	Ik werp het op en nog op,
toemoe sampa melembō.	gezetten op de takken.

## HOOFDSTUK VI.

### De dood en de dooden.

§ 114. *Waarom de menschen sterven.* In hoofdst. IV § 74 hebben wij gezien, hoe er een vage en verwarde voorstelling onder de Moriërs leeft van een paradijs-toestand, waarin het leven van de menschen beter en gelukkiger was dan het nu is. Tot dit complex van voorstellingen behoort ook het verhaal, dat de menschen vroeger niet stierven. In de oude tijden n.l. verwisselden de bejaarden hun verbruikte huid voor een nieuwe, en zetten hun leven ongestoord weer voort.

Hierin kwam echter verandering. In het verhaal, dat deze noodlottige verandering moet verklaren, zien wij twee motieven gecombineerd, doordat men de kracht van geen van beide meer begreep. De legende zegt n.l., dat er eens een oude vrouw was, wier tijd om van huid te verwisselen gekomen was. Toen beweenden haar twee dochters haar, alsof ze gestorven was. De oudste zei:

toewoe, toewoe watoe,        leef, leef als een steen,  
toewoe watoe meloemboe.    leef als een oude steen.

(Watoe meloemboe is een steen, die van ouderdom verweerd is, ruw van oppervlak en met mos bedekt.)

De jongste zij echter: «Zoo moeten we geen doode beweenen (monsabangi), want als de menschen niet sterven, zal de wereld weldra niet meer kunnen bevatten (nahi te'oela mia te'ingka i wawontolino). Wij moeten zeggen:

toewoe, toewoe poenti        leef, leef als een pisang,  
eoeh|ako anano                haar kinderen zijn haar ver-  
  vangsters.

Toen stierf de moeder ook werkelijk, en sindsdien moesten alle menschen den zelfden weg volgen.

De twee motieven, die men hier gecombineerd heeft, zijn enerzijds de beweening, waardoor tranen vloeien en kreten geslaakt worden, en anderzijds de uitgesproken wensch om het

leven van een steen te verwisselen met dat van een pisang. Elk dezer motieven komt ook afzonderlijk in verhalen voor om te verklaren hoe een groote mate van magische kracht of levenskracht plotseling verdwijnt. Door dit verlies ontstaat een nieuwe toestand, die verre achterstaat bij den vorigen, zooals bovenstaand verhaal duidelijk laat zien. (Vgl. nog Hoofdst. IV § 74).

§ 115. *Doodsoorzaken.* Aan de gedachte, dat ieder mensch moet sterven, is men gewend. Maar bij elk sterfgeval tracht men toch na te gaan, welke bijzondere oorzaak hier den dood tengevolge gehad heeft. Er moet altijd een van buiten af komende levensverstoorder aangetoond kunnen worden.

In deze paragraaf wil ik alleen eenige dier oorzaken noemen, die wij geneigd zijn als «voorboden», «voorteekenen» aan te duiden. Wij hebben hier echter minder te doen met boden, die aankondigen wat gebeuren zal, dan wel veel meer met veroorzakers zelf van het onheil. Dit blijkt wel uit het volgende voorbeeld. Er is een sterk magische vogel, dien men singkelere noemt. Wanneer deze vogel onder iemands huis komt en daar zittende naar boven kijkt (mentombœ), dan zal er zeker iemand in dat huis sterven. Zoodra men nu zulk een vogel in de buurt van zijn huis hoort of ziet, beijvert men zich het dier te verjagen. Want zoolang hij verhinderd wordt onder het huis te komen en naar boven te kijken, behoeft men geen doodsgevaar te vreezen.

Een magisch ongunstige invloed gaat er ook uit van de volgende dieren en verschijnselen. Men kent twee soorten van slangen, die geen van beide vergiftig zijn. De eene is geel en wit geteekend en heet oele winoetoe. Klimt nu een dezer slangen in huis, dan zal zeker een der bewoners moeten sterven. Of vindt men een van hen op den akker, dan zal de oogst ditmaal niet gelukken.

Wanneer een willekeurige vogel het huis door het eene venster invliegt en onmiddellijk daarop het andere venster of de deur uitvliegt, dan is dit een gunstig teeken, want dan neemt hij de ziekten uit huis weg (itoelio haki: hij komt even aan en neemt de ziekte mee, hij haalt de ziekte af). Komt de vogel echter binnen en gaat hij boven onder het dak op een der houten zittingen, dan is dit een zeker teeken, dat een der huisgenooten zal moeten sterven.

Ook wanneer twee honden in huis paren (memalii), of een kip haar eigen ei opeet, is dit een zeer ongunstig teeken.



Om en bij elk huis staan pisangboomen geplant. Wanneer nu een dier boomen zijn vruchttrros juist richt naar de zijde, waar de haard, de kookplaats ligt (awoe), dan beteekent dit den zeer aanstaanden dood van een der bewoners van het huis.

Dit zijn maar enkele voorbeelden van deze soort doodsoorzaken. Ter nadere illustratie van deze groep voorstellingen, volge hier een concreet geval. Te Tinompo had zich een plotseeling sterfgeval voorgedaan. Een man had den weg in het dorp gewied, kwam thuis en was den volgenden dag gestorven. Dit kon niet «vanzelf» gegaan zijn. Toen herinnerden er zich eenigen, dat ze enkele dagen geleden 's morgens in de vroege een aap door het dorp hadden zien gaan, op den voet gevolgd door een hond, die zacht jankte. Dit stel was het schoolerf overgestoken en zoo in het lage geboomte verdwenen. Deze verklaring was voor ieder voldoende. Wellicht, dat wij ons den gedachtengang aldus kunnen duidelijk maken: de aap had zich meester gemaakt van de levenskracht van den persoon in kwestie en ging daar mee het bosch in; de hond, die dit zag, jammerde daarover en moest wel volgen, omdat hij als huisdier den magischen band niet zonder meer verbreken kan.

De kwade invloeden, zooals die in deze paragraaf door eenige voorbeelden aangeduid zijn, noemt men pali.

§ 116. *Zoolang het lijk nog in huis is.* Zoodra er iemand gestorven is, hoort men een luid geklaag opstijgen van vrouwen, die den doode beweenen (monsambangî). Behoort de doode tot het mokole-geslacht, dan beginnen onmiddellijk eenige menschen op trommels en gongen te slaan (montombori). Dit duurt voort, zoolang het lijk in huis is. De gewoonte is, dat het lijk van een vrije of slaaf twee nachten in huis staat, dat van een bonto vijf nachten, dat van een mokole eveneens vijf nachten. Te Sampalowo is deze tijd voor een mokolo echter zeven nachten, volgens zeggen soms ook wel negen (zie voor den mokolo verder in dit Hoofdst. § 122—125).

Het lijk wordt niet gewasschen, met uitzondering van dat van een mokole. Men kleedt het aan met de kleedingstukken, die men gewoon is in het dagelijksch leven te gebruiken en spant een gordijn (wotoetoe) om den doode. Gedurende den tijd, dat het lijk in huis is, mag men in het sterfhuis niet slapen, mag men er geen zangen doen hooren als metingke, mowadi e.d. (zie Hoofdst. V § 108—113). Men moet steeds waken, mag

lachen en praten, maar niet twisten. Vermaken, die ten doel hebben de lange nachtwaken zonder indutten veilig door te komen, kent men niet. Alleen wordt zoo nu en dan de een-tonigheid afgebroken door het luide geween van een of meer vrouwen bij den doode.

Waar de ziel van de afgestorvene is, wanneer hij pas is heengegaan, weet men niet.

§ 117. *De doodkist.* Alle standen gebruiken voor hun afgestorvenen een doodkist. Er zijn eenige gevallen, waarin geen doodkist gebruikt wordt; dit zijn die gevallen, waarin de doodsoorzaak een bijzondere magische kracht aan den dood verleent, n.l. een gesnelde persoon (zie Hoofdst. IV § 80), een aan de pokken gestorvene (zie Hoofdst. IV § 62) en een doodgeboren kind (zie Hoofdst. VI § 139).

Voor de doodkist mag men elke willekeurige houtsoort nemen, die zich ertoe leent, en bij de vervaardiging ervan heeft men geenerlei voorschriften in acht te nemen, die ten doel hebben nadeelige invloeden, die van dit werk uitgaan te paralyseeren. De kist is van uiterst eenvoudig maaksel (zie fig. 7). Men neemt een

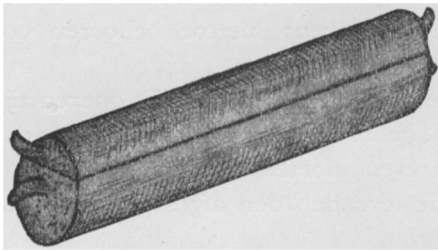


Fig. 7.

gedeelte van den boomstam, dat de vereischte lengte heeft en splijt dat overlangs in twee ongelijke helften. De grootste helft holt men uit tot de eigenlijke kist, de kleinste helft tot het deksel. Aan elk dezer deelen spaart men bij het bekappen aan de uiteinden een uitsteeksel uit, dat dienen moet om deksel en kist met behulp van rotan stevig op elkaar te binden. Den bast verwijdert men, maar overigens laat men den boomvorm geheel intact; wanneer dus de deksel op de kist bevestigd is, maakt het geheel den indruk van een stuk boomstam zonder bast. Dit is de vaste vorm der kist, onverschillig van welken stand de doode is.

Zulk een doodkist heet *bangkano mia mate*, d.i. het vaartuig van een doode. Deze laatste bepaling, n.l. van een doode, voegt men er bij, omdat het woord *bangka* het gewone, dagelijks gebruikte woord voor het uit een boomstam gekapte vaartuig (de Mal. *perahoe*) is.

§ 118. *Het kisten.* Evenmin als bij het vervaardigen van de kist is men bij het kisten van den doode door bepalingen gebonden. Het lijk van een *bonto*, een vrije of een slaaf wordt in een van zijn eigen *saroengs* (*hawoe*) gewikkeld, waarna men deze met vijf of zeven banden vastmaakt. In welk geval men vijf dan wel zeven banden gebruikt, is niet door voorschriften bepaald. Ook maakt men in het aantal banden geen onderscheid tusschen mannelijke en vrouwelijke dooden. Men geeft dezen doode niets mee in de kist, maar wel plaatst men in het lijkenhuisje (*tomba*) allerlei voorwerpen bij de kist. Het tijdstip, waarop men den doode in de kist legt en deze sluit, is geheel onafhankelijk van den stand der zon: op alle tijden van den dag kan men dit zonder bezwaar doen.

Is de doode een *mokole*, dan wikkelt men het lijk in een nieuwe, van vreemdelingen gekochte *saroeng*, zóó, dat alleen het hoofd vrij blijft. Met negen banden bevestigt men deze omhulling. Ook hier bindt men dit lijkkleed bij mannen en vrouwen met een gelijk aantal banden, en maakt men hierin dus geen onderscheid tusschen de twee seksen. Voordat men de kist sluit, legt men er nog allerlei voorwerpen in, die de gestorvene gewoon was te gebruiken; hiertoe behooren ook koperen en gouden voorwerpen.

Het aantal banden om het lijk moet noodzakelijk oneven zijn (5, 7 of 9). Want, zegt men, gebruikte men een even aantal, dan zou ook het aantal dooden even moeten worden. Het gevolg zou zijn, dat dus een van de levenden den afgestorvene in den dood zou moeten volgen.

§ 119. *Het wegbrengen.* Men kent zoowel het begraven (*montano*) als het plaatsen op een stelling of in een huisje (*tomba*) van het lijk. Hier zij alleen vermeld, dat de leden van het *mokole*-geslacht steeds begraven worden, de andere dooden plaatst men op een stelling. Voor de gebruiken bij het wegbrengen van een gestorven *mokole* zie men § 123. Hier is alleen sprake van degenen, die op een stelling geplaatst worden.

Bij alle ceremoniën, die er voor een doode worden uitgevoerd, is er een vrouw, die ambtshalve de leiding heeft, en die men *tonggola* noemt. Bijzondere eer geniet ze hier niet voor en ik ken geen *tonggola*, die tot den hooger stand behoort, in tegenstelling met de *woerake*. (Zie Hoofdst. IV § 65).

Wanneer nu het lijk naar de *tomba* gebracht wordt, gaat

de tonggola voorop. Geldt het een doode uit den slaven- of gewonen vrijen stand, dan volgen degenen, die de kist op een baar dragen, of, zoo het niet te zwaar is, de man, die de kist op een kalabanti of tangkaroema (d. z. de dagelijks gebruikte draagtoestellen voor een éénmans vracht, waarbij de last op den rug gedragen wordt) op zijn rug draagt. Hierna komen zij die uit belangstelling en nieuwsgierigheid meegaan en degenen, die de gaven voor den doode dragen. Is de doode echter een man uit het bonto-geslacht of een voorvechter in den oorlog (adoelako), dan gaat er tusschen de tonggola en de doodenbaar een man, die met lans en schild gewapend is en den heelen weg over den krijgssdans uitvoert (momani, mokanta) en nu en dan den krijgskreet uitstoot. Inplaats van de lans kan hij ook een jong blad van de arenga saccharifera in de hand nemen. Is de doode een vrouw uit het bonto-geslacht, dan loopt inplaats van een man een vrouw achter de tonggola; zij heeft een versierden stok (toeko beine) in de hand en voert telkens den dans uit, dien men loemense noemt (zie voor dit laatste in dit Hoofdst. § 129 en 134).

Tevoren heeft men het lijkenhuisje in gereedheid gebracht. Het is een van licht rondhout vervaardigd huisje, waarvan de vloer  $1\frac{1}{2}$  tot 2 M. boven den grond staat, en dat voorzien is van een dichten, lagen wand, waarop het dak sluit. De doodkist schuift men er in en plaatst er op den vloer allerlei gebruiksvoorwerpen en wapens bij. Wanneer men den doode wil eeren plaatst men twee lange staken aan de beide uiteinden der nok schuin naar boven gericht, aan welke stokken men katoenen vlaggen van verschillende kleur (in den regel geel en wit) bevestigt. Ook met het jonge blad van de arenga saccharifera (konoae) versiert men verder nog wel de tombea.

Wanneer alles gereed is, keeren allen weer naar het dorp terug. Hierbij heeft geen ceremonie plaats, noch heeft men zich aan eenige bepaling te houden.

§ 120. *De rouw.* Onderworpen zijn aan den rouw noemt men momali. Dit is een toestand, waarin een groep van menschen gebracht wordt door den dood of van een lid dier groep, of van een boven deze nauwere gemeenschap staand persoon (n.l. de mokole). Over het geheel genomen zijn de bepalingen, die aan zulk een rouw-toestand verbonden zijn, niet streng. Alleen daar, waar ze zich als 't ware samentrekken op één persoon,

zoals dit bij de weduwe van den mokole het geval is, nemen ze een streng karakter aan (zie de volgende §).

De algemeen geldende rouwbepalingen verbieden het eten van rijst aan allen, die rouwen; wie zich hieraan niet houdt, wordt krankzinnig (*mekombe*). Een algemeen bekend verhaal, dat dit gebod moet verklaren, luidt aldus: eens was er iemand gestorven, de familieleden waren in het sterfhuis vergaderd. Een van hen kreeg honger en krabde met de vingers rijst uit een pot, waarin de rijstkorst nog achtergebleven was. Hierdoor bleven er eenige rijstkorrels achter de nagels zitten. Toen kwam er een raaf, die de rijst van tusschen de nagels wegpikte en het duurde niet lang, of de rijsteter stierf. Sinds dien eten rouwdragenden geen rijst meer.

Verder behoort men een donker zwart of donker blauw gekleurden hoofddoek van katoen of geklopte boomschors (*inike*) op te hebben. Ook kan men eenzelfde doek, dien men eerst in een driehoek-vorm gevouwen heeft, om het middel dragen en wel zoo, dat een der punten op de linker dij naar beneden hangt.

Absolute stilte is niet geboden, maar aan gemeenschappelijke zangen als het *metingke mag* men niet deelnemen. Alle tuinwerk en anderen arbeid mag men verrichten, maar men stelle een voorgenomen huwelijk uit tot na de beëindiging der rouw (zie in dit Hoofdst. § 131).

§ 121. Strenger zijn de bepalingen, wanneer de doode tot het mokole-geslacht behoort. De eerste twee dagen mag niemand in het geheele dorp iets doen, zelfs rijststampen is verboden. Deze absolute rust noemt men *mo'iampee*. De twee volgende dagen mag men wel rijststampen, maar nog geen tuinwerk doen.

Het zwaarst drukt de rouw op de weduwe van den pas gestorven mokole. Zoodra haar man overleden is, trekt de weduwe (*waloe*) zich terug in een vertrekje, waar ze geheel van de buitenwereld afgesloten is. Ze mag geen werk verrichten, en ook niet den doode beweenen. Geen man mag haar zien, en de eenige persoon, die zij te zien krijgt, is een vrouw, die haar geregeld haar voedsel komt brengen. Onder geen voorwaarde mag ze haar vertrek verlaten, noch om te baden, noch om eenige andere reden. Deze strenge afsluiting noemt men *metandangi*, ze duurt tot aan het *mehowoei* (zie in dit Hoofdst. § 125).

§ 122. *Hulde aan een afgestorven mokole.* In de volgende paragrafen zullen we ons bezig houden met alles, wat de adat voorschrijft ingeval er een volbloed mokole (man of vrouw) sterft. Zulk een sterfgeval gaat niet alleen den stam of de verwanten aan, maar betreft een veel grooteren kring van menschen in zijn gevolgen.

Zoodra het bekend is, dat een mokole gestorven is, moet iedere groep een bijdrage komen leveren. Ik gebruik hier het weinigzeggende woord «groep», omdat mij nog niet duidelijk is, waardoor elk der hieronder te noemen complexen bepaald wordt. Zulk een groep noemt men een gawe. Vooral sinds het Ned. Ind. Gouvernement de onderlinge verhoudingen zooveel verbeterd heeft, zijn eenige der vroeger bestaande gawe opgelost en zijn de individuen opgenomen in verschillende nu bestaande kampoengs. Hierdoor zijn ze nu niet alle meer nauwkeurig aan te duiden. Het bijeenbrengen der bijdragen door elk der bedoelde groepen heet melo'a.

Hieronder volgt een opsomming van alle gawe met de bijdragen, waarvoor zij te zorgen hadden. Zoo noodig heb ik tusschen haakjes de namen vermeld der tegenwoordige kampoengs, waarin de menschen nu wonen.

- De To Woelanderi en To Loeria (Haloempoe'oe) leverden 100 boengkoesi gestampte rijst (inisa);
- de To Molio'a 100 boengkoesi van hetzelfde;
- de To Doloepo (Pandiri) 100 boengkoesi van hetzelfde;
- de To Belala en To Wanga (Ensa en Soloea) 100 boengkoesi van hetzelfde;
- de To Masiloe en To Toeta (Koro Nteo) 100 boengkoesi van hetzelfde;
- de To Molongkoeni en To Impo (Lembobelala, Tambalako, Wawopada, Lahoembala; Koro Walelo, Korompeeli en Koro Matantoe) 100 boengkoesi van hetzelfde;
- de To Booele (Kolaka) 100 boengkoesi van hetzelfde;
- de To Pa'angkae en To Watoe (Bente) twee buffels;
- de To Walati en To Pada vier buffels;
- de To Poe'oembana (Korontowoe en Era) tien stukken geklopte boomschors en tien kippen;
- de To Pakambia (Tea, Temandengi, Majoemba, Ratombana) 50 blokken bijenwas (50 dopi-dopi panti);

- de Karoea i Lembo moest bij zijn onderdanen gestampte rijst en kippen verzamelen; deze hoeveelheid is dus niet bepaald; hieraan moesten toegevoegd worden twee vadem donkerblauw goed (sawoe mo'ito roea ropa);
- de To Moiki drie rouwhoeden, die bestaan uit gewone puntig oploopende zonnehoeden, voorzien van een donkeren sluier en versierd met kralen, gekleurde stukjes goed en dgl.;
- de To Oeloe Oewoi (Doloepo, Baloengkere en Oendoro) brachten een onbepaalde hoeveelheid van curcuma (lo'ia), koening (koeni), kippen en boengkoesi met gestampte rijst;
- de To Noeha (Sorowako) leverden de ijzeren werktuigen om de pop, welke men op het graf plaatst en die misa heet, te vervaardigen; deze ijzeren voorwerpen (owoe: kapmes, pa'oe: bijtel, pagoro: hout-priem, piso: mes) noemt men de pandiri (d.i. «voorbeeld»); het komt mij voor, dat hier verspringing van beteekenis heeft gehad: de pandiri zal wel een pop geweest zijn, maar later heeft men het vervaardigen van de eigenlijke pop aan de To Peloea (Tingkea'oe) opgedragen en leverden de To Noeha alleen nog maar de werktuigen ervoor, op welke werktuigen nu ten onrechte de de naam van pandiri overging;
- de To Ponda (Solonsa en Oengkaea in het Boengkoesche) moesten 40 boengkoesi gestampte rijst brengen, alsmede 40 kippen en 40 eieren van den strandvogel, dien men mbomoea noemt (Ternataansch: momoea);
- de lieden van Bahonsoeai leverden een niet vastgestelde hoeveelheid suiker van de arenga saccharifera en kinaa melene;
- de To Kalae en To Watambajoli, die nu over het land verspreid wonen, brachten nog 5 boengkoesi met gestampte rijst en 3 kippen bijeen;
- tenslotte leverde het bonto-geslacht nog een buffel, welke beleeftheid het mokole-geslacht op dezelfde wijze beantwoordde, wanneer er een bonto gestorven was.

§ 123. Voor het bijeenbrengen van bovengenoemde bijdragen heeft men eenigen tijd noodig. Het lijk kan niet al dien tijd boven den grond staan. Daarom gaat men na vijf of zeven nachten over tot de begrafenis, die een in alle opzichten voorloopig karakter draagt.

Hij lijk is in een goedsluitende kist gelegd, die geheel denzelfden vorm heeft als die van een Moriër uit een der lagere

standen (zie in dit Hoofdst. § 117). Wanneer nu het lijk uit het huis gebracht moet worden, breekt men een gedeelte van een der zijwanden uit en maakt een geleidelijk aflopende, breede loopplank tot op den grond. Dicht bij deze loopplank bindt men een buffel stevig aan een paal vast. Het nu volgende heb ik op twee wijzen zien uitvoeren. Te Tioe liep een vrouw naast de doodkist, die door mannen langzaam de loopplank afgedragen werd. In haar rechter hand had ze een oorlogslans, de linker legde ze op de kist. Naast den buffel gekomen, dien men vlak tegen de loopplank vasgebonden had, stak ze hem drie malen met de lans boven in den rug. Hierop bracht men de kist weer verder.

Te Sampalowo stond de buffel een 15 M. van de loopplank stevig vastgebonden. Toen de kist de loopplank afgedragen was, zette men haar op den grond. Van een rij mannelijke familieleden, die hand aan hand stonden, legde de eene uiterste de hand op de kist, terwijl de andere uiterste (in dit geval de oudste broer van de weduwe) met een zwaard den buffel een houw in de dij gaf.

Tevoren heeft men een groote draagbaar vervaardigd, waarop met behulp van doeken een vertrekje is gemaakt. Op deze draagbaar, de kandawari, zet men nu de kist. Uitsluitend vrije onderdanen (palili) moge deze draagbaar vervoeren. Onder luid geroep en geschreeuw tillen een onnoodig groot aantal mannen de baar op. Intusschen hebben ook eenige klaagvrouwen met donkere doeken over hun hoofd op de baar plaats genomen.

Behalve de vrouwen zitten er ook nog een paar mannen op, die elk een schaal met rijst bij zich hebben. De gepelde rijstkorrels zijn eerst in een pot gepoft, zoodat ze opengebarsten zijn (inisa binote); deze rijst heeft men voor een deel wit gelaten, voor een deel geel gekleurd. Het is zulke rijst nu, die de mannen rondstrooien, zoowel over de baar als voor- en achteruit over de menschen. Dit heet morawo bote.

Ten slotte is er nog een eigenaardigheid op te merken. Men heeft een lange reep katoen, geel en wit, die aan elk der uitenden aan den top van een bamboe-staak bevestigd is. Twee mannen houden ieder een staak vast en loopen elk aan een zijde der draagbaar, zoodat zij het gespannen katoen als een langen, smallen hemel in dwarsche richting over de doodkist houden. Dit eereteken heet laea.



Beide werkzaamheden, zoowel het morawo bote als het dragen van de laea, zijn voorbehouden voor de To Kangoea, die tegenwoordig in het dorp Maralee wonen.

Ergens buiten het dorp heeft men een grooten kuil gegraven. Bij deze plek aangekomen, laat men de doodkist er in neer. Met steenen en houten wordt ze zoo gestut, dat ze stevig ligt. De kuil wordt niet gevuld met aarde, maar men vervaardigt een houten vloer op de hoogte van het aardoppervlak. Hierop maakt men nog een dak boven dit graf, zoodat er een huisje ontstaat, dat ongeveer vier M. in het vierkant is

§ 124. In dit huis neemt een grafwacht zijn intrek. Deze bestaat uit tien personen: twee vrouwen en acht mannen. Van deze vrouwen heet de eene waloe en de andere haar gezellin (walino). Alle zijn slaven van den mokole en worden onitoe («geest», «doodenziel») genoemd.

De twee vrouwen blijven onafgebroken op het graf wonen. De mannen echter gaan om beurten hun kost bij de onderdanen van den mokole ophalen. Niemand mag aan zulk een onitoe iets weigeren: vraagt hij rijst, dan geeft men 't hem, vraagt hij een kip, men weigert ze hem niet. Gedurende dezen tijd is geslachtsgemeenschap hun ten strengste verboden; op overtreding van dit verbod staat onverbiddelijk de doodstraf.

Deze grafwacht nu blijft intact, totdat het mehowoei gevierd is (zie de volgende §). Hierna keeren de gewezen onitoe tot het gewone leven terug. Zij nemen hun plaats weer in als te voren, zonder dat iets aan hun maatschappelijke positie is veranderd.

Wij hebben reeds eenige malen de gelegenheid gehad op te merken, dat de bonto in alles de gewoonte van het volk (palili) volgt; maar men heeft toch hier en daar naar het voorbeeld van den mokole de ceremoniën ingewikkelder gemaakt. Zoo ook hier. Het stoffelijk overschot van een bonto wordt op een stelling geplaatst. Maar nu voegt men hier een grafwacht bij. Uit de slaven van den bonto worden een man, een vrouw en een kind, die volstrekt nog niet één gezin behoeven te vormen, aangewezen om in het lijkenhuisje (tombea) te wonen. De man en de vrouw mogen niet als gehuwden leven op poene van gedood te worden.

Zij moeten overdag in de tombea blijven, maar als de zon ondergegaan is, mag de man in de nabijgelegen dorpen hun

kost gaan vragen. Ook hem mag niets geweigerd worden, maar doordat hij met het lichtworden weer in zijn huisje moet zijn, kan hij zijn strooptochten niet ver uitstrekken. Maar elk dier, wild of tam, dat de tombea nadert, mag hij met de lans werpen en zoo trachten het buit te maken. Met menschen, die dichtbij komen, mogen de grafbewakers wel spreken. En zij dragen ook geen bijzonderen naam (onitoe of iets derg.).

Met het metewoesoe (zie in dit Hoofdst. § 126—129) komt ook voor deze grafwachters het eind van hun afzondering. Ook zij hernemen hun plaats weer in de samenleving geheel als voordien.

§ 125. In oude tijden was het de gewoonte om, wanneer de voorloopige begrafenis plaats gehad had, er op uit te trekken ten einde een menschenhoofd te bemachtigen. Eerst wanneer men hierin geslaagd was, konden de verdere ceremoniën hun beloop hebben.

Hetzij men nu een hoofd gaat halen of niet, in ieder geval verlopen er eenige maanden, voordat de in § 122 genoemde bijdragen verzameld zijn. Bovendien moet den menschen van Peloea (nu wonend in het dorp Tingkea'oe) de tijd gegeven worden om met behulp der van Sorowako afkomstige pandiri de misa te vervaardigen. Deze laatste is een levensgroote pop van hout, die men geheel aankleedt. De te gebruiken houtsoort is willekeurig. Voor de haren gebruikt men de zwarte, paardehaarachtige stof, die men van den stam der arenga saccharifera neemt (kamboeka) (Mal. idjoek).

Wanneer nu alles gereed en verzameld is en de mokole-familie heeft zelf ook nog twee buffels bijgedragen, gaat men over tot de reeks van ceremoniën, die men mehowiei noemt (de stam howoei beteekent: «een kuil met aarde volstorten, opvullen»; hier dus gebruikt in de beteekenis van: «de grafkuil met aarde aanvullen»). Hoe heel vroeger deze plechtigheden verliepen, weet men nu niet meer. De religieuze kern der handelingen ziet men nu echter in het reciteeren van Koran-verzen door een Mohammedaanschen goeroe (mobasa koera'ani), die daartoe gehoord wordt.

Doordat ik dit mehowiei nog nooit meegemaakt heb, kan ik er geen juiste beschrijving van geven en moet me ertoe bepalen eenige elementen naar voren te brengen.

In de eerste plaats dan worden de verzamelde buffels geslacht.

Volgens een vasten regel verdeelt men nu deze dieren en wel als volgt:

degenen, die de *misa* gemaakt hebben, krijgen een dij;  
de To Noeha krijgen een dij en een zij (dus een halven buffel, uitgezonderd den kop);

de To Oeloe Oewoi krijgen een achtereind (*poerino*) van een buffel;

de Karoea i Lembo krijgt een draagmand (*basoe*) vol vleesch; aan de grafwacht vallen alle koppen ten deel;

hij, die bij de begrafenis den buffel een houw in de dij gegeven heeft (*montida ambaoe*) krijgt ook een dij;

de To Kangoea, die bij de begrafenis de *laea* gedragen hebben, krijgen een hals;

de Mohammedaansche goeroe, die gereciteerd heeft, krijgt ook een hals, maar dit is slechts een rudiment van de belooning, die hem vroeger ten deel viel; eertijds toch kreeg hij een heelen buffel of ook wel een slaaf;

ten slotte ontvangen allen, die op het graf gewaakt hebben, een deel, terwijl de rest gemeenschappelijk gegeten wordt.

Bij deze gelegenheid wordt het graf met aarde aangevuld. De grafwacht wordt opgeheven en vervangen door de *misa*. Deze *misa* wordt eerst in het huis van den overledene gebracht en daar in een door doeken afgeschoten ruimte geplaatst. Drie dagen blijft hij daar, in welken tijd de Mohammadaansche goeroe bij tusschenpoozen Koranverzen reciteert. Dan plaatst men hem op het graf, waar hij blijft tot het eerstvolgende groote doodenfeest (*woke*). De weduwe mag nu weer uit haar vertrek komen en keert zoo tot het dagelijksch leven terug. Maar hertrouwen mag ze nog niet; daartoe moet eerst het doodenfeest achter den rug zijn, d. w. z. daartoe moet de doodenziel eerst definitief in het zielenland zijn aangekomen.

§ 126. *Tewoesoe*. Het tijdstip, waarop men het kleine doodenfeest (*tewoesoe*) viert, wordt bepaald door verschillende omstandigheden. Wanneer men de benodigde rijst, arak en rijstebier (*pongasi*) alsook het te slachten dier spoedig bijeen heeft, kan men ook met het doodenfeest spoed maken. Wil de weduwe of de weduwnaar gauw hertrouwen, dan dringt hij of zij op haast aan, want voordat het doodenfeest achter den rug is, kan van hertrouwen niets komen.

In het algemeen kan men zeggen, dat er in Mori en Malili

twee soorten van doodenfeesten in zwang zijn, die echter geen essentiële verschillen vertoonen. Het eene doodenfeest is in gebruik bij de stammen der To Watoe (in de Lembo), der To Padoë en To Karoensi'e (de twee laatsten in de onderafd. Malili). De kern van dit doodenfeest bestaat hierin, dat de wolia mpoe'oe, de priesteres, de ziel van den afgestorvene geleidt naar het doodenland; deze ceremonie heet bij de To Watoe meteo. In dit geval is het zielenland een bepaalde, met name genoemde plaats, namelijk de berg Ponteoa of Wawonangoe bij Tinompo. Het andere doodenfeest is in gebruik bij alle stammen van Boven-Mori en ook te Tinompo en Sampalowo. Dit is het metewoesoe, dat zijn beteekenis heeft meer in de handelingen, die verricht worden, dan in hetgeen de tonggola reciteert. Waar nu degenen, die meteo, precies weten, waar de doodenzielen heen gaan en den weg erheen aanwijzen, weten zij, die het tewoesoe uitvoeren niet anders te vertellen dan dat de doodenzielen wonen in de spelonken, waar men de beenderenkistjes bijgezet heeft. Te Tinompo echter heeft men de twee elementen vereënid, en krijgen we dit beeld: men voert de tewoesoe-riten uit, maar meent toch, dat de dooden op de Ponteoa hun verblijfplaats vinden.

Zoowel te Tinompo als te Sampalowo ontleent men de gebruiken bij het doodenfeest, zoowel bij het kleine (tewoesoe) als bij het groote (woke), aan de Boven-Moriërs. Te Tinompo houdt men zich meer speciaal aan de gebruiken der To Molongkoeni of die der To Impo. In het hieronder volgende zal ik hier en daar een aanvulling geven uit hetgeen ik speciaal van de To Molongkoeni weet, en dit ook aangeven. In de eerstvolgende paragrafen handelen we dus over het kleine doodenfeest (tewoesoe) om daarna een overzicht te geven van het groote doodenfeest (woke).

§ 127. Voor een slaaf of een gewonen vrije maakt men niet veel omhaal. Hier volgen nu de opeenvolgende gebeurtenissen, de tewoesoe «in a nutshell». Voordat men 's morgens naar de tombea (lijkenhuisje) gaat, slacht de tonggola de z.g.n. manoe sala. Dit is een willekeurige kip, die aan de doodenziel den weg moet wijzen op haren tocht naar het zielenland. De lever en een beetje van het vleesch kookt men en neemt dit mee naar de tombea. Daar aangekomen geeft de tonggola den doode een spijsoffer en opent daarna de kist. De been-

deren worden zoo noodig een beetje schoongemaakt en dan met een reep geklopte boomschors (inike) tot een bundel samengebonden. Men kleedt dit pakket verder niet aan, maar brengt het over naar een dichtbij opgeslagen hutje, de patande. Hier zet men den beenderenbundel tegen den wand leunend overeind en geeft den doode weer een spijsoffer. Dit alles gaat in stilte, zonder eenigen omhaal.

Wanneer de zon al laag staat, neemt een vrouw het bundeltje beenderen weer in een draagdoek en brengt men het naar de ratoa, een hutje, dat vlak buiten het dorp opgeslagen is. Ook daar zet men het weer overeind, geeft het een spijsoffer en als het tegen zonsondergang gaat, verlaten allen de ratoa om thuis te gaan eten en slapen, op deze wijze het beenderenbundeltje een nacht geheel onbewaakt latende. In het huis van dengene, die de tewoesoe geeft, eet en drinkt men gezamenlijk, maar van gemeenschappelijken zang of reidans mag geen sprake zijn.

Den volgenden morgen om ongeveer tien of elf uur worden de beenderen naar de rotsen (poe'oe wasoe) gebracht. Tevoren hebben de mannen een kistje van een harde houtsoort gemaakt, de tolo'ea. Een man draagt het leege kistje, een willekeurige vrouw de beenderen, eenige andere mannen en vrouwen de gaven voor den doode en zoo gaat het gezelschap, vooafgegaan door de tonggola, naar de rotsen. Daar aangekomen legt men de beenderen in het kistje, bindt het deksel er vast om en schuift het kistje nu onder een afhangenden steen of in een spleet.

Bij deze tolo'ea plaatst men nu de gaven, die men den verzamelnaam pakale geeft. Deze bestaan in de eerste plaats uit een kleine, willekeurig gekleurde kip, die men slacht; verder uit een vrouwendraagmand (baki) met twee bossen onontbolsterde rijst, tien stukjes van het geslachte dier (varken of buffel) aan een eindje rotan geregen, een gevlochten zakje (dompipi) met gestampte rijst, een flesch rijstebier (pongasi), een flesch arak en dan verder nog een slaapmatje (oempeo), een regenmatje (boroe) en een genaaiden zak voor de sirih-pinang ingrediënten (kadoe-kadoe). Na dit alles gedeponeed te hebben gaan allen naar het dorp terug.

De terugkeerenden mogen echter niet zonder meer het dorp weer ingaan. Aan den ingang van het dorp staat iemand met

een bamboe-koker (ahi) met water in de hand. Aan den mond van den koker heeft men een prop van gras gestoken en in het midden van deze prop bevindt zich een ei. Al het water, dat men door deze luchtige prop heen uit den koker schenkt, vloeit langs dit ei. Elk dergenen, die mee geweest zijn naar de poe'oe wasoe, plukt dicht bij het dorp gekomen een willekeurig boomblad en houdt dit in de hand. Gekomen bij hem, die het watervat hanteert, werpt men het blad weg en wast de handen even in het water, dat uit den bamboekoker gegoten wordt. Hierna kan ieder vrij het dorp ingaan en het dagelijksch leven hervatten.

Als laatste veiligheidsmaatregel heeft twee nachten na elke tewoesoe het mekoekoemboe plaats (zie in dit Hoofdst. IV § 66). Het zou kunnen zijn, dat de doodenziel de levenskracht van iemand had meegenomen. Daarom moet de woerake (priesteres) die zoo noodig terug gaan halen. Onverschillig van welken stand de doode mocht zijn, nooit zal men het mekoekoemboe achterwege laten.

§ 128. Geldt het doodenfeest een voornamer persoon, dan durft men de handelingen niet in zoo snel tempo op elkaar te doen volgen. Men neemt meer voorzorgen om den overgang van den toestand van nauw contact, waarmede de levenden tot heden nog met den doode verbonden waren, tot dien van verbroken gemeenschap zoo geleidelijk en gevaarloos mogelijk te maken.

Is de doode nu een der dorps- of stamgrooten (mokole inia of mokole palili), dan brengt men de beenderen, na ze uit de kist genomen te hebben, naar de patande en kleedt ze daar aan. Het bundeltje beenderen wordt omwikkeld met doeken, de schedel wordt als een hoofd op den bundel bevestigd, met een witten doek overtrokken en van een geteekend gezicht voorzien. Beenen maakt men er niet aan, maar wel armen; is de doode een man, dan doet men aan deze armen vier witte schelpringen (boeso) boven de ellebogen; was de overledene een vrouw, dan tooit men de armen van den pols tot aan den elleboog met dunne koperen ringen (mala). Het hoofd van een mannelijke pop wordt versierd met de talisi-lisi, sanggori en kokali; dat van een vrouwelijke pop met de tali tinandoe, alle versierselen, die alleen nog maar bij het groote doodenfeest door de menschen gedragen worden.

De talisi-lisi is een lange, smalle doek van rood en geel katoen, die aan het eene einde over een drie à vier dM. lengte van een koordachtige roode franje voorzien is. Deze doek wordt door de mannen gebruikt om de twee volgende voorwerpen op hun hoofd te bevestigen. De sanggori is een geel-koperen



Fig. 8.

krul, die den vorm heeft van een paling, met bij den kop een paar kleine franje-achtige kieuwen. (Zie fig. 8.) De kokali tenslotte is een lange pluim, die gemaakt is van kleine kippenveertjes, die aan een stuk veerkrachtige bamboe of rotan regelmatig bevestigd zijn. Ze doen wel denken aan de instrumenten, waarmee wij lampeglazen, reageerbuisjes e.d. schoonmaken. De tali tinandoe wordt door geen levende gedragen. Ze doet denken aan een kroon, bestaande uit opstaande, peuterige versierinkjes.

Is nu de doodenpop op deze wijze opgetuigd, dan zet men haar overeind tegen den muur en geeft haar een spijsoffer. Onderwijl is men begonnen met op trommels en gongen te slaan (montombori). Men blijft hier gezamenlijk een heelen nacht en waakt.

Bij de To Molongkoeni is men nog bedachtzamer. Wanneer de tonggola daar de beenderen uit de kist genomen heeft, brengt ze die niet onmiddellijk naar de patande (het in § 127 reeds genoemde hutje), maar laat ze eerst nog een nacht in de tombea liggen. Ze gaat naar huis terug en reciteert dien avond een litanie om de doodenziel te roepen; dit noemt men mepoepoesi. In hoeverre de hier weer te geven zang volledig is, kan ik niet zeggen, maar terwille van eenige belangrijke trekken erin geef ik hem hier met vertaling weer:

Petimombo wolienggoe,	Doe mij leunen, mijn geleidster;
petimbawo akoe.	zet mij overeind.
Ndi iroto loewoe lopi	Hier zijn alle opgevouwen
bana mohali;	mooie goederen;
sawi ilopiano	boven op 't gevouwene
piso nggilli'oleo.	'n mes met witte gangen.
Ponsoeanggoe oeole,	't zijn mijn buigers van 't gras,
ponsolenggoe sala.	't zijn mijn effeners van 't pad.
Akoe mehoemawe'o	Ik heb wel gevonden
oewoi pombali'a;	't water van de geesten;



Een vrouw bezig met loemense (schuifeldans uitvoeren), terwijl ze een mannelijke doodenpop draagt. Aan deze doodenpop is duidelijk zichtbaar: de sanggori, kokali en talisi-lisi op het hoofd, het witte masker, waarop met houtskool oogen, neus en mond zijn geteekend, en de wit schelpen ringen aan den bovenarm. De vrouw heeft een sawoki in de rechterhand.

(Hoofdst. VI § 128 en 134).



akoe mandoeri'o	ik heb mij erin gebaad
mewoete ndonoeana.	op mijn weg naar 't geestenland.
Akoe mehoemawe'o	Ik heb toen gevonden
raha me'ato wasoe	huizen met een steenen dak
laro wasoe betoeë.	tusschen de maanrotsen.
Ka'oroeeono iakoe	Den tweeden keer werd ik
nantawani;	een geleidegeest (of: «een ge- vangene» ?);
iakoe pande-pande,	ik werd toen bedreven,
iakoe tinetena.	ik werd toen een afgezant,

Hier noodigt de tonggola den geest van den afgestorvene uit om zich onder haar geleide te stellen. Zij biedt eenige geschenken aan, die als 't ware den weg moeten banen door de hooge alang-alangvelden. Dan beroept ze zich er op, dat ze geen vreemde is in het land der dooden, maar haar bekwaamheid als geleidster in de praktijk heeft geleerd. Eerst den volgenden dag brengt de tonggola de beenderen uit de tombea naar de patande over.

§ 129. Hervatten wij het verhaal van de tewoesoe te Tinompo, dan zien wij, dat de aangekleede doodenpop den volgenden dag tusschen tien en elf uur 's morgens naar de ratoa overgebracht wordt. Deze is dan veelal op het huiserf inplaats van buiten het dorp gebouwd.

Bij de ratao gekomen neemt de tonggola de doodenpop in een slendang, een doek, die over één schouder geslagen is. Ze zelf heeft een saroeng aan, die boven de borsten is vastgemaakt; op haar hoofd draagt ze den gelen, veelal versierden band, dien men bomboni noemt, aan haar zij prijkt een zwaard, waaraan kleine belletjes (bangkoela en dio-dio) rinkelen, boven haar beide enkels zijn twee zware koperen ringen (langko) aangebracht. Terwijl ze met haar linkerhand de doodenpop vasthoudt, heeft ze in haar rechter een stok, waaraan een dichte bos van bokkenharen bevestigd is (de sawoki). Terwijl men nu op gong en trommel slaat, danst zij op den grond met korte schuifpasjes rond.

Heeft dit een korten tijd zoo geduurd, dan loopt de tonggola met de pop drie maal om de ratoa in de richting, waarin men een moer aandraait. In de ratoa heeft men een varken gelegd, en buiten staan mannen klaar, die een kip in de hand hebben.

Zoodra er drie gangen afgelopen zijn, hakken deze mannen evenveel kippen den kop af als er doodenpoppen zijn. Dan steekt een man het varken een wond in de zij; met het uitstroomende bloed stipt hij eerst de doodenpoppen bij de kin aan, en daarna elk der naaste bloedverwanten van den doode of de dooden. Hierop maakt men het varken geheel af en plaatst de pop in de ratoa. Aanhoudend slaat men op trommen en gongs, en ook dezen nacht slaapt men niet.

Den volgenden dag brengt men de beenderen naar de poe'oe wasoe als reeds beschreven is. Een man gewapend met lans of schild, of met een jong blad der arenga saccharifera tandakt voor den stoet uit.

Wanneer men de tewoesoe voor een bonto in optima forma wil vieren, dan onderscheidt dit riten-complex zich in twee punten van het boven-beschrevene. In de eerste plaats heeft bij de overbrenging der doodenpop van de tombea naar de patande het montida ambaoe plaats. Een buffel staat aan een paal stevig vastgebonden; een man neemt de doodenpop in een doek van de draagster over en geeft den buffel met een zwaard een houw in de dij (verg. in dit Hoofdst. § 123 en § 134). Hierop wordt de buffel afgemaakt en de pop in de patande geplaatst.

In de tweede plaats brengt men den volgenden dag de doodenpop van de patande niet naar de ratoa, maar in huis, waar ze drie dagen blijft staan in een met doeken afgeschoten ruimte (vgl. hetgeen medegedeeld is omtrent de misa in § 125). Deze wijze van handelen noemt men winoei ntoeli. Gedurende deze drie dagen heeft er niets bijzonders plaats. Na afloop hiervan brengt men de beenderen naar de poe'oe wasoe.

§ 130. *Het zielenland.* Het kleine doodenfeest heeft ten doel de dooden-zielen los te maken van het land der levenden en hen uit de gemeenschap der levenden over te brengen in die der dooden. Wanneer de tonggola bij de To Molongkoeni de doodenpop te eten geeft in de patande, dan zegt ze: Iko, henoe mate, leinie koeto toemalekoko pakamoe; ka oesako'o, ka oepewoete ntonoeana; ka oelimba kamito.

Gij, die dood zijt, vandaag (nu) bied ik u uw voedsel aan; dat ge 't neemt, dat ge naar 't zielenland gaat en ons vergeet.



Een vrouw bezig met loemense (schuifeldans uitvoeren), terwijl ze een vrouwelijke doodenpop draagt. Aan deze doodenpop zijn duidelijk zichtbaar: de tali tinandoe op het hoofd, het op wit katoen geteekende gezicht en de koperen armbanden aan de onderarmen. De vrouw houdt een sawoki in haar rechterhand. (Hoofdst. VI § 128 en 134).

Men wenscht dus niet anders dan afsnijding der tot heden nog nauwe gemeenschap.

Omtrent de reis naar het zielenland heeft men te Tinompo een zeer vaag idee. Men weet, dat niemand 't er goed afbrengt, wanneer hij geen kip meekrijgt. We hebben reeds gezien, dat daartoe een kip geslacht wordt, waarvan men de lever en wat vleesch kookt en in de tombea den doode aanbiedt. Een andere zegsvrouw vertelde me, dat deze kip geheel met huid en haar verbrand wordt.

Ook omtrent het verblijf in het zielenland zijn de voorstellingen verward. De een beweert, dat er een slang op de Pontea (het zielenland) woont, de ander heeft nog nooit van zoiets gehoord. Iemand vertelt, dat een witte geest, Koloko geheeten, op den top verblijf houdt, maar een andere deskundige zegt, dat 't niet waar is, want dat hij er niets van weet. Maar hierin stemt men wel overeen, dat er bovenop de Pontea een meertje is, waarin een klopplank om boomschors tot kleedingstof te bewerken van koper verzonken is.

Intusschen waren de dooden in vroegere tijden niet in zoo groote geheimzinnigheid gehuld. Er was een tijd, dat levenden en dooden vrij met elkaar verkeerden. Maar hieraan kwam ook een eind. Want eens ging een levende rijst koopen bij een doode. Toen de doode in zijn rijstschuur wilde klimmen, zei hij tot den op den grond staanden mensch: «Wanneer ik in de rijstschuur ben, moogt ge niet naar boven kijken.» De levende hield zich echter niet aan dit gebod. Hij keek op en voordat hij er op bedacht was, riep hij uit: «Binombani kompomoe», dit is: «Uw buik is van een onafgewerkt regenmatje». Onmiddellijk braken de dooden nu hun gemeenschap met de levenden af. Van dien tijd af kunnen niet alleen de levenden de dooden niet meer zien, maar is het ook veel moeilijker geworden voor de pas gestorvenen om in de gemeenschap van de overleden familieleden over te gaan.

§ 131. *Het einde van den rouw.* Wij weten, dat de rouwdragende als teeken van zijn toestand een donkeren hoofddoek op heeft, en het hem verboden is gekookte rijst te eten. Wanneer nu de beenderen naar de poe'oe wasoe gebracht zijn en hiermede de tewoesoe gesloten is, moet er ook een eind gemaakt worden aan den rouwtoestand. De handeling, die hiertoe dient, heet moloeda pomali.

Van de *poe'oe* was *oe* teruggekeerd, neemt de *tonggola* een mes in de hand, scheidt op de punt ervan een beetje gekookte rijst, raakt hiermee eerst de lippen van den rouwende aan en duwt dan met deze mespunt den donkeren hoofddoek (*pomali*) van het voorhoofd achterwaarts van het hoofd af. Van nu afaan is deze rouwdragende geheel van de rouwbepalingen ontheven.

Dit is vooral voor de weduwe een verlossing, want nu mag ze weer hertrouwen. Zoolang de *tewoesoe* nog niet gehouden is, mag ze niet aan trouwen denken, omdat ze gedurende dien tijd nog door het huwelijk aan den overleden echtgenoot verbonden gedacht wordt. Zou ze toch tot dien stap overgaan vóór den tijd, dan worden zij en haar nieuwe echtgenoot door de familie van den overledene beboet (*kiniwoe*). Zij worden gestraft met de helft der boete voor overspel, n.l. vier buffels. In dit geval mogen ze echter volstaan met de betaling van de *toedoeno* voor alle vier de buffels (zie Hoofdst. III § 51).

Doordat principieel het trouwen van meer dan één vrouw voor een man niet verboden is, spreekt het vanzelf, dat één weduwnaar aan genoemde beperking niet gebonden is. Wanneer hij trouwt vóór de *tewoesoe* van zijn overleden vrouw, kan hem geen boete opgelegd worden.

§ 132. *De woke*. Wanneer wij ons afvragen, welke bedoeling men met het *woke*-feest heeft, moet ons in de eerste plaats duidelijk voor den geest staan, dat de riten van dit feest alleen uitgevoerd worden voor en met die dooden, voor wie men de *tewoesoe* reeds gevierd heeft. Met andere woorden de *woke* heeft betrekking op hen, die reeds in het zielenland wonen. Terwijl het geen zin zou hebben de *tewoesoe* voor eenzelfde persoon voor een tweeden keer te houden, worden belangrijke dooden meer dan eens op een *woke*-feest gebracht. Zoo werd in Januari 1921 te Sampalowo een *woke* geopend, waarop ook de bekende vorst Maroendee, die in 1907 in zijn strijd tegen het Gouvernement gesneuveld is, ten tooneele verscheen; dit was voor hem nu de vijfde keer.

De beteekenis nu van dit feest ligt hierin, dat de menschen op de aarde en de dooden uit het zielenland tijdelijk in nauw contact met elkaar komen. Uit dit contact vloeit een versterking van de levenskrachten voor mensch, dier en plant voort. Binnen niet te lange tijdsruimten behoort men telkens weer zulk een feest te vieren, om te zorgen, dat de rijstooft goed blijve.



Een hoek van den vloer, waarop de schuifeldans en de doodenzangen plaats hebben. Men merkt hier op, dat de vloer zelf van rondhout vervaardigd is, aan elk der vier zijden omzoomd door één lange plank. Op deze plank hebben de dansen en reien plaats. Op dit plaatje zijn vrouwen bezig met hunne doodenpoppes te dansen (loemense). Men ziet de lange pluimen (kokali) der mannelijke poppen. (Hoofdst. VI § 133 en 134).

Uit de volgende beschrijving zal echter blijken, dat zulk een feest hooge kosten met zich brengt. Het is dan ook regel, dat een der grooten zulk een woke opzet en anderen er zich bij aansluiten. Hij, die de voornaamste feestgever is, heet oemboe woke (»eigenaar van de woke«). Hij laat een groot tijdelijk huis bouwen, de raha wokea, waarin de vele gasten ontvangen kunnen worden, en waarin hij dan met zijn gezin ook tijdelijk verhuist. Wanneer de woke gesloten is, keert hij weer in zijn gewone huis terug. De duur van zulk een woke is verschillend. Hoe langer hij duurt, hoe meer hij kost. Het woke-feest, dat ik te Tinompo zag, werd begin Mei geopend en eind Augustus gesloten. De laatste woke te Sampalowo opende men eind Januari en sloot men begin Augustus. Een vastgestelden tijdsduur kent men dus niet, maar enkele maanden moet men er toch voor rekenen.

§ 133. De openingsritus heet mobosi tengke. Op een daartoe bepaalden dag komt tegen den avond de tonggola het woke-huis binnen en gaat naar een van de wanden in het huis, die dicht bij de trap is. Daar gaat ze zijgend mompolendo minama a mpoe'oe apari, d.i. een sirih-pinang offer brengen aan den voet van de wand. Op den vloer legt ze twee of vier stukken opgevouwen gekleurd katoen (lipa) neer, z.g. kains, die men van de handelaars koopt. Hierop legt ze haar sirih-pinang offer. Dan verlaat ze het huis en gaat buiten op den grond gehurkt zitten, met het gezicht naar het woke-huis gekeerd en dreunt haar aanroep op (mengongo), die in het kort aldus luidt:

Kami mpokontea komioe, Wij versterken u, doodenzielen;  
tonoeana;

Komioemo mehawa i Komt gij in huis,  
rodoha,

Ka ipokomadoo kamino. Opdat ge ons gezond maakt.

Wanneer de tonggola op deze wijze aan de dooden de plannen der menschen medegedeeld heeft, gaan allen, die daaraan mee willen doen, in het woke-huis een zang uitvoeren, wat men metalo noemt. Dit moet men vier avonden aaneen in het huis doen, of, wanneer de deelname te groot blijkt te zijn, mag men den zang ook onder het huis op den grond uitvoeren. Men zegt dan :

O, waindo, monsiwi ka      O, heb meelij, wij vragen dat  
tontoewoe.                      wij leven.

O, waindo, monsiwi      O, heb meelij, wij vragen goe-  
mbine'oewa.                      den tuinoogst.

Op deze wijze maakt men zijn wenschen bekend; wij zien in deze zangen duidelijk de bedoeling van de woke. Na de vier eerste avonden mag men deze zangen ook vrij op het open veld zingen.

Een willekeurig aantal avonden zingt men aldus. Intusschen worden de voorbereidselen voor het hoogtepunt van het feest gemaakt. In de eerste plaats vervaardigt men een vloer van dun rondhout. Deze is  $\frac{1}{2}$  à 1 M. boven den grond verheven. Hij is vierkant en kan een vrij groot oppervlak hebben; die van Sampalowo schat ik op 10 à 12 M. in het vierkant. Aan elk der zijden ligt een lange plank. Deze vier planken sluiten bij de vier hoeken twee aan twee bij elkaar aan; hierdoor kan iemand den geheelen vloer langs de zijden rondloopen en daarbij steeds op de planken blijven. Tot de voorbereidselen behoort verder het verzamelen van de noodige buffels, van rijst en dranken (rijstebier: pongasi en uit palmwijn gestookte arak: ara) voor de gasten, van bladeren en bamboe om die rijst in te koken.

§ 134. Reeds lang tevoren heeft men den dag, waarop het feest zijn hoogtepunt bereikt (matano) vastgesteld. Den dag te voren gaat nu de tonggola met haar helpsters de beenderen der dooden halen (mongkeke: letterl. graven, opgraven). Bij de rotsen gekomen, waar de kistjes met beenderen staan, brengt de tonggola eerst een offer van sirih-pinang. Dan opent men de kistjes van hen, die op de woke gebracht zullen worden, bindt de bundels van beenderen met reepen geklopte boomschors nog eens een beetje beter bij elkaar, en brengt ze dan over naar de ratoa (een hutje) buiten het dorp. Men laat de beenderen daar geheel onbewaakt een nacht staan.

Den volgenden morgen brengt men de beenderen van de ratoa naar een daartoe leeggemaakte rijstschuur (si'e). Zulk een rijstschuur staat op hooge palen, maar op  $\pm 70$  cm. hoogte van den grond heeft men onder elke rijstschuur een vloer, in den regel van ruw rondhout. Hier omheen heeft men nu met doeken als 't ware een lagen wand gemaakt, zoodat er een





De dooden-priesteres (met het zwaard in de hand) en haar helpster (met een sawoki in de hand). Op den achtergrond is de vloer zichtbaar (horo dopi), waarop de schuifeldans (loemense) en de dooden-rei (tengke) plaats heeft. (Zie hoofdst. VI §134).

vertrekje ontstaat. Wanneer men nu met de beenderen bij de rijstschuur gekomen is, nemen mannen de bundels van de vrouwen over, ze op dezelfde wijze als deze in een doek over den schouder dragende. Een buffel staat aan een paal vastgebonden en elk der mannen geeft het dier een houw in het achterlijf (*montida ambaoe*). De buffel heet de *potingko*; van dit oogenblik af begint men op trommels en gongen te slaan (*montombori*). De vrouwen gaan nu met de beenderen in het vertrekje onder de rijstschuur en kleeden ze daar aan als reeds beschreven is in § 128: de mannen met *sanggori* en *kokali*, de vrouwen met een *tali tinandoe* op het hoofd. Zijn ze aangekleed, dan krijgen ze allen hun plaats langs den wand: men legt drie bossen onontbolsterde rijst op den vloer en zet daarop de pop overeind, leunend tegen den wand. Zulk een pop heet *tonoeana*, dezelfde naam als waarmede men ook de bewoners van het zielenland aanduidt.

Hier zij opgemerkt, dat men bij de To Molongkoeni inderdaad alle beenderen neemt. Te Tinompo gebruikt men alleen den schedel en laat de beenderen in de *tolo'ea* achter, terwijl men te Sampalowo niets meer van den doode neemt. In de twee laatste gevallen maakt men van te voren een houten romp, waarop men den schedel later bevestigt (Tinompo), of men vervaardigt romp en hoofd beide van hout (Sampalowo). Met deze surrogaten van hout doet men echter geheel hetzelfde als waren het de beenderen van den doode zelf. Wij hebben gezien, dat een *mokole* begraven wordt. Bij het *mehowoei*, dat de plaats vervult van het *metewoesoe* bij het volk, worden geen beenderen opgegraven en schoongemaakt, maar wordt integendeel het graf dichtgemaakt. Tot hiertoe gaan de *mokole* hun eigen weg, maar aan de *woke* doen ze mee als anderen. Dat hier echter geen kwestie is van het opgraven der beenderen ligt geheel in de lijn. Een pop van hout vervangt hier de beenderen.

Ongeveer vier uur in den namiddag komt de *tonggola* van onder de rijstschuur te voorschijn en gaat *mompoesolei dopi*. Op den hoek van den boven beschreven vloer, legt ze op een der lange planken een bakje van de bladscheede van den *sagopalm* gemaakt, waarin een *sirih-pinangoffer*. Met een zwaard in de hand komt de *tonggola* van de rijstschuur, raakt de *sirih-pinang* met de punt van het zwaard aan, stapt op

plank en loopt de heele horo dopi éénmaal rond in de richting, waarin men een moer losdraait. Dan stapt ze weer op den grond en gaat naar de rijstschuur terug. Dit herhaalt ze vier malen.

Wanneer ze voor de vijfde maal van de rijstschuur komt, wordt ze gevolgd door een rij van vrouwen, die elk een doodenpop (tonoeana) in een doek schuin voor zich dragen. Met de linkerhand houden zij de pop bij den hals vast, in de rechter hebben ze een stok met lange bokkenharen (sawoki). Haar kleeding is als in § 129 is beschreven. De tonggola draagt geen pop, maar heeft alleen een zwaard in de hand. Alle vrouwen gaan naast elkaar staan op de plank van de horo dopi met haar gezicht naar het midden van den vloer gericht. Terwijl er nu op trommels en gongs geslagen wordt, gaan deze vrouwen loemense. Met korte schuifbewegingen van haar voeten en een lichte draaiing om de lengteas van haar lichaam, rinkelen ze de zware koperen enkelringen in een vaste kadans tegen elkaar, terwijl allen zich langzaam naar rechts verplaatsen en met de sawoki rythmische bewegingen maken. Het geheel maakt een mooien, statigen, ietwat opwindenden indruk.

Heeft dit zoo eenigen tijd geduurd, dan houdt het getrommel op, de vrouwen gaan van de dopi af en geven ieder hun pop aan een man over. Eenige buffels (te Tinompo waren het er vier, te Sampalowa zes) staan elk aan een paal gebonden, en krijgen weer ieder een houw in het achterlijf, zooals we reeds eenige malen hebben zien doen. Hierna krijgen de vrouwen weer hun tonoeana en brengen die terug naar de rijstschuur. Nu krijgen ze hun plaats echter niet onder de schuur, maar erin; ook daar plaatst men ze overeind, elk op drie bossen rijst.

Den volgenden morgen om ongeveer negen uur brengt men de poppen weer op de dopi. Evenals den vorigen dag voeren dezelfde vrouwen het loemense uit onder het slaan van trommels en gongen. Hierna brengt men de poppen regelrecht van de dopi in het woke-huis. Hier heeft men een apart vertrekje voor hen ingericht, de solika. Geplaatst op drie bossen rijst, blijven de tonoeana daar staan tot de sluiting der woke. De tonggola verzorgt ze daar, want driemaal per dag wordt hun een spijsoffer aangeboden: 's morgens, 's middags en 's avonds wordt hun portie ververscht.

§ 135. Wanneer de tonoeana alle hun plaats in de solika hebben gekregen, is de tijd aangebroken waarop allen in verbinding komen met de dooden. De doodenzielen zijn binnen het bereik gebracht, maar niet overal kan men met hen in verkeer treden. Alleen op de dopi is dit mogelijk. Toch is het nog niet gewenscht, dat ieder willekeurig mensch den eersten stap daartoe doet. De tonggola moet in gezelschap van eenige andere mannen en vrouwen den weg openen. Daartoe gaan ze montombei i dopi. De juiste beteekenis van dit montombei is mij nog niet geheel helder. Het schijnt een bepaalde wijze van op de trommel slaan aan te duiden. In ieder geval loopen de tonggola en haar gezellen heel langzaam de dopi éénmaal rond in de richting, waarin zoeven het loemense plaats gehad heeft (dus waarin men een moer losdraait), terwijl zij zingen:

Kita mensawi teteno ndonoeana, tomentombeioto.	Wij bestijgen de brug der doodenzielen, Wij voeren 't montombei uit.
--	--

Van nu af aan mogen allen, die er lust in hebben, op de dopi hun zangen komen uitvoeren. Dit zingen met de dooden heet toemengke, de zangen zelf heeten tengke.

Men kan bij dit toemengke steeds twee deelen onderscheiden; eenerzijds n.l. de tengke onitoe, de zangen, die men samen met de dooden of in verbinding met hen zingt, en de tengke, die men louter tot vermaak zingt. De eerste hebben vaste vormen, die men niet verandert, de tweede zijn willekeurig van inhoud en onderscheiden zich in niets van de tingke (zie Hoofdst. V § 109). Verder springt nog deze trek in het oog, dat de mannen niet zullen gaan toemengke zonder hun speciale kleeding daarvoor aangetrokken te hebben. Deze bestaat uit een korte witte broek, een gele sjerp om 't midden en een bloot bovenlijf; de beenen zijn boven de kuiten voorzien van dunne koperen ringen, die bij het stampen rinkelen; beide armen zijn boven de ellebogen met vier witte schelpen ringen (boeso), terwijl het hoofd versierd is met de reeds beschreven talisilisi, sanggori en kokali, welke laatste sierlijk door de lucht zwaait bij elke beweging van hoofd en bovenlijf. De vrouwen behooren eigenlijk gekleed te zijn in een sarong, die tot boven de borsten reikt, met een band om het middel, en een gele bomboni op het hoofd te hebben, zooals de To Molongkoeni

dit nog doen. Deze kleeding verhoogt het schilderachtige van 't geheel zeer; de sarong en kabaja echter en het in een wrong opgemaakte haar vallen geheel uit den stijl.

Nadat nu op de boven beschreven wijze de tengke voor ieder is opengesteld, gaan allen, die willen, op de dopi en heeft de gewone tengke plaats. Vier nachten nadat de doodenpoppen in de solika geplaatst zijn, voert men het mebakoei ('t voorzien van leeftocht, spijs) uit. Tegen den avond verzamelen zich vele mannen en vrouwen op de dopi; er moeten zooveel menschen zijn, dat de dopi rondom geheel bezet is met menschen, want was hij schaars bezet, dan zou dit slechte gevolgen hebben voor de feestgevers. Elk der aanwezigen krijgt nu een klein pakje gekookte rijst (winaloe), dat men op mag eten of weg kan werpen, al naar men verkiest. Hierop zingt men de tengke onitoe. Is deze teneinde, dan is men vrij eigen bedenkfels ten beste te geven, en loopt het in den regel uit op het zeer geliefde mewoewoekoei (zie Hoofdst. V § 109).

Nadat er weer vier nachten verlopen zijn gaat men mo'enseami mia (»de menschen van sirih-pinang en kalk voorzien«). Weer moet de dopi tegen den avond geheel bezet zijn met menschen. Nu krijgt ieder een miniatuur stukje sirihblad, pinangnoot en een beetje kalk, welke gave men naar believen nuttigen of wegwerpen kan. Nadat men weer de tengke onitoe gezongen heeft, zingt men zijn eigen tengke. Zoo wisselen om de vier nachten het mebakoei en me'enseami elkaar af, totdat de woke gesloten wordt. Wanneer we bedenken, dat dit maanden aaneen duurt en de gastheer zorgen moet, dat er tenminste voor de voornaamsten van hen, die komen toemenke, een slokje pongasi of ara moet zijn, dan is het duidelijk, dat behalve de opening en de sluiting van een woke ook dit midden-stadium vele kosten met zich meebrengt.

§ 136. Hier laat ik twee tengke onitoe volgen, die bij de To Molongkoeni gebruikelijk zijn. Uit een kort fragment van zulk een zang te Tinompo blijkt, dat men daar ook deze zangen volgt, zij 't dan met kleine afwijkingen. Ik houd me hier geheel aan de tengke der To Molongkoeni, omdat wat ik hier van hen geven kan vollediger is op dit punt, dan wat me van Tinompo bekend is; en in de tweede plaats omdat de woke te Tinompo voor driekwart ontleend is aan genoemden stam.



Mannen bezig met toemengke (zie Hoofdst. VI § 135).

## De eerste tengke onitoe luidt aldus:

I henoe nsoeminggala, bintae kodoentoemoe. So kamimo mensawi ntonoeana inoloe.	Wel, gij, die daar de trom roert, verlaat uw trommelstokken. Want wij, genoode zielen, wij komen hem (de dopi) be- stijgen.
Kindeemomotowo, kimpesimba-simbae. Kehapa ntiwoe-ntiwoe i wawonggoe loemoli? Koemontoemada'oo inse ntoeë hoaloe. Ka koembeiniri'o ntokori sinorigi. Ra koepe'engkahako dasa inengka hala. Ka koepentororio ompeo nsinalewo. Ka koepenampario inalawa ntomboera. Ka koembomamario ilepa mbinemata. Ka koebansianggeo woeë mboenonggoemaoe Ka koelendoeanggeo kotoeo ntangge mea. Ka koe'enseanggeo ensea ensemblee.	Wij vinden hier elkander, en snijden nu wat op. Wat is dat voor een regen, die op mij, danser, daalt? Ik beklim nu de ladder met acht inkepingen. En ik houd mij dan goed vast aan de versierde leuning. En ik bestijg vervolgens de rustbank goed van hoogte. En ik vlei mij dan neder op 't matje vol van kleuren. Vervolgens leun ik tegen de kleurenrijke matten. Dan kauw ik sirih-pinang uit het gestreepte mandje. En ik splijt mij de pinang die geel van kleur reeds is. Dan maak ik in gereedheid de sirih, rood van steeltje. Tenslotte voeg ik hierbij de kalk, die steeds erbij hoort.

## De tweede tengke onitoe luidt:

Rokoë nsarai, i henoe mia ntoewoe. Minggi akoe nderahi mo'ia-ia a nsolika. So andono me'ambo, i kito henoe-henoe, indowe-indowe todaa mengkoemoro mo'ia i inie. Koko nda'oe nggoa soemepei dooele;	Geeft gij de wijs van 't lied aan, gij menschen, die nog leeft. Als ware ik gesneuveld, zoo zit ik hier in 't kamertje. Want het is niet betaamlijk dat, wie wij mogen zijn, die leven ons beweenen, samen vereend in 't dorp. Steeds ieder jaar opnieuw rijgt men dooele-blâaren;
---	---

oemalo mbae olo	verzamelt men den rijstooft
baeha ndawokia.	op het gerucht der woke.
Sombo nda'oe nggoa	Steeds ieder jaar opnieuw
toemambe o liasa.	versterkt men weer het huisje.
Mbeloe-mbeloemo	Ze schudden en ze beven
dopi mbela'angangoe.	de planken, die 'k betreed.
Itisa ndaha mami,	De middenpaal van ons huis,
tisa mongkoo-koo.	die middenpaal gaatscheef staan.
Akoe ta imongkoo	Ik zal bouwvallig worden,
kinonoo mbalara.	de bindtouwen begeben.
Sioe ndaha mami,	De hoeken van ons huis,
sioe nderesa-resa,	de hoeken gaan verzakken,
rinensano mbopala.	gescheurd door de snijplanken.
Sombo woela nggoa	En iedere maand weer
toemambe'o ndoboeri	voegt men op onzen zolder
toengke ndaha mami.	een kanaoe-blad toe.
Koembe'inoera'o,	Ik heb hier voordeel bij,
koembe'oerasa'a'o.	ook levert het mij nadeel.

Van deze tengke onitoe spreken sommige regels voor zichzelf, andere weer kan ik niet verklaren. Wat bedoeld wordt met de twee laatste verzen van de tweede tengke bijvoorbeeld, is mij een raadsel.

Wanneer wij de hoofdgedachte van de beide zangen nagaan, kunnen wij zeggen, dat de eerste beschrijft, hoe de doodenziel op de woke aankomt en 't er zich thuis maakt. De tweede zang roept op tot den tengke-zang, waaraan levenden en dooden gezamenlijk meedoen. Hier past geen gewezen, want hier is geen scheiding. En de blijvende vereeniging der levenden met de dooden blijkt uit de goede oogsten. Daarop vernieuwt men steeds het huisje, dat midden op de horo dopi staat, de liasa, waarin de trommels en gongs hangen tijdens het woke-feest. Zoowel door het veelvuldig gebruik van het woke-huis als door de groote deelname breken de bindsels; de snijplanken, waarop men het vleesch der geslachte buffels klein snijdt, zijn zoo talrijk in een hoek van het huis opgestapeld, dat de vloer daar verzakt. Tenslotte wordt melding gemaakt van een kanaoe-blad (arenga saccharifera), dat ik echter niet in het verband van deze doode-riten terug heb kunnen vinden. Wellicht heeft hetgeen gezegd wordt betrekking op de ritens,



die we elders hebben leeren kennen, n.l. in Hoofdst. IV § 82.

§ 137. Wanneer aldus de woke eenige maanden geduurd heeft, gaat men over tot de sluiting: metasi. Buiten het dorp heeft men wederom een ratoa gebouwd; op den daarvoor bepaalden dag nemen de vrouwen nu de dooden-poppen uit de solika en voeren met hen den dans op de planken (dopi) uit (loemense), zooals dit in § 134 beschreven is. Dit doet men wanneer de zon ongeveer op het hoogste punt gekomen is. Dan brengt men alle tonoeana naar de ratoa, zet ze daar weer netjes op een rij naast elkaar overeind, en laat ze daar een nacht.

Den volgenden dag brengt men ze na het morgeneten, dus ongeveer om 10 uur, naar de rotsen terug. Daar aangekomen kleedt men de poppen uit en legt de beenderen weer in de kistjes (tolo'ea). Wanneer het kistje nog goed is, gebruikt men het oude, voor de reeds vergane heeft men nieuwe gemaakt. Evenals na de tewoesoe plaatst men ook nu allerlei gaven voor de dooden bij de rotsen. Bij terugkomst in het dorp heeft ook hier de handeling van het mewo'ohi plaats, zooals die in § 127 beschreven is.

Den avond van den dag, waarop men de beenderen weer weggebracht heeft, worden alle geesten, die achtergebleven mochten zijn, weggejaagd: montamba onitoe. Wanneer het al donker geworden is, stijgt er plotseling een vervaarlijk rumoer op uit het woke-huis, doordat ieder, die daartoe bij machte is, zoo hard schreeuwt en gilt als hij kan, en men op alles slaat, wat maar geluid kan geven (behalve op de trommel). Dit geraas plant zich door het geheele dorp voort en sterft dan uit. Na vier malen dit barbaarsche lawaai gemaakt te hebben, veronderstelt men, dat de geesten de vlucht genomen hebben.

Twee nachten na het wegbrengen der beenderen, laat men de woerake (priesteres) mekoekoembœ, evenals na elke tewoesoe de gewoonte is (zie § 127). Wanneer dit gedaan wordt, nadat er een woke-feest gevierd is ter eere van een mokole of bonto, dan moet iedereen in het dorp alle werk staken dien eenen dag (mo'ia mpee). (Vgl. § 121).

§ 138. *Het loon van de tonggola.* Het loon dat een tonggola ontvangt voor haar bemoeienissen bij de tewoesoe, bestaat uit kralen (oloeti), waarvan ze twee witte en twee roode krijgt, dan nog een kapmes, dat ze van het dooden huisje (tombea)

zich mag toeëigenen, en nog 35 bossen rijst; zij neemt echter niet het volle getal mee naar huis, maar laat er 5 liggen voor de familie van den afgestorvene, m.a.w. ze geeft er 5 terug. De genoemde kralen zijn geen gekochte, glazen kralen, maar echte oloeti, d.w.z. uit steen geslepen kralen. De afkomst is mij onbekend, men weet er niets anders van te vertellen, dan dat ze van de ouden (*mia insani*) afkomstig zijn, die ze zelve weer van vreemden gekocht hebben.

Het loon van de *tonggola* voor haar werkzaamheden bij de *woke* bestaat weer in de genoemde vier *oloeti*, en verder in alle bossen rijst, waarop de doodenpoppen geplaatst zijn geweest, als ook een aandeel in het vleesch der geslachte buffels. Gedurende den tijd, dat de doodenpoppen in de *solika* staan, woont de *tonggola* in het *woke*-huis en krijgt ook daar haar kost.

§ 139. *Gestorven zwangeren en kinderen.* Tenslotte zij hier nog kort iets vermeld van drie soorten dooden, die men niet geheel als de gewone afgestorvenen behandelt. Hiertoe behoort in de eerste plaats de vrouw, die tijdens haar zwangerschap sterft. Zij wordt een booze geest, de *pontiana*, die tracht lotgenooten te maken onder de zwangere vrouwen. Het zijn hier dus geen vrouwen, die in het kraambed gestorven zijn, die een *pontiana* worden. Deze toch worden geheel als ongevaarlijke geesten beschouwd. Te Tinompo weet men echter geen maatregelen te nemen om het lijk van een in zwangerschap gestorvene zoo te behandelen, dat ze niet als *pontiana* gevaarlijk wordt. Ook kent men geen algemeen gebruikelijke middelen om zulk een geest van zich af te houden, maar men roept in tijden van nood liever de hulp van een deskundigen vreemdeling in. De voornaamste vorm, waarin men zich zulk een geest voorstelt is die van een stok, die zich door de lucht beweegt en daarbij een geluid maakt, als van een zwiependen twijg.

Kinderen, die dood geboren worden, stopt men in een kookpot, zet er een kokertje met moedermelk in, en begraaft dit alles dan stilletjes ergens in den grond. Men kijkt er verder niet naar om. Zulk een kookpot heet in het dagelijksch leven *koero*; gebruikt men hem met boven beschreven doel, dan heet hij *takoero*.

Sterft een kind op zeer vroegen leeftijd, dan wikkelt men het in een doek of oude sarong en stopt het aldus stilletjes in den grond (*winoeni*: lett. verstopt, verborgen). De zielen van deze

kinderen en die der doodgeborenen gaan niet naar de Ponteoa, maar zij blijven in een vlakke aan den voet van dien berg, waar ze een troosteloos bestaan hebben en zich bezig houden met het zoeken en eten van woea-bonse, een zure boomvrucht. De muizen, die bij groote getalen de rijst komen beschadigen, zijn ook een incarnatie van hen.

---

## INHOUD.

(De getallen geven de paragrafen aan).

### Inleiding.

Het land en de bewoners . . . . .	1
De gegevens . . . . .	2

### HOOFDSTUK I.

#### Geschiedenis.

Inleiding . . . . .	3
Reizen en trekken . . . . .	4
Nederdaling der vorsten. . . . .	5
Noemoenoëo . . . . .	6
Ligisa . . . . .	7—8
Moiki . . . . .	9
Verhouding tusschen de mokole en de karoea . . . . .	10
Verhouding tusschen Moiki en Mohainga . . . . .	11
Banggai . . . . .	12
Verhouding tot Palopo . . . . .	13
Verhouding tot Matano; scheiding in het mokole- geslacht . . . . .	14—15
De macht van den mokole . . . . .	16
De karoea i Lembo . . . . .	17
De bonto . . . . .	18—20
Samenvatting . . . . .	21
Verdwenen steden . . . . .	22

### HOOFDSTUK II.

#### De maatschappelijke bouw.

Methode en omvang . . . . .	23
De standen . . . . .	24
Huwelijken in verschillende standen . . . . .	25—26
Kindertal . . . . .	27
Huwelijken binnen en buiten het dorp . . . . .	28

Verwantschapsverhoudingen . . . . .	29—32
Verwantschapshuwelijken . . . . .	33
De verloving . . . . .	34—35
De bruiloft . . . . .	36
De bruidsschat . . . . .	37
De verhouding van den schoonzoon tot zijn schoonouders	38
Scheiding . . . . .	39
Hereeniging na scheiding . . . . .	40
Polygamie . . . . .	41
Erfenis . . . . .	42—43
Adoptie . . . . .	44

HOOFDSTUK III.

**Het recht.**

Het strafrecht . . . . .	45—53
Inleiding . . . . .	45
Het bewijs . . . . .	46
De straffen . . . . .	47
Doodslag . . . . .	48
Verwonding . . . . .	49
Diefstal . . . . .	50
Overspel . . . . .	51
Majesteitsschennis . . . . .	52
Onbetaalde schulden . . . . .	53
Het oorlogsrecht . . . . .	54—58
Inleidende opmerkingen . . . . .	54
Algemeen verloop van een oorlog . . . . .	55
Neutraliteit . . . . .	56
Het sluiten van den vrede . . . . .	57
Krijgsgevangenen . . . . .	58

HOOFDSTUK IV.

**Godsdienst.**

Voorafgaande opmerkingen . . . . .	59
Hemel en aarde . . . . .	60
De hemel-goden . . . . .	61
Oeë-oëë Woelaa (pokken) . . . . .	62
Aoeamboelaa . . . . .	63

Oeë Rini of Bisokoe . . . . .	64
De priesters . . . . .	65
Mekoekoemboe . . . . .	66
Mompokowoerake . . . . .	67—70
Wat uit den hemel afkomstig is . . . . .	71
Schepping . . . . .	72
Zondvloed . . . . .	73
Paradijstoestand . . . . .	74
Booze geesten . . . . .	75
Mangodi of Raani . . . . .	76
De ziel . . . . .	77
Verband tusschen dier en mensch . . . . .	78
Weerwolf . . . . .	79
Koppensnellen . . . . .	80—82

## HOOFDSTUK V.

**Landbouw.**

Herkomst der rijst . . . . .	83
De gunstige tuingronden . . . . .	84
Teekenen aan den sterrenhemel . . . . .	85—86
De opeenvolgende werzaamheden in den tuin . . . . .	87
Onderlinge hulp . . . . .	88
Het planten . . . . .	89—90
Rijstsoorten . . . . .	91
Regen maken . . . . .	92
Bescherming van den aanplant . . . . .	93
De stadia van den rijstgroei . . . . .	94
Het wieden . . . . .	95
Na het wieden . . . . .	96
Behandeling der rijstziekten . . . . .	97
De verzorging der rijstaren . . . . .	98
Oeë Alemba . . . . .	99—100
De rijstmoeder . . . . .	101
Bepalingen bij den oogst . . . . .	102
De nieuwe rijst . . . . .	103
Het schuren der rijst . . . . .	104
De sluiting van het rijstjaar . . . . .	105
Het jaar . . . . .	106
De maand . . . . .	107

Zangen . . . . .	108
Metingke . . . . .	109
Mowadi . . . . .	110
Melimboi . . . . .	111
Modeikoeli. . . . .	112
Metoena . . . . .	113

## HOOFDSTUK VI.

**De dood en de dooden.**

Waarom de menschen sterven . . . . .	114
Doodsoorzaken . . . . .	115
Zoolang het lijk nog in huis is . . . . .	116
De doodkist . . . . .	117
Het kisten . . . . .	118
Het wegbrengen . . . . .	119
De rouw . . . . .	120—121
Hulde aan een gestorven mokole . . . . .	122—125
Tewoesoe . . . . .	126—129
Het zielenland . . . . .	130
Het einde der rouw . . . . .	131
De woke . . . . .	132—137
Het loon van de tonggola . . . . .	138
Gestorven zwangeren en kinderen . . . . .	139