



Rivierlandschap op Oost-Celebes.

Joh. Naylor.

De To Wana op Oost-Celebes

door

Dr. ALB. C. KRUYT

Zending van het Nederlandsche Zendinggenootschap.

Inleiding.

Toen Dr. N. Adriani en ik ons boek over de Bare'e sprekende Toradja's schreven, was er één stam van de Oost-toradjagroep, dien wij in de beschrijving niet konden opnemen. Dit is de stam der To Wana, het meest naar 't Oosten vooruitgeschoven deel van dit volk. Wel maakten wij kennis met een afdeling van hen, de To Ampana, maar deze naar het strand afgedaalde To Wana hebben zich reeds zoodanig met de Bare'e sprekers van Todjo vermengd, dat ze geen goed beeld meer vormen van den echten moederstam.

Wat wij van de To Ampana te weten kwamen op taalgebied en ten opzichte van hun zeden en gewoonten, was voldoende om ons de zekerheid te geven, dat de To Wana een deel uitmaken van het Toradja-volk. Maar de verschillen en afwijkingen met de Posoërs bewezen ons tevens, dat ze in een primitiever ontwikkelingsstadium verkeerden dan de Bare'e sprekers. We hadden reeds lang opgemerkt, dat de inwoners van Poso uit een vermenging van minstens twee volken zijn ontstaan, en wij vermoedden in de To Wana een overblijfsel te zullen vinden van het oorspronkelijke volk, dat Midden-Celebes heeft bewoond. Het was dus van veel belang om met deze menschen kennis te maken, daar we door hen gemakkelijker de verschillende

elementen, waaruit de Toradja beschaving is gegroeid, zouden kunnen onderscheiden.

Het voornemen om dit volk te bezoeken hebben Dr. Adriani en ik nooit kunnen uitvoeren. In den ouden tijd was de oorlogstoestand, die er tusschen de Pososche stammen en de To Wana bestond, een onoverkomelijk beletsel, en toen het Gouvernement gekomen was, werden de omstandigheden er aanvankelijk niet gunstiger op. Bovendien namen bij de ontwikkeling van den zendingsarbeid allerlei andere dingen onze aandacht in beslag. Maar juist de ontwikkeling van het werk naar het Oosten toe bracht de To Wana weer op onzen weg, zoodat het er in de maanden Mei en Juni 1928 van kwam, dat ik eenige weken onder deze menschen kon doorbrengen.

Het vermoeden, dat we in de To Wana een overblijfsel zouden hebben te zien van het volk, waaruit door minder of meer intensieve vermenging met andere menschen het tegenwoordige Toradja volk is ontstaan, is bevestigd. Vooral de To Pasangke, een van de clans waaruit de To Wana stam bestaat, heeft zich blijkbaar weinig met andere elementen vermengd. Onder die menschen trof ik veel Melanesische typen aan, en dit bevestigt het vermoeden, dat reeds meermalen is uitgesproken, dat vele zoo niet alle eilanden van den Indischen archipel eertijds bewoond zouden zijn geweest door een Melanesisch volk, dat door de van het Westen binnendringende lieden van Maleischen stam voor een deel naar het Oosten is verdrongen, voor een ander deel is uitgeroeid, en voor weer een ander deel in zich is opgenomen (zie o. m. het leerrijke overzicht, dat Dr. J. P. Kleiweg de Zwaan geeft in het Tijdschrift Kon. Ned. Aardr. Gen., 2e rks, dl 45 „Wat weten wij van den voorhistorischen mensch in den Indischen Archipel en op het naburige Aziatische continent”: vooral blz. 557, 561).

Van de taal der To Wana heeft Dr. Adriani een overzicht gegeven in het derde deel van de Bare'e sprekende Toradja's, bl. 24 e. v., nadat hij de taal der

To Ampana had bestudeerd. Hij heeft daar de verhouding van deze spraak tot het Bare'e aangetoond. Thans kan ik ook een overzicht geven van de zeden en gewoonten dezer menschen. We kunnen hierdoor nagaan wat de oorspronkelijke vorm van verschillende gebruiken bij de Posoërs moet zijn geweest. Vooral is in dit opzicht merkwaardig het priesterschap, waarvan thans een ontwikkelingsgeschiedenis zou zijn te schrijven voor de beide groepen van Oost- en van West Toradja's. In het onderstaande heb ik mij er van onthouden op dergelijke lijnen van ontwikkeling te wijzen: ik heb alleen het beeld geschetst van dit volk, zooals het zich aan mij heeft voorgedaan: de gevolgtrekkingen, die wij er uit zouden kunnen maken, mogen wachten tot later.

Ik wil hier alleen nog op het volgende verschijnsel wijzen: Onder de Bare'e sprekende stammen vormen de To Poe'oe mboto aan den Zuidkant van het Posomeer en de To Saloe maoge aan den bovenloop van de Kalaena een groep met een eigen karakter. Dit eigen karakter moet voor een deel ontstaan zijn doordat deze menschen zich niet zoo innig met de binnengedrongen vreemdelingen hebben vermengd als dit het geval is geweest bij de andere Pososche stammen. Deze afdeeling van het Toradja volk vertoont dus de trekken van het oorspronkelijke volk, waaruit de tegenwoordige Toradja's zijn voortgekomen, meer dan de andere stammen. Nu is het merkwaardig zooveel punten van overeenstemming deze To Poe'oe mboto en To Saloe maoge vertoonen met de To Wana, van wie ze zoo ver gescheiden wonen: het heele Morische volk leeft tusschen beide in. Meermaalen heeft Dr. Adriani reeds gewezen op deze overetnkomst in taal. (De Bar. spr. Tor. III, 19, 26) ¹⁾, en ik die nu reeds 20 jaar onder de To Poe'oe mboto woon, heb ze ook gevonden in zeden en gebruiken. Dit wijst er

¹⁾ Er is nog een legende, die zegt, dat de To Ampana en de To Poe'oe mboto (met de To Saloe maoge) na de stammenscheiding te Pamona nog een tijd lang vereenigd gebleven zijn (De Bare'e sprekende Toradja's I, 74).

wel op, dat het oorspronkelijk element, waaruit het hedendaagsche Toradja-volk is voortgekomen, éénzelfde volk is geweest, en dat de in ontwikkeling hooger staande binnendringers dit oorspronkelijke element bij de verschillende stammen in onderscheiden mate hebben gewijzigd.

Ofschoon de taal der To Wana vele afwijkingen vertoont van die der Posoërs, kon ik mij toch spoedig rechtstreeks met deze menschen onderhouden, wat mijn onderzoek zeer ten goede is gekomen. Het is niet doenlijk allen op te noemen, bij wie ik mijn licht heb opgestoken. Alleen de namen van hen, met wie ik meerdere dagen achtereen in aanraking ben geweest, mogen hier volgen: Njao (Apa i Mangka), dorpshoofd van Taronggo; Garêgesi (Apa i Mari), dorpshoofd van Oela; Doe'oe (Apa i mPogoli), dorpshoofd van Watoc kandjoa; Laoe (Tabadoe), priester te Watoc kandjoa; Djojo (Apa nTjabo) gewezen onderdistriktshoofd (*mokole*) der To Wana; Moama, dorpshoofd van Salea; Doli, dorpshoofd van Dâsari; Sero (Mama i Sale) dorpshoofd van Oeë ngKaoeroe; Koei, onderhoofd van Oeë ngKaoeroe.

Zeer verplicht voel ik mij aan den Hoofdadministrateur van de Bataafsche Petroleum Maatschappij te Balikpapan, die mij de kaart van het Bongka-stroomgebied, die door ingenieurs der Maatschappij is vervaardigd, afstond om haar bij dit opstel te publiceeren. De waarde van mijne gegevens wordt hierdoor verhoogd. Ik betuig de Maatschappij hiervoor openlijk mijn dank.

Beschrijving van het Land.

Op het breedste gedeelte van den Oostarm van Celebes woont het volk, dat bij de naburen bekend staat als To Wana „boschmenschen”. Door het ruwe

¹⁾ De schrijfwijze van sommige namen op de kaart verschilt van de mijne. Ik maak hierop niet telkens opmerkzaam, maar moet de mijne als de juiste aanmerken.

bergland, dat ze zich tot woonplaats hadden gekozen, waren hunne woonsteden moeielijk te benaderen, en de dichte bosschen waarachter zij zich hadden verscholen, rechtvaardigden alleszins den naam, dien men hun heeft gegeven. Is men bij de voormalige vestigingen der To Wana aangekomen, dan maken de bosschen plaats voor uitgestrekte alang-alang-velden, die bewijzen, dat dit land reeds lang bewoond is geweest, want die steppen zijn ontstaan door het herhaaldelijk neerbranden van het hout dat er op groeide, om op den schoon-gemaakten grond rijst te kunnen planten.

Het woongebied van de To Wana wordt doorsneden door de Bongka met hare talrijke zijrivieren. Zij is de grootste stroom op dezen arm van Celebes. Haar naam beteekent „uit elkaar halen, vaneen halen”. Zij verdient dezen naam ten volle, want het zijn ontzagwekkende kloven, waarmee ze dit hooge bergland vanéén scheurt. Het eerste dorp, dat men tegenwoordig aan den oever van de Bongka in haar bovenloop aantreft, is Watoe kandjoa. Dit ligt 385 M boven den zeespiegel, en van hier af moet de rivier nog het heele zware bergland naar het Noorden doorbreken, zoodat men kan nagaan, wat een diepe ravijnen daar worden gevormd.

De Bongka ontstaat op een hoogen berg, Tamoengkoe Bae „grootte berg”. Zij stroomt dan eerst naar het Oosten, en men zou niet anders verwachten, dan dat ze zich een weg naar het Zuiden zal banen, want ze nadert op ongeveer 20 kilometer in rechte lijn de Moluksche Zee. Maar nadat ze een poos lang langs den voet van het zuidelijk gebergte naar het Oosten heeft gestroomd, wendt ze zich naar het Noorden om de Tominibocht op te zoeken.

Ook haar grootste linker zijrivier Sai Boeko „riet-zijarm” (op de kaart Saboeke), die op een berg ontstaat, waar ook andere rivieren, die rechtstreeks naar het Todjosche gaan, haar oorsprong moeten hebben, stroomt eerst naar het Noorden. Middenstrooms maakt zij een grooten bocht naar het Noordoosten om zich dan

weer naar het Noorden te wenden, en in die richting de Bongka op te zoeken. Beide rivieren gaan om den berg Sinari heen: de Bongka ten Oosten er van, de Sai Boeko ten Westen. Ten Noordwesten van dezen berg ontmoeten ze elkaar.

Van het gebergte, dat de Bongka in het Zuiden in haar loop tegenhoudt, krijgt deze stroom nog de Saloe biro „Riet-Saccharum spontaneum-rivier”, nadat deze eerst de Pombalea „beschaduwde plek” en de Kadapa „waar is afgebroken” in zich heeft opgenomen.

Een andere linkerzijrivier van de Bongka is de Manjo'e, die zich dicht bij Pada mboeka in den moederstroom stort. Deze rivier is ook daarom van belang, omdat ze het water in zich opneemt van de riviertjes, naar welker namen enkele stammen der To Wana zijn genoemd. Zoo heeft men de beek Boerångasi, waarnaar de menschen uit die streek zich To Boerångasi noemen. Deze valt in de Kajoekoe „kokos”, die weer haar water in de Maliwoeka „de troebele” stort, die het ten slotte naar de Manjo'e voert. Niet ver van de bron van de Maliwoeko ontstaat de Kasiala, naar welke rivier zich weer een andere stam heeft genoemd: deze rivier valt in de Sai Boeko.

Zoo even merkte ik reeds op, dat de Sai Boeko ontstaat op een bergknoop, waar meer rivieren ontspringen, die zich naar verschillende richtingen heen spoeden. Dit gebergte draagt den naam van Tamesari, en is ten Noorden van den Tamoengkoë Bae (of Tongkoe Bae) gelegen. Men noemde mij de Todjo, de Morowali, de Solato als de rivieren die daar in de buurt ontstaan. Het is dus niet te verwonderen dat die streek den naam draagt van Oentoe noe Oeë „bronnengebied”, en de menschen die daar woonden, noemden zich To Oentoe noe Oeë. Het schijnt dat dit de talrijkste clan is geweest. Dan had men nog de To Pasangke, die meer naar het Zuidwesten woonden.

Ten Noorden van den Sinara woonden de To Linte te Boeno Bae. Dit is de naam zoowel van het riviertje,

waaraan, als van den berg waarop deze menschen woonden. Nu wonen ze meer stroomafwaarts te Toba mawo, boven Bone bae „grootte zandplaat”. Dit gebied behoort reeds tot het landschap Todjo. In de streek van Bone bae zijn nu samengebracht de vroegere stammetjes der To Roka, To Palembang en To Pajapi. Een deel van deze To Wana heeft zich dicht bij de kust gevestigd, waar ze bekend is onder den naam van To Ampana. In het gebied van de Boven-Bongka schijnen nimmer vestigingen van de To Wana te zijn geweest aan den rechteroever van deze rivier. Dit opstel beschrijft alleen de zeden en gewoonten der To Wana in het brongebied van de Bongka, met name de clans der To Boerangasi, To Kasiala, To Oentoe noe Oeë, en To Pasangke.

De To Wana is een veel geplaagd volk geweest. Voordat het Nederlandschindische Gouvernement orde op de zaken had gesteld, werden deze menschen vaak in hun rust verstoord door sneltochten van de Bar'e sprekende Toradja's uit het Westen. Dezen staan bij de To Wana bekend onder den naam van To Lage. Toen Todjo een vorst had gekregen (De Bar. spr. Tor. I, 76), werden deze raids niet alleen toegestaan door dezen vorst, maar hij moedigde ze aan, omdat de Boschmenschen zich niet aan zijn gezag wilden onderwerpen.

De Pososche stammen beweerden, dat de To Wana allerlei bovennatuurlijke krachten bezaten: Wanneer ze in nood verkeerden, maakten ze zich zóó klein, dat ze onder een boomblad konden kruipen; de gloeiende kolen van hunne vuren veranderden ze in roode boommieren; wanneer de vijand op het vuur afkwam, zagen ze niet anders dan een hoop van deze diertjes. Hiermede gaf men te kennen, hoe goed deze Boschmenschen zich voor den vijand wisten te verbergen. Ze moesten steeds gereed zijn te vluchten, en daarom hadden ze hunne varkens van neusringen voorzien, werd verteld, iets dat in Toradja ooren bespottelijk

klinkt; aan deze neusringen kon men deze huisdieren bij elk gerucht van de nadering van den vijand met zich meetrekken.

Uit het Oosten werden de To Wana steeds bedreigd door de To Loinang, zoodat hun leven alles behalve rustig moet zijn geweest. Die rust werd ook niet hun deel, toen het Gouvernement zijn krachtige hand op hen legde. In het begin van de occupatie meende het Bestuur, dat deze schuwe menschen het gemakkelijkst aan orde en regel te wennen zouden zijn, als men ze dwong nabij het zeestrand te gaan wonen. Maar dit wilden ze niet, en het gevolg hiervan was, dat zoowel van uit het Noorden door den Bestuursambtenaar van Poso, als van uit het Zuiden door den Gezaghebber van Boengkoe en Mori herhaaldelijk patrouilles soldaten het land in werden gezonden om de menschen naar beneden te halen. Het resultaat van dit alles was, dat een klein deel der lieden zich in het gebied van Bone bae vestigde; een ander deel maakte kampongs dicht bij de kust der Moluksche Zee, maar de meesten gaven de voorkeur aan een onrustig bestaan in de bosschen. Wanneer de druk der patrouilles uit het Noorden te sterk werd, week men uit naar het Zuiden. Dreigde gevaar uit het Zuiden, dan trok men naar het Noorden. De ellende van deze menschen moet groot geweest zijn. Van degenen, die zich hadden laten dwingen om bij de kust te gaan wonen, stierven velen.

Sedert enkele jaren is de koers gelukkig veranderd. In het Tadjosche werden in het gebied van Bone bae enkele scholen gesticht; de menschen werden meer aan zichzelf overgelaten, waardoor ze tot rust zijn gekomen, en nu langzamerhand uit zichzelf toenadering toonen. Aan de lieden die bij de Moluksche Zee waren gaan wonen, werd toegestaan zich weer in het binnenland te vestigen. Van deze vergunning hebben de meesten gebruik gemaakt, zoodat er nu een aantal dorpen in de bergen is ontstaan. Maar honderden To Wana houden zich nog onregistreerd in de bergen en bosschen op.



Dae'oe (Ape) m'bigoli, hoofd van Watou kundjoa.



Meisjes van Watou kundjoa.



Mannen van Tarunggo (To Pusangke).



[oto-Singler.

Priester, met neerhangend haar.



foto Sagler.

*Dezelfde priester als voren, met het
haar om het hoofd gewonden.*



*Links Njao (Apu i Mangku), hoofd van Turunggo ;
rechts Garegest (Apu i Maré), hoofd van Oela.*

Telkens nog worden troepjes To Wana door patrouilles „ontdekt”, en naar de hoofdplaats van de onderafdeeling Kolono Dale, meegenomen; maar als ze daar eenige weken hebben doorgebracht om aan de samenleving te „wennen”, en het Bestuur ze weer naar hun land terug laat gaan, nadat ze beloofd hebben een dorp te stichten op een onderling overeengekomen plek, verdwijnen de meesten weer in hun ontoegankelijke schuilhoeken.

Het Terrein der Onderzoekingen.

Het onderzoek, waarvan ik het resultaat in dit opstel heb neergelegd, heeft zich, zooals reeds gezegd is, bepaald tot de To Wana, die tot de onderafdeeling Boengkoë en Mori behooren. Met hun stamverwanten in het gebied van Todjo, vooral met de eenigszins geciviliseerde To Ampana aan de kust der Tominibocht hadden Dr. N. Adriani en ik reeds eerder kennis gemaakt.

In 1927 deden enkele dorpen van de To Wana uit het genoemde gebied het verzoek om scholen te mogen hebben. De heer K. Riedel, zendeling van Mori, maakte toen een reis naar deze menschen. Hij werd vriendelijk ontvangen, en hij kon twee plaatsen aanwijzen, waar de eerste scholen zouden verrijzen. Deze toenadering wekte het oude verlangen in mij op om ook met deze menschen kennis te gaan maken. Ik begaf mij daartoe naar de hoofdplaats der onderafdeeling, Kolono Dale, aan de Golf van Mori. Daar gekomen kon ik dadelijk kennis met To Wana maken, want er waren daar enkele tientallen hunner aangebracht. Ze hadden aan het Bestuur beloofd een dorp te maken te Parangisi, ongeveer 26 kilometer van Salea, dat tot nu toe het 't verst het binnenland in aangelegde dorp dezer menschen is. Ze waren echter in gebreke gebleven aan deze afspraak te voldoen, en daarom moesten ze ter hoofdplaatse verschijnen.

Van Kolono Dale uit steekt men de Golf van Mori over naar de monding van de Morowali-rivier, waar

een dorp is met een gemengde bevolking. De meeste inwoners dezer plaats wonen echter op een der vele eilanden, die in de Golf verspreid liggen; daar hebben ze hunne aanplantingen. Het achterland van Morowali tot aan Tokala toe is een groote vlakte, die door eenige rivieren van Noord naar Zuid wordt doorsneden; de Tiworo en de Oela zijn daarvan de grootste. Bij laatstgenoemde rivier naderen de uitloopers van het gebergte, waarop men naar het Noorden steeds het oog heeft, den weg, die dwars door dit laagland is aangelegd.

De Oela-rivier, die 25 kilometer van Morowali afligt, kan men de Westgrens van het To Wana-gebied noemen. Over deze rivier ligt een stevige houten brug, waarop bij mijn nadering een 20-tal To Wana waren gezeten, die zooals later bleek op den mandoer wachtten om aan den weg te gaan werken. Zoodra de mannen mij hadden opgemerkt, klommen enkelen als katten in het gebinte van het bruggedak, anderen sprongen naar beneden op droge stukken in de rivierbedding. Eerst op herhaalde aanmaning om niet bang te zijn, werd men rustig; men had gedacht dat een patrouille soldaten in aantocht was.

Dicht bij de rivier ligt het To Wana dorp Oela. Van hier gaat een pad naar het NNW; dit loopt door een vlakte tusschen twee uitloopers van het gebergte in. Deze vlakte wordt hoe langer hoe smaller, tot ze na 7 kilometer overgaat in een kloof, waar de Solato zich een weg doorheen baant. Aan het eindpunt van deze vlakte ligt het dorp Taronggo, waarin de To Pasangke verzameld zijn. Aan dit nieuwe dorp, en aan al de andere dorpen, die ik later bezocht, is duidelijk te zien, dat de To Wana hun oude gewoonte nog getrouw zijn gebleven om verspreid op hun akkers te wonen. De kampongs die ze op last van het Bestuur hebben gemaakt, worden niet bewoond, waarvan de huizen de duidelijke sporen dragen. Vele zijn onbewoonbaar geworden, andere missen de trap; niet het

minste huisraad wordt er in aangetroffen. Rijstschuren ziet men nergens, en stampblokken evenmin. Wanneer het bezoek van een ambtenaar is aangekondigd, komt het Hoofd van zijn akker naar huis, gevolgd door zijne vrouw en enkele andere lieden die in manden het noodige eet- en kookgerei en wat voedingsmiddelen aandragen, genoeg voor een verblijf van enkele dagen. Eenige andere lieden, waarschijnlijk uit de naastbijgelegen tuinen, komen hun Hoofd gezelschap houden. Zoodra echter is de bezoeker verdwenen, of het dorp is weer leeg. Op mijne wandeling door dit land trof ik in sommige dorpen geen hond of kip aan, zoodat het soms een langen tijd duurde voordat ik de noodige dragers voor mijn goed had, want ze moesten uit de velden gehaald worden.

Wanneer men van Oela af den grooten weg volgt, komt men na een klein uur het To Wana dorpje Wata naso „pandanus-stam” voorbij, tot men 32 kilometer van Morowali het dorp Tokala aan de gelijknamige rivier bereikt. Er zijn twee dorpen van denzelfden naam: het tweede ligt aan de monding van de rivier en wordt door Boegineesche handelaren bewoond. Het Tokala boven werd oorspronkelijk gesticht door To Lalaeo, die van het Todjosche uit, via de vallei van de Soemara, het oude woongebied van hun stamgenooten, de To Baoe, naar de Golf van Mori trokken, en zich vandaar uit langs de Zuidkust van den Oost-arm van Celebes verspreidden. Te Tokala vermengden ze zich met To Wana, die naar beneden kwamen; het Bare'e is er de omgangstaal. Tokala is thans de hoofdplaats van het To Wana gebied. Hier woont het distrikthoofd, en houdt de Inlandsche Bestuurs-assistent verblijf, wanneer hij elke maand een paar weken naar den gang van zaken komt kijken.

Van Tokala gaat de weg Noordwaarts over de Kaboejoe-rivier, die in de Tokala valt, en over de Pekea. De laatste trekt men driemaal over. Na 5 kilometer door vlak land geloopt te hebben, komt men

aan de Tironga-rivier, waaraan een gelijknamig dorp ligt. Op dit punt vloeien de Tironga (de To Wana zegt Tirôngani) en de Siombo samen, en verdeelt zich de weg. Het eene pad gaat verder langs de kust naar het Oosten; het andere voert Noordwaarts naar het To Wana-gebied. De twee genoemde rivieren komen uit het Noorden; hun loop wordt door een lagen bergrug van elkaar gescheiden. De weg volgt de vallei van de Siombo, en eerst aan haar bovenloop steekt men ook de Tironga over.

Aanvankelijk blijft de streek vlak tot aan het To Wana dorp Lemo, 5 KM van Tironga. Als men hier de Siombo is overgetrokken, moeten de vele uitloopers van het Soele manoe - „hoenderhart”- gebergte worden overgetrokken, zoodat het pad voortdurend op en af gaat. Herhaaldelijk steekt men beken over, die haar water in de Siombo ontlasten. De grootste van deze is de Oeë mPanapa; meerdere rivieren dragen denzelfden naam, want *panapa* is de naam van een steilen rotswand, en deze worden meermalen in de ravijnen, waardoor deze beken stroomen, aangetroffen. Een kwartier voordat men aan het dorp Karawasa, dat 4 en een halve KM van Lemo af ligt, komt, steekt men de Siombo voor de laatste maal over. Van Karawasa gaat de weg verder steeds over de uitloopers van den Soele manoe, op welks steile rots-wanden we naar het Westen steeds het gezicht hebben; dit is hetzelfde gebergte, dat we te Taronggo van den anderen kant hebben gezien. Langs die steile wanden schieten beken naar beneden, waarvan het water in de morgenzon schittert.

Na een half uur trekken we de Takanaotoc over, die in de Tironga valt; deze laatste heet echter in haar bovenloop Woata, die spoedig na de Takanaotoc wordt bereikt. Vlak daarop is men in het dorp Tomponete „uiteinde van de brug” (over de Woata). Hier staan slechts enkele huizen, terwijl deze streek een vrij groote bevolking heeft; een paar huizen zijn van het

dorp Lembo walia „priesterdal”, en weer een paar andere verderop behooren tot Rompi „schaarde” (in een lemmet).

Op deze wandeling ziet men steeds vóór zich het gebergte, dat de Bongkarivier belet haar water naar het Zuiden te doen vloeien. Dit gebergte heeft geen naam, maar het punt waar men het op 620 meter hoogte overtrekt, heet Ngojo poromoe „de bijeengebrachte ravijnen”, welke naam ook het riviertje draagt, dat dicht bij die plek ontstaat. Voordat de klim naar dit punt begint, trekt men de Popongkorivier over, die in de Woeata valt. De klim is niet zwaar en slechts anderhalve kilometer lang. Wanneer we de waterscheiding over zijn, daalt het pad voortdurend langs een uitlooper naar beneden; men hoort onafgebroken het geruisch van water; links stroomt de Saloe biroe „roetrivier”, rechts de Pombalaa „waar men uitgegleden is”. Op het punt waar de twee rivieren samenvloeien ligt het dorp Saloe biroe, 25 kilometer van Tokala.

Wij zijn nu in het stroomgebied van de Bongka, welke rivier we na 5 KM verder geloopt te zijn bij het dorp Watoe kandjoa „voorstekende steen” bereiken. De Bongka is hier heel breed, maar ondiep; ze levert een fraai gezicht op, zooals ze daar rustig voortstroomt op een hoogte van 385 meter boven de zee. Even voorbij Watoe kandjoa steekt men haar over, wat in banjirtijd veel bezwaar kan opleveren. Het pad voert steeds door een mooi bergland over de uitloopers van het gebergte, in welks talrijke ravijnen de beken zich naar den moederstroom spoeden. De grootere van deze beken zijn de Tamokelo „de verleider”, de Watoe pa'a „steen als een dij” en de Sea „vogelnest”. De laatste twee vereenigen zich eerst, voordat ze zich in de Bongka storten. Op kilometer 45 stonden we op een plek, die sporen vertoonde van door menschen bewoond te zijn geweest; ze heet naar het daar stroomende beekje Leworo; men vertelde er

van, dat de To Wana van Tambale aan het Gouvernement hadden beloofd hier een kampong te maken; maar toen men de plek ontgonnen had, liep men weer weg, de bosschen in.

Op ruim 46 KM van Tokala ligt het dorp Salea aan den linkeroever van de Bongka. Tusschen Watoe kandjoa en Salea maakt de rivier een lichte bocht naar het Zuiden, als zocht zij in het gebergte een plek, waardoor zij naar het Zuiden zou kunnen ontsnappen om haar water in de Golf van Tolo te ontlasten. Daar de weg in tamelijk rechte lijn is aangelegd, ziet men niets van de rivier, tot men haar kort vóór Salea weer bereikt. Ze is op dit punt een statige, diepe rivier, die men alleen met een vaartuig (hier een vlot) over kan steken.

Van Salea uit voert een pad naar het Noorden naar Parangisi, waar de menschen ook een dorp zouden maken, maar aan de afspraak niet voldeden, zooals al is verteld. Tot dit punt kan de loop van de Bongka nog gevolgd worden, maar vandaar af moet men de rivier verlaten om over het gebergte zijn weg te zoeken, tot men haar niet ver van Bone bae weer bereikt.

Tegenover Salea ligt op een hoogte het dorpje Dásari. Hier zag ik voor het eerst een vrouw met een kropgezwel in den hals. Naar aanleiding van dit geval informeerde ik naar het voorkomen van struma onder de To Wana. Men vertelde mij, dat slechts weinigen met dit euvel zijn behept; mannen had men er nooit mee gezien, zei men.

Over Dásari gaat de weg naar Oeëng Kaoera, 6 kilometer van Salea. Het dorp ligt in de vlakte, die zich aan den voet van den berg Dásari uitstrekt; het heeft zijn naam ontleend aan de rivier, waaraan het is gelegen, een rechterzijarm van de Bongka. Boven heb ik reeds opgemerkt dat de dorpen der To Wana voor het meeren-deel bevolkt zijn door menschen, die eerst godwongen zijn geweest om aan het strand te komen wonen. Aan vele dier menschen is in hun uiterlijk voorkomen, hun

kleeding en opschik nog den invloed van dit gedwongen verblijf te bespeuren, zeker wel het meest bij de inwoners van Oeë ngKaoeroe; hier maakten de vrouwen zelfs van sluiers gebruik, en eenige mannen hadden zich het hoofd gedekt met een sez, zoodat men moeite heeft zich voor te stellen onder To Wana te zijn. Te Oeë ngKaoeroe woont ook het onderdistriktshoofd, een To Wana; deze man schijnt zich echter de belangen van zijn damarharshandel meer aan te trekken dan die van zijn volk. Misschien staat hiermee wel in verband, dat een aantal gezinnen van Oeë ngKaoeroe naar het Todjosche zijn vertuisd.

Van de laatst genoemde vestiging loopt weer een pad over het gebergte naar het Zuiden. Na anderhalve kilometer geklommen te hebben is men reeds op het hoogste punt, Rapaloeli geheeten, en dan is het nog ruim 12 kilometer tot de vlakte, die bereikt wordt bij het dorp aan de rivier Kapoe'a le'e „waar men den nek gebroken heeft". Hier wonen ook menschen, die te voren gedwongen zijn geweest in Bakoe-bakoe aan het zeestrand huizen te houwen. Van hier is het nog een wandeling van 7 KM door de vlakte tot aan Ondolean aan de kust.

Van Ondolean gaat een pad langs de kust naar Tokala. Op deze wandeling komt men de volgende dorpen door: Bakoe-Bakoe en Soeloe kabalo, die door To Lalao en To Wana worden bewoond; Momo en Tomira en Kolo boven, alle met een To Wana bevolking, evenals het volgende Oeë Roeroe. Ten slotte krijgt men nog Bobo en Siliti, welker inwoners Boegineezen en andere vreemdelingen zijn.

Op mijne wandeling door het land aan de Boven-Bongka heb ik genoten van het schoone landschap. De grond is vruchtbaar, het land is gemakkelijk te bereizen en bewoonbaar. Daarom heeft het mij verbaasd, hoe men er toe is kunnen komen dit mooie land te willen ontvolken. Het is heel begrijpelijk, dat de To Wana niet van verhuizen hebben willen weten: niet alleen zijn ze gehecht aan hun geboortegrond,

maar er is volop bosch om hun roofbouw voort te zetten. In het binnenland zijn veel vlakten en berg-hellingen met alang-alang bedekt als een gevolg van den lang voortgezette roofbouw, maar aan de bosschen komt geen einde. En in die wouden ligt de welvaart der menschen. Gestadig wordt de hars van de ontelbare damarboomen verzameld en naar de kust gedragen. Gelukkig dat de To Wana het nu beter hebben ¹⁾.

De Clans der To Wana.

Ik noemde reeds de vier clans van den stam der To Wana op, die aan de Boven-Bongka wonen, en die aan den radja van Boengkoe onderhoorig zijn. Het zijn de To Pasangke, de To Boerängasi, de To Kasiala en de To Oentoe noe Oeë. De eerstgenoemde clan vinden we nu voor een deel samengebracht in het dorp Taronggo, maar de leden van de andere clans wonen thans door elkaar in de dorpen. Dat de To Pasangke zich afgezonderd hebben gehouden, heeft zijn reden, want deze lieden onderscheiden zich van de andere stamgenooten. Dr. Adriani heeft reeds aangetoond, dat de To Wana en de To Ampana tot de Bare'e sprekende Toradja's behooren. De taal die ze spreken is niet meer dan een dialect van het Bare'e. Maar in uiterlijk verschillen de To Wana van de Boven-Bongka aanmerkelijk van de Posoërs. Men vindt bij hen zooals reeds is opgemerkt veel meer lieden met Melanesische trekken dan in Poso en Todjo. Vooral onder de vrouwen heb ik velen

¹⁾ In het bergland waar de oude woonsteden der To Wana liggen, moeten vele meertjes voorkomen, waarvan de meeste niet anders zijn dan inzinkingen tusschen de bergen, die in den regentijd met water worden gevuld, dat bij langdurige droogte verdampft. Een er van is Rano mpandeo, niet ver van Watoe mpoana, een steen, die een groote rol speelt in het leven dazer menschen, zooals we onder „landbouw” zullen zien. Een andere poel, bekend om de visch die er in voorkomt, heet Rano mpoenga. Een van de grootste meertjes is Rano mpobirabi, waaruit de beek Wia'oe ontsaat, welk stroompje in de Kajoekoe valt.

gezien, die men voor Papoea's zou kunnen houden. Baard en snor zijn bij veel mannen goed ontwikkeld en menigeen heeft gekroesd haar. Al deze Melanesische trekken nu vindt men in veel sterker mate bij de To Pasangke dan bij de drie andere clans. De eersten zijn nog schuwer dan de laatsten. Terwijl ik onder de To Pasangke onderzoek deed, maakte ik mijn geleider, een ontwikkelden Moriër, die vele jaren onder dit volk als wegopzichter had gewerkt, opmerkzaam op den angstblik, dien vele leden in de oogen hebben. Hij zei mij toen, dat de leden van de andere clans dit niet zoo hebben, en later moest ik dit toestemmen.

Wanneer ik beneden over de zeden en gewoonten dezer lieden spreek, zullen we zien, dat de To Pasangke in sommige opzichten van hun overige stamgenooten verschillen. Opmerkelijk ook is, dat genen nooit een opperhoofd hebben gehad, maar in een staat van ondergeschiktheid ten opzichte van de Hoofden der To Oentoe noe Oeë en To Boerângasi hebben verkeerd.

Alles tezamen genomen is het vermoeden bij mij gewekt, dat we in de To Pasangke zuiverder To Wana vinden dan in de leden van de andere clans. Dezen hebben door vermenging met menschen van een ander type een gewijzigd voorkomen gekregen. Die vermenging moet echter wel in geringe mate hebben plaats gehad, niet zoo volkomen als dit het geval moet zijn geweest met de Posoërs, speciaal de To Lage en de To Onda'e, en in Todjo. Van uit deze laatste streek zou de vermenging zich dan druppels-gewijs moeten hebben voortgezet onder de To Wana van de Bongka, en het minste hebben plaats gehad onder de To Pasangke, waarschijnlijk omdat dit deel der bevolking zich steeds aan dien vreemden invloed heeft onttrokken door al maar verder te trekken, en zelfs het bronnengebied van de Bongka te verlaten. Hieruit zou dan zijn te verklaren, waarom deze menschen in den versten hoek van het bewoonde gebied huisden.

Wanneer deze onderstelling juist is, zouden we dus in de To Pasangke een overblijfsel hebben te zien van het volk, waaruit door vermenging met andere menschen het Bare'e sprekende volk der Toradja's is ontstaan. De bestudeering van de To Wana moet dan van groot belang zijn om na te gaan van hoedanigen aard de invloed van de binnengedrongenen op de oorspronkelijke bevolking moet zijn geweest. Zoo'n onderzoek is echter niet het doel van dit opstel. Ik zal in het hier volgende zoo nauwkeurig mogelijk weergeven wat ik van de To Wana ben te weten gekomen.

De Oorsprong der To Wana.

Wanneer men bij de verschillende stammen der To Wana navraag doet naar hun oudste vestiging, noemen allen Toenda noe edja „waar de trap gestaan heeft”. Een tweede naam van die plek is Poese ntana „navel van de aarde”. Dit is een plek, die gelegen is in de bocht die de Sai Boeko naar het Zuiden maakt, niet ver van Baraba, dat ook een oude vestiging is. Van dat punt uit zouden dus de lieden van Oentoe noe oeë en Pasangke naar het Westen en Zuidwesten, de To Boerângasi naar het Zuidoosten en de To Kasiala naar het Oosten zijn getrokken.

De trap, waar de plek naar heet, was de ladder, die de aarde met den hemel verbond. Aarde en hemel waren toen dicht bij elkaar. De ladder bestond uit een liaan, de *wiaa siwangoe*. Er waren in dien tijd maar twee goden, Poeë ri arantana „de heer onder den grond”, en Poeë lamoä „de heere god”. Ze waren broers die zonder ophouden langs de liaan tusschen hemel en aarde heen en weer gingen. Toen de hemel zich van de aarde verwijderde, brak de liaan door, maar Poeë lamoä, ook Lai (syn. m. *laki* „man”) genoemd, kon nog juist de punt van zijn lans in het uiteinde van de liaan, die aan den hemel vastzat, steken, en daarlangs naar boven klimmen. De andere

broer moest op de aarde achterblijven, en werd de heer van de aarde.

Een ander verhaal zegt, dat er in den beginne drie mannen waren, i Lai, i Ndara en i Koni, „de man”, „de maagd” en „de eter”. Er heetten toen nog geen menschen op de aarde te zijn, maar toch wordt gezegd, dat i Koni menschen at. Daarom vervolgden Lai en Ndara hem, en doodden hem te Kolo, dicht bij de kust. Van het gevecht, dat daar gehouden werd, is de petroleumbron op die plaats nog een overblijfsel. De beide honden die Lai en Ndara bij zich hadden, veranderden in steen, en zitten nog aan den kant van de poel. Toen de twee broers te Toenda noe edja terugkwamen, had een mujs de liaan, die hemel en aarde verbond, doorgeknaagd, en de hemel was bezig zich van de aarde te verwijderen. Maar Lai kon door op te springen nog juist het uiteinde ervan grijpen, en verder naar boven klimmen. Ndara daarentegen moest achterblijven en verdween in de aarde ¹⁾.

Van deze twee goden weet men verder niets te vertellen; ze bemoeien zich weinig met de menschen.

Op het verslaan van i Koni bestaat nog een versje:

<i>I wede komi ndendemo</i>	Wat zijt gij uitermate verheugd (lett. wat heeft gij, nl. van vreugde)
<i>kapate i Rambabelo;</i>	over den dood van den zee-schuimer;
<i>sakodi jakoe tawamo</i>	het had maar weinig gescheeld

¹⁾ Ndara is identisch met Mal. *dara* in *anak dara* „maagd”. Bij de Bare'e-toradja's komen Lai en Ndara dan ook voor als man en vrouw. Bij de To Wana wordt er steeds gesproken van twee broers. Het verslaan van den „menscheneeter” is ook in Poso bekend. Men vertelt daar dat Poë Lai naar den hemel terugkeerde langs de *wajaa siwangoe*, na Poë Mekoni „de Heer die maar eet” verslagen te hebben.

ri gajangi sio leko.

of ik had de kris met 9
bochten (bedoeld is de liaan)
niet meer gehaald.

Van Rambabelo kon men mij alleen zeggen, dat hiermede i Koni wordt bedoeld. Het woord is afgeleid van Belo, het land der Tobelo, die ook aan de To Wana bekend zijn als zecroovers. Van de Tobelo wordt ook verteld, dat ze menscheneters waren, en daarom noemt men Koni de Tobelo, omdat hij menschen at. *Ramba* beteekent „versiering”, „verfraaiing”, zoodat Rambabelo in ons taaleigen zou zijn weer te geven met „de bloem van Belo”, het puikje der menscheneters.

Er is nog een verhaal, waarin sprake is van 7 broers en zusters, die de stamvaders en -moeders van alle volken zijn geworden, een verhaal, dat algemeen in Midden Celebes verspreid is. De oervader dan was Ampoeë, een woord dat Poeë „heer” kan zijn met een voorslag, of samengetrokken uit Ampoe en Poeë, die beide ongeveer hetzelfde beteekenen; dus „heer grootvader”. Ampoeë had vier zoons en drie dochters. Toen hij heel oud geworden was, schoten zijn billen wortel, zoodat hij niet meer op kon staan. Zittende gaf hij zijne bevelen aan zijne kinderen. Maar de jongste zoon was zeer onachtzaam tegenover zijn vader: wanneer hij met een takkenbos thuiskwam, liet hij de takken langs de wortels schuren, die uit zijn vader waren gegroeid. Dit deed den ouden heer veel pijn, en hij besloot om weg te gaan. Hij ging naar den hemel, en daar werd hij het sterrenbeeld, dat de Bare'e-sprekers „Haan” (Tamangkapa) noemen, en waarnaar de tijd van den landbouw wordt geregeld. De namen van deze kinderen wist men niet op te geven. De jongste werd de stamvader der To Wana; de andere kinderen verspreidden zich, en gaven het aanzijn aan andere stammen. Voordat zij heengingen, schonk het middelste kind, een dochter en Pini pae geheeten, de rijst aan de menschen. Op haar komen wij beneden terug, wanneer we over den landbouw spreken.

De Schepping en de Cosmos.

Geheel afgescheiden van het verhaal van Lai en Ndara wordt verteld van een mensch of god, die den naam draagt van Pololoiso. Het is mij gebleken, dat deze naam bij alle To Wana bekend is, al weten sommigen dan ook niet het verhaal te vertellen, dat aan hem verbonden is. Pololoiso dan daalde uit den hemel neer langs de meer genoemde liaan, en legde wat aarde op de zee, die daar beneden was. Daarna moest hij op die aarde een *parambae*-boom planten. Hij maakte den grond om den voet van den boom steeds schoon, zoodat deze goed groeide; maar toen hij hoog was opgeschoten, deed een hevige wind hem hellen. Toen werd Pololoiso bang, dat hij de weinige aarde, waarop hij stond, zou doen kantelen, en daarom wilde hij den boom omhakken; maar dit lukte niet. Pololoiso ging nu naar den hemel om aan Poeë Lamoä verlof te vragen den boom om te kappen. De god stond hem dit niet toe, en P. keerde naar zijn aarde terug. De boom ging echter zóó onrustbarend hellen, dat P. nogmaals naar boven klom om verlof tot omkappen te vragen. Toen stond Poeë Lamoä het hem toe, maar hij zei er bij: „Zorg er voor, dat de boom op het land valt, want als hij in zee terecht komt, zult gij arm worden”. P. deed zijn best om den boom op het land te laten vallen, maar hij kwam toch in de zee terecht, en daarom zei Poeë Lamoä: „Nu zullen de menschen arm zijn: zij zullen boomschors tot kleeding kloppen en geen welvaart genieten”.

Van het onderste stuk van den *parambae*-boom hakte Pololoiso een man en een vrouw. Toen de beide beelden gereed waren, klom hij weer naar boven om adem voor hen te halen. Terwijl hij weg was, kwam Djini, die adem aan de beelden gaf, zoodat ze leefden. Maar dit was andere adem dan Pololoiso uit den hemel was gaan halen. Want met die van den Djini moesten de menschen sterven. Wanneer ze den

adem uit den hemel hadden ontvangen, zouden ze altijd blijven leven.

Er wordt nog een verhaal van Pololoiso verteld, dat blijkens den inhoud van later vinding is. Pololoiso treedt hier op als vertegenwoordiger van het To Wana-volk. P. droeg een lendendoek en de wanden van zijn woning waren van lagen varkensspek. Hij had een broer, die Adji Banggai heette. Deze was Mohammedaan. Eens kwam Adji Banggai zijn broer bezoeken, maar hij wilde niet in diens woning binnengaan, en hij trachtte zijn broer over te halen den Islam te omhelzen. P. antwoordde dat hij niet wilde, dat hij de oudste was, en het daarom bij het rechte eind had. Driemaal achtereen kwam Adji Banggai zijn poging herhalen, totdat P. zei: „Laat ons ons geschil dan voor Ala tala brengen”. Toen ze vóór den hemelheer stonden, zweeg Pololoiso, maar Adji Banggai sprak: „Ons geschil, Heer, is ontstaan, omdat ik mijn broer wil overhalen om Mohammedaan te worden. Mijn leven op aarde is mooi, en mijn hemel is ook mooi. Maar Pololoiso weigert mij te volgen, terwijl hij op aarde een armzalig leven lijdt, en zijn hemel van spek is”. Ala tala besliste toen: „Het is niet zooals ge zegt, want juist het leven van Pololoiso is mooi en zijn hemel is mooi, want hij is de oudste”. Toen gingen beiden terug naar hun huis. Maar op den weg van Adji Banggai stortte de grond vóór hem in, en achter hem gebeurde hetzelfde, zoodat hij gedwongen was om op een klein stuk grond (het eiland Banggai) een armoedig bestaan te leiden.

Toen de menschen, die door Pololoiso gemaakt waren, al op de aarde woonden, liet Poeë Lamoë vier mooi gevormde menschen in een mand uit den hemel neer. De god had tot hen gezegd: Ge moogt uwe oogen pas openen, als ge op de aarde zijt aangekomen”. De mand kwam in een waringinboom (*noenoe*) terecht, en de menschen, denkende dat ze op de aarde waren, deden de oogen open, en aten van de vruchten van den boom. Toen werden ze apen en bleven in den boom wonen.

Voor de tweede maal liet Poeë Lamoä menschen in een mand naar beneden. Dezen kwamen wel op de aarde neer, en zij vermenigvuldigden zich zeer snel, zoodat ze de menschen van Pololoiso in aantal overtroffen.

Wie die verschillende menschen zijn, vertelt het verhaal niet, maar in een andere vertelling hooren we, dat de menschen van Pololoiso de Mohammedanen zijn en de afstammelingen van hen die uit den hemel neerdaalden, zijn de To Wana. Van den bovengenoemden *parambae*-boom werd een prauw gemaakt, en daarmee vertrok een deel der menschen (welke?), naar Banggai en dezen werden Mohammedaan.

Van de zon maakt men zich de voorstelling, dat zij, als ze in het Westen gekomen is, in een scheede (*goema*) kruipt, en daarin langs den hemel naar het Oosten terugkeert. Vroeger was de zon bijzonder groot, en er was nog geen maan. Omdat de zon zoo groot was, was het ook haast niet uit te houden van de warmte, te meer omdat de hemel toen veel dichter bij de aarde was dan tegenwoordig. Een man, die de hitte niet meer verdragen kon, nam zijn blaasroer (*sopoe*), en schoot een pijltje naar de zon. Dit kwam met zulk een kracht tegen den bol aan, dat er de stukken afsprongen: één stuk werd de maan, en de andere stukken werden de sterren. De zwarte schaduw op de maan is volgens de To Pasangke een lapje foeja, dat samen met het pijltje naar de maan geschoten werd; met welke bedoeling dit was geschied, wist niemand te vertellen. Volgens de andere stammen is de vlek een waringinboom (*noenoë*), zooals ook de Bare'e-sprekers zeggen.

Een maansverduistering wordt veroorzaakt door een grooten vogel, Tolongkoengkoë, die de maan opslokt. Men roept dan: *Noewaika kami moeni woefa mumi!* „Geef ons onze maan terug!” Men slaat op de trommen om den vogel te nopen het opgeslokte uit te spuwen. Bij de To Ampana heet het monster dat de maan verslindt, alleen Tolo. Vele diernamen worden

samengesteld met Tolo; *koengkoe* in de samenstelling Tolongkoengkoe is een middelmatig groote vogel met een langen staart, hij behoort tot de omineuze vogels, wiens geluid vooral in verband wordt gebracht met regen.

Aardbeving, *lengko tana* „beweging van den grond”, of *lingoe* (vgl. het Bare'e *lingoe* „verbijsterd, de kluts kwijt”) schrijft men toe aan den god, die onder de aarde verblijf houdt. Deze schopt tegen de aarde, of hij krabt er met den vinger aan om te weten te komen of er nog menschen op de aarde zijn. Zoodra men een aardchok voelt, roepen allen om 't hardst: *Se'idja kami Poeë!* „wij zijn er nog, Heer!”

Donder en bliksem heeten *lamoā* „goden”. Met den bliksem slingert Poeë Lamoā, de hemelheer, zijn bijl naar beneden. Als een boom door den bliksem getroffen is, neemt men een spaander van het hout en draagt die bij zich in zijn *kampi*. mandje, om niet getroffen te worden door het hemelvuur, noch door eenigerlei ziekte. In den omtrek van een boom, die getroffen is, zal men geen rijstveld aanleggen, want de rijst die men daar plant, zou niet gelukken.

Mokole Djojo vertelde, dat in het voormalige dorp Boerāngasi een man woonde, Tadoengga genaamd, wiens kinderen nog leven. Tijdens een zwaar onweder zag hij een licht naar beneden schieten en in den grond verdwijnen. Hij ging naar die plek toe, en vond daar een *wase lamoā* „geestenbijl”, die van koper was. Sedert hij dit voorwerp bij zich droeg, overwon hij bij elk godsoordeel, waarin hij de partij voor een ander opnam: wanneer hij zijn staaf in den grond werkte, verdween deze geheel daarin. Sedert is het ding verdwenen. Dit verhaal werd mij gedaan naar aanleiding van een paar koperen bijten, zooals die meermalen in Poso gevonden zijn, welke voorwerpen ik aan de menschen liet zien. Mijn zegsman had de bedoelde *wase lamoā* nooit gezien; alleen ervan gehoord. Het zien van de koperen bijten wekte steeds

de verbazing der lieden; men had ze nooit gezien, noch ervan gehoord.

Van alle verschijnselen in de natuur heeft men het meeste ontzag voor den regenboog (*pinoraa*); valt deze op een boom, dan is dit een teeken, dat daarin een geest (*sangia*) woont. Het is niet duidelijk of men den regenboog zelf voor de manifestatie van een geest aanziet, dan wel of men hem houdt voor den weg, waarlangs een geest in een boom komt te wonen. Zooveel is zeker, dat de verschijning van een regenboog deze menschen altijd onrustig maakt; „dan trekt een *sangia* voorbij”, zegt men, en men houdt zich heel stil, anders zou men ziek worden. Wanneer een regenboog zich in het dorp heeft vertoond, en kort daarop wordt iemand ziek, dan weet men dadelijk, dat de *sangia* of regenboog zijn levenskracht heeft meegenomen. Blijft het verschijnsel wat lang zichtbaar, dan draait men een hond het oor om, opdat hij zal gaan janken, want hierdoor zal de regenboog verdwijnen. Men roept daarbij uit: *Kee, kee, asoe madoesoe, toetoenoe kawewe bokonja*. „Waf, waf, magere hond, rooster hem, opdat zijn vet zich om hem heen wikkele”, d. i. op zijn lijf naar buiten trede. Als men thuis een regenboog ziet, roept men gauw de kinderen, die buiten aan het spelen zijn, tot zich, anders zal de *sangia* hun hoofdpijn bezorgen. Even gevaarlijk voor kinderen is regen gepaard met zonneshijn; dit heet *oedja mokilo* „regen die het zonnelicht doorlaat”; ook deze veroorzaakt hoofdpijn. Werd men op het oorlogspad hierdoor overvallen, dan moest men een nacht op die plek overblijven.

Zag men een regenboog vóór zich, als men op het oorlogspad was, dan beteekende dit *raa iwali* „bloed van den vijand”; dan zou men succes hebben in den strijd. Verscheen een regenboog achter de strijders, dan beteekende dit dat zij zelf verliezen zouden lijden. Naar een regenboog te wijzen is heel gevaarlijk, want dan zal de vinger afzweren, of zooals men zegt: door den regenboog afgehakt worden.

Goden en Geesten.

Aan goden heb ik onder de To Wana alleen gevonden de reeds genoemde Lai en Ndara, van wie de eerste boven in de lucht, de tweede in of onder de aarde woont. Beide namen kennen de meeste menschen, die ik hiernaar vroeg, wel, maar men hoort ze weinig noemen; ze worden als het noodig is aangeduid met Poeë „heer”, met de omschrijving „die daarboven woont”, en „die daar beneden huist”.

Bij sommige gelegenheden, wanneer het algemeen welzijn der menschen er mee gemoeid is, worden ze aangeroepen. Men verzoekt dan „God boven” zich om te wenden, wanneer hij soms op den rug mocht liggen; en „God beneden” wordt gemaand zich om te draaien, als hij op zijn buik mocht liggen, opdat ze het aangezicht naar den spreker gewend hebben, en aanhooren, wat hij heeft te vragen. In het dagelijksche leven spelen deze goden slechts een geringe rol. Meestal richt men tot hen een bede in 't algemeen om den menschen genadig te zijn. Een gelegenheid, waarbij ze altijd worden aangeroepen, is wanneer men iets gezegd of gedaan heeft waarvan men de gevolgen vreest, zoodat men het kwaad van zich wil afdoen. We zullen dit beneden nog meermalen tegenkomen.

Op mijne vraag of deze beide goden de menschen wel eens ziek maken, luidde het antwoord steeds: Neen. Nu is een algemeen geloof, dat sommige ziekten ontstaan, doordat van uit den hemel met een vischangel (*peka*) naar de menschen wordt geworpen. Die angel blijft in het lichaam zitten, en veroorzaakt pijn. Beneden zullen we zien, hoe de toovenaar dien angel uit het lichaam verwijdert. Als ik vroeg wie dien angel werpt, waren de antwoorden verschillend. Sommigen antwoorden: Poeë. Anderen zeiden: Dit doet Indo i Dolindo, of Dalinde, een geest in de lucht, maar vooraf moet zij daartoe verlof vragen aan Poeë. In de bezweringen van de priesters blijkt hiervan echter

niets. De meesten geven de *sangia* op als de angelwerpers. Van Indo i Dolinde vertelt men dat zij een mensch is geweest, een vrouw, die ongehuwd is gebleven, en die den menschen kwalijk gezind was.

Sangia moet voor het To Wana-volk een ingevoerd woord zijn; bij alle andere stammen is het onbekend. Onder de Moriërs (zie J. KRUYT, *De Moriërs van Tinompo*, Bijdragen dl. 80, 1924, bl. 131), en de stammen op het Z.O. schiereiland van Celebes is het de naam van voorname geesten, die telkens in het leven van den mensch ingrijpen. Zoo is het ook bij de To Wana. De *Sangia* zijn luchtgeesten, die door het uitspansel trekken en zich openbaren in den regenboog en in regen gepaard met zonneschijn. Sommigen wonen in boomen, en men wordt van hun verblijf aldaar in kennis gesteld, doordat een regenboog zich tegen zoo'n boom heeft aangelegd. Zoolang men weet, dat dit eens is gebeurd, zal die boom niet worden omgehakt, en men vermijdt zooveel mogelijk in de buurt van dien boom te komen.

Er zijn nog andere namen voor geesten. In ieder huis en in ieder dorp wemelt het van *tâmbari*. Dit zijn heel kleine geesten, die men licht op de hand of op den voet trapt; dan beklagen ze zich bij de *taoe sampoe'a* „mensen voor een deel”, of misschien in dezen zin „halve mensen”. Dezen hakken dan den onverlaat, en daarvan wordt hij ziek. Wat met deze *tâmbari* bedoeld wordt, ben ik niet te weten kunnen komen. Bij de To Ampana, geciviliseerde To Wana, is *tâmbari* „geneesmiddel, tooverkruid, tegengif”; het is mogelijk dat bij de To Ampana het geloof aan de dorpsgeesten verloren is gegaan, en hun naam zich heeft gehecht aan de middelen, die worden aangewend om hun invloed te bestrijden. Ook van de *taoe sampoe'a*, vaak alleen *sampoe'a* genoemd, weet men alleen te vertellen, dat ze minder voorname geesten zijn dan de *sangia*. Een enkele beweert wel eens een *sampoe'a* in den droom gezien te hebben; deze geesten moeten een heel leelijk gezicht hebben. Naast, of volgens sommigen nog boven,

de *sangia* staan de *kapali*. Dit woord heeft in het dagelijksche leven de beteekenis van „verboden, buiten gebruik gesteld”. Deze geesten worden echter weinig genoemd. De voornaamste rol spelen wel de *sangia*.

Voor al deze geesten heeft men zich in acht te nemen, want de geringste aanleiding nemen zij te baat om den mensch ziek te maken. Maar de To Wana hebben ook geesten, die hen in hun nood te hulp snellen. Dit zijn de *wonggo*, de zielen van afgestorvenen. De rol die dezen in het leven van de menschen spelen, is veel grooter dan bij de Bare'e-toradja's. Bij dezen is de rol van helper in ziekte overgegaan op de *woerake*-geesten, van wie men ontkent, dat het zielen van overleden menschen zouden zijn. Evenals bij de Posoërs is men na het overlijden van een mensch bang voor diens ziel, omdat deze nog besmet wordt gedacht met het gif dat den dood van dien mensch heeft veroorzaakt, en daarom gevaarlijk is voor levenden. Men onderstelt dat de ziel van een doode aanvankelijk verblijf houdt in de hut, die op zijn graf is opgericht. Zij voedt zich met de bladeren, waarvan het dak van de hut is gemaakt (men kijkt niet meer naar een graf om, zoodat wanneer de grafhut vergaan is, men de plek waar het lijk begraven is, niet meer kent). Zijn de bladeren verteerd, dan knaagt de ziel aan de palen van de hut, totdat alleen de gaten in den grond, waarin de palen hebben gestaan, zijn overgebleven. In die gaten verblijft de ziel nog een poos, maar als ze met aarde zijn opgevuld, trekt ze naar de bergen, waar ze een *walia* wordt. De ■ *walia* zien er volgens de priesters uit als menschen van 60 tot 70 cm lengte. Volgens sommigen vermengen deze *to walia* zich met een soort geesten, *to bôlagi*, die heel blank zijn en in de bosschen wonen. Ze maken er dorpen, welker namen men weet op te noemen in de bezweringen der priesters, zooals Togongi „eiland”, Tamoengkoe mooloe „de berg van het mooloe”, het ophouden met rijstsnijden; Ira me-ntjologi „door den stroom meegevoerd blad”; Tomoe

djaja ngojoe „waar de wegen van den wind samen-komen”. Machtige *walia* wonen te Toenda noe edja, het stam-dorp dezer menschen. Deze *walia* hebben ook hun hoofden. Een hunner Topoe'oe mpowira (*topoc'oe* is „beginner, Urheber”, *mpowira* is mij onbekend) wordt dikwijls bij het begin van bezweringen genoemd.

Behalve de geesten die overal worden aangetroffen, zijn er ook nog onzichtbare wezens, die aan een bepaalde plek gebonden zijn. Zoo is er bij het stam-dorp Pasangke een bergje, Poeli geheeten, waarop wat bamboe groeit. Wanneer iemand wat van die bamboe neemt, zal hij door den geest die daar woont, gedood worden. Dit is in den ouden tijd aan de menschen meegedeeld door een man, die daar bamboe had gehaald. In den nacht was een geest tot hem gekomen in den droom, die woedend op hem had ingehakt, en hem had gezegd, dat als weer iemand het waagde wat van zijn bamboe weg te halen, hij dien onverlaat zou dooden. Op den hoogen berg Tamoengkoe bae, zegt men, woont een machtige geest, die de gedaante heeft van een slang.

Ziekten.

De hulp, die van de zielen van afgestorvenen wordt gevraagd, dient uitsluitend tot genezing van zieken. We zullen dus eerst nagaan, hoe men doet, wanneer een besmettelijke ziekte het dorp nadert en bezoekt; daarna zal ik de oorzaken noemen waardoor men ziek wordt, om ten slotte na te gaan, hoe de priester bij ziektegevallen optreedt.

Wanneer men hoort dat een ziekte in aantocht is, komen de oudsten van het dorp bijeen om maatregelen te bespreken, ten einde de ziekte buiten de woon-plaats te houden. Bij zaken van algemeen belang, zooals het keeren van een dreigende ziekte, heeft niet de priester maar een van de oudsten des volks de leiding; het kan echter gebeuren, dat de man die weet hoe in zulke gevallen gehandeld moet worden, tevens priester is. De leider bij zulke gelegenheden heet *sando*. In de

eerste plaats wordt dan een offertafeltje, *palampu* (in Poso *lampa'ani* geheeten), even buiten het dorp op den weg naar de streek, vanwaar de ziekte dreigt, opgericht. Dit is een tafeltje van bamboe of hout met 3 of 4 pooten. Op dit tafeltje wordt een offer gelegd van rijst en kippenei, beide gekookt. Naast het tafeltje wordt een bamboestaak in den grond gestoken, in schuine richting naar den kant, vanwaar men de ziekte verwacht. Aan dien stok worden 4 lapjes witte foeja gehangen; deze lapjes dragen den naam van *pumpeniniki*; dit woord kan beteekenen „om daaraan op te trekken”, nl. het offer dat aan de geesten wordt gebracht, de begeleider ervan. Het geheel heet *bandera* „vlag”, een woord dat overgenomen is.

De *sando* roept nu allerlei geesten aan op deze wijze: *Ee komi, anoe ri pipi ntongkoe, anoe ri mata oee, anoe ri winanga oee, anoe ri limbonga ntanu, taoe sapoe'a, támbari, sangia, kapali, Mokole Ngojo, Alimau pai Soetaraa, kumi merapi poeroe*. „O gij, die verblijf houdt aan den rand der bergen, aan den oorsprong en aan de monding der rivieren, die in de spleten der aarde zijt, *taoe sumpoe'a, támbari sangia, kapali* (namen van geesten die reeds besproken zijn). Vorst der ravijnen, Alimaa en Soetaraa, wij roepen uw medelijden in”. Dan deelt men hen mede, dat men voedsel voor hen heeft neergezet, en men verzoekt de ziekte om naar een andere plaats te gaan. Ter verklaring voegde men er bij, dat de bedoeling van dit offer is om al die geesten te bevredigen, opdat ze de naderende ziekte niet zullen roepen.

Men steekt ook nog twee stokken in den grond in den vorm van een omgekeerde V, en hangt daaraan het jonge, nog gele blad van den arenpalm, en *lelo asoe* „hondenstaart”, dit zijn vlaggetjes van reepjes foeja of katoen. Zoo'n toestel, dat bedoeld is om de ziekte den weg te versperren, moet gemaakt zijn van een *goloëpangi*- en een *rentonoe*-tak. Het heet *pa'a djaja* „berg van of op den weg”. Bergen worden gewoonlijk

als grens, afscheiding van gebieden gedacht. Wanneer bijvoorbeeld iemand voor de eerste maal over een berg gaat, zal hij op den top gekomen een boomtakje in den grond steken, en dit doorbreken. Dit heet *mijowe* „nut of voordeel zoeken”. Dit doet men ook voor een klein kind, dat men met zich voert, maar dan legt men er bovendien nog wat sirih-pinang bij aan den voet van het takje. Er wordt niet bij gesproken. Men zegt dit te doen, opdat de geesten uit het achtergelaten gebied niet zullen volgen.

Zoo'n *pa'a djaja* wordt ook nog opgericht vóór den ingang van elke woning. Ten slotte besprenkelt de *sando* alle menschen met belezene water. Op den dag die op het volbrengen van deze plechtigheid volgt, mag niemand zich uit het dorp verwijderen, en niemand van elders mag in het dorp komen. Gedurende drie dagen mag niemand versch gebakt hout binnenbrengen, overdag geen groot vuur ontsteken, geen bamboe in het vuur laten openspringen, niet schreeuwen, niet op de trom slaan; in 't kort, men moet zich rustig en stil houden. Is de ziekte al dichtbij, dan moet men gedurende 7 dagen deze voorschriften volgen.

Wanneer na een maand van angstig wachten blijkt, dat de ziekte niet komt, dan maakt men weer een offer gereed. Voor ieder mensch wordt een klein bamboekokertje (*pasolo*) met gekookte rijst gemaakt, en al die kokertjes worden aan het offertafeltje opgehangen. Op dit tafeltje worden eieren gelegd: voor een groot dorp 17 stuks, voor een kleine vestiging 7. Zoo'n offer wordt aan beide kanten van het dorp gebracht. In de aanroeping verklaart men, dat de geesten den menschen goedgunstig gezind zijn, dat ze bij hen willen blijven.

Heeft de ziekte het offer aangenomen, maar komt ze toch in het dorp, dan zullen niet velen sterven. Men mag tijdens het woeden van de krankheid vooral geen leven maken; geen dieren slachten of vleesch roosteren. Volgens de To Boerångasi mag men in dien tijd wel een hoen roosteren, maar men moet dan onderwijl de

veeren telkens met water besprenkelen, opdat ze niet gaan branden, want het is de stank van verbrande veeren en haren, die de ziekte doet verergeren. Het eten van garnalen, *oera*, is streng verboden, omdat deze bij het koken rood worden. ¹⁾ Iemand die aan de ziekte overleden is, mag niet worden beweend, want anders „zal de ziekte degeen die weent, grijpen”.

Is de ziekte uitgewoed, en hebben er gedurende eenigen tijd geen sterfgevallen plaats gehad, dan heeft het *mompasoro* plaats. Dit woord beteekent „terug laten gaan, naar huis laten gaan”, nl. de ziekte, ledere dorpeling zorgt dan voor een bamboekokertje, zoo groot als een vinger, dat met rijst gevuld wordt. Deze kokertjes worden samengebracht in het huis van den leider der plechtigheid. Daar heeft ook een gezamenlijke maaltijd plaats, en gedurende den nacht worden reidansen (*mokajori*) uitgevoerd. Den volgenden morgen wapent de voorganger zich met een bezem, gemaakt van de twijgen van een plant, die *balingke nto mate* heet. Met dien bezem slaat de *sando* op de wanden der huizen en onder de woningen tegen den vloer aan. In sommige streken doet hij zóó alleen bij zijn eigen woning, waar de bamboekokertjes met rijst zijn samengebracht, en waar de uitgewoede ziekte geconcentreerd wordt gedacht. Daarna trekt men in optocht naar een plek buiten het dorp, de *sando* voorop met den bezem. Is de ziekte van den kant bovenstreams gekomen, dan wordt daar een offertafeltje, *palampa*, opgericht, de bamboekokertjes worden er aan gehangen, en een ei, dat allen hebben aangeraakt, wordt erop gelegd; de veeren van de hoenders, die voor den gemeenschappelijken maaltijd zijn geslacht, worden aan het tafeltje vastgebonden: de bezem wordt den kant uitgeworpen, vanwaar de

¹⁾ In Poso is het eten van garnalen (*orra*, Austr. *hoedang*, of *angkano*) bij verschillende gelegenheden verboden. Bij een enkelen stam is het eten ervan doorlopend verboden. Hier brengt men dit verbod in verband met Poeë Oera, een akkergod. Dit *oera* is misschien ident. aan het Mal *hoedjan*.

ziekte gekomen is. Bij de toespraak, die de *sando* tot de ziektegeesten houdt, biedt hij hun het offer aan, en verzoekt hen naar hun land terug te keeren.

Is de ziekte van een plaats gekomen, die benedenstrooms gelegen is, dan worden bezem en offer naar de rivier gebracht en op een klein vlot, *aki*, of een miniatuur prauwtje, *bangka*, geladen. In dit geval wordt er ook een levend hoen aan toegevoegd, wat niet gebeurt, als men het offer op het land brengt. Het gebruik van een poppetje als zondebok kent men nergens onder de To Wana. Wanneer allen door den *sando* met water overgoten zijn, laat men het vaartuigje afdrijven.

Ook voor een gewonen kranke die niet beter wil worden, al hebben de priesters hem op verschillende wijzen beureerd, laat men wel eens zoo'n vaartuig afdrijven, maar daarmee wordt dan niet de ziekte naar haar woonplaats teruggezonden, maar het kwaad, de zonde, die de zieke bedreven heeft, tengevolge waarvan hij krank geworden is, wordt door het vaartuigje meegenomen. Deze plechtigheid heet *moreapi* „vaneenhalen, uiteenscheuren”, nl. het kwaad afscheuren van dengeen, die het bedreef. Hiertoe maakt men dan weer een klein vlot van hout of van bamboe, waarop rijst, kippevleesch en sirih-pinang worden gelegd. Een oude spreekt het toe, en verklaart, dat zoo min dit vaartuig met zijn offer weer den stroom op kan terugkeeren, zoo min zal het bedreven kwaad die persoon langer aankleven. Dan wordt het vaartuigje losgelaten ¹⁾.

Een andere wijze om een zieke met de onzichtbare machten te verzoenen, als men meent, dat de krankheid

¹⁾ In Poso geschiedt het van zich afdoen van eenig kwaad door het uiteenrukken van een gevorkten grasstengel. Men kent in Poso ook het woord *morvapi*, maar hier noemt men deze handeling alleen met dien naam, wanneer meerderen bij het wegdoen van kwaad geïnteresseerd zijn, en bijdragen bijeen worden gebracht voor een offer (Tor. 1, 272).

een gevolg is van het ongenoegen, dat de patient door zijn gedrag bij de goden heeft opgewekt, hetgeen daaruit blijkt, dat de pogingen van den priester om hem te genezen zonder eenig gevolg blijven, is de volgende: Iemand wordt geroepen, die de kunst verstaat van het *mantoo*. Dit kan misschien hetzelfde woord zijn als het Pososche *manto'o* „iets zeggen”, met uitsluiting van den hamza. Spreken is bij de To Wana *motoentoe*, en *to'o* ben ik nergens onder hen tegengekomen. De geroepene neemt een koperen bord, *doela*, waarop hij sirih-pinang en sigaretten legt, waarna alles met een fraaijen lap katoen wordt toegedekt. Dit bord brengt de offeraar naar beneden, en zet het op den grond neer. Dan gaat hij er bij zitten met het gelaat naar het Oosten gekeerd, en roept God boven en God beneden op de gebruikelijke wijze aan. Hij vraagt aan deze Heeren om medelijden voor den zieke, en belooft een groot feest te zullen vieren als de zieke hersteld is. Dit feest, waarbij een aantal hoenders worden geslacht, kan gegeven worden met het houden van spiegelgevechten (*momose*), en zonder dat: het eerste is luisterrijker, maar duurder. Wanneer de patient beter wordt, gebruikt hij het katoen, waarmee het offer overdekt is geweest, als draagsarong; sterft hij, dan wordt zijn lijk erin gewikkeld.

Oorzaken van ziekten.

Wij hebben uit het bovenstaande gezien dat een ziekte het gevolg kan zijn van iets dan men gedaan of gezegd heeft, en dat het ongenoegen van de geesten heeft opgewekt. Hiertoe behooren alle gevallen van adatverkrachting. Een tweede veel voorkomende oorzaak van ziekte hebben wij ook reeds genoemd: Een geest werpt een angel naar een mensch; dit voorwerp blijft in zijn lichaam haken en veroorzaakt pijn. Hiertoe worden gerekend alle rheumatische pijnen, krampen, verstijvingen. Als iemand de knollen van de oehi eet, en daarbij de bladeren van die plant als toespijs ge-

bruikt, wordt een angel naar hem geworpen. Of wanneer hij herteveesch samen eet met garnalen, of paddestoelen die samen zijn gekookt met garnalen, dan overkomt hem hetzelfde. Overspel wordt vaak gestraft met het werpen van een angel. Wanneer iemand weg wil gaan, en een ander houdt hem tegen, maar de vertrekkende stoort zich niet aan hem, en gaat toch, dan zal hem een angel treffen. Als men een kat opneemt en haar dwingt om in een stijl te klimmen, of als men haar eenige anderen toer wil laten doen, of om haar lacht, dan zal dien onverlaat een zeer groote angel treffen. De angel valt in de nierstreek, en veroorzaakt nierkoliek; of hij komt in de keel terecht, en doet de mangelklieren opzetten, zoodat men het voedsel niet door kan slikken. Soms dringt de angel in het hoofd, en in den buik door, en doet daar hevige pijnen ontstaan. Treft hij de kuit of de dij, dan zal de getroffene niet kunnen loopen vanwege de hevige krampen. Wanneer iemand een abces krijgt, waarmee kloppende pijnen gepaard gaan, wanneer iemand koorts heeft of geplaagd wordt door pijn in den rug of door rheumatiek en krampen, dan wordt dit alles toegeschreven aan een angel dien de luchtgeesten naar den lijder hebben geworpen ¹⁾.

Soms is ook de ziel (*wonggo*) van een afgestorvene de oorzaak, dat iemand ziek wordt. Maar dit gebeurt dan steeds kort na het overlijden van een mensch, in den tijd dus, waarin de ziel van den gestorvene nog niet gezuiverd is. De ziel heet dan den levende iets te eten te geven van het voedsel, dat haar op het graf wordt meegegeven. Eet de levende dit, dan krijgt de doode macht over hem; hij neemt dan de levenskracht (*tanoana*) van dien mensch, en dan wordt hij

¹⁾ Het geloof aan het werpen met een angel leeft in Poso alleen nog voort in het verbod om in de openlucht op den rug te slapen. Doet men zóó, dan zal men getroffen worden door den hengel van de *wawa jangi* „de lieden in het uitspansel”; daardoor krijgt men hevige keelpijn.

ziek. In deze periode van onzuiverheid doet de ziel nog heel wat meer kwaad, zooals we beneden zullen zien.

Men schijnt niet te gelooven, dat iemand met resten van eten, een weggegoorpen siri-h-pruim, afgesneden nagels, een gebruikt kleedingstuk en dergelijke, langs magischen weg iemand ziek kan maken. Men ontken- de ten minste overal de mogelijkheid van zoo iets. Maar wel geloofst men sterk aan vergif, *beku*, dat iemand langs geheimzinnigen weg in het lichaam van zijn medemensch toovert. Zulk een toovenaar neemt bevoorbeeld een duit of een stukje hout, en onwik- kelt dit met hoofdhaar, dat niet afkomstig behoeft te zijn van dengeen, dien men wil benadeelen. Dit voor- werp wordt beblazen en bepreveld, en dan van uit de verte naar iemand toegeworpen. Zoo'n toovermiddel heet *rântjongi*: dit beteekent een pen, waarmede iets wordt vastgestoken; het ding kan dus gedacht zijn als iets, dat aan of in den mensch wordt vastgestoken; maar het kan ook wezen, dat *rântjongi* hier een ver- haspeling is van het Mal. *ratjoen* „vergif”. De lieden die met zulk magisch werkend vergif weten om te gaan, heeten *majasa* „ziek maken” (in Poso heeten de geesten in den tempel en in de smidse *majasa*, ofschoon hun werk meer is den menschen kracht en voorspoed te geven dan hen ziek te maken).

Menschen die zich in dieren kunnen veranderen en hun medemenschen kwaaddoen door hun lever op te eten, schijnen de To Wana niet te kennen. Men zegt wel dat er menschen zijn, die zich willekeurig in die- ren kunnen veranderen en daarna hun menschelijke gestalte weer aannemen, maar deze lieden doen dit niet om hun medemenschen te benadeelen, maar alleen om hun kunsten te vertoonen. Als iemand echter getuige is van zoo'n gedaanteverwisseling en kort daarop ziek wordt, brengt men toch beide gebeurtenissen met elkaar in verband. Wel denkt men dat er menschen zijn, die de lever van anderen opeten. Dit zijn *majasa ntaoe mafe*.

De priesters beweren dat zij de gifmengers kunnen herkennen. Om hun schuld te bewijzen wordt hun driemaal achtereen gesmolten hars op de handpalm gelegd. De eerste en de tweede maal houden velen hunner het wel uit, beweert men; maar bij de derde maal begint de hand te trillen en men knijpt haar dicht; dan blijkt, dat de hand verbrand is, en hij wordt schuldig verklaard. Als die persoon onschuldig is, is de hand niet verbrand, en de hard geworden hars kan gemakkelijk er af geslagen worden. Was zijn schuld door deze proef gebleken, dan werd hij dood gehakt. Had de proef bewezen, dat hij onschuldig was, dan werd zijn aanklager een zware boete opgelegd.

Wichelen voor een zieke.

Wanneer iemand ziek is, gaat een familielid er al spoedig toe over om door wichelen te weten te komen of de patient beter zal worden of niet. Zulk wichelen heet *mobatobiangi*. De To Wana kent heel wat methoden van wichelen. De meest gebruikelijke zijn die met vier touwtjes of *alang-alang*-bladeren, en met maïspitten. Bij de eerstgenoemde methode worden vier lange grasbladeren ineengedraaid en om de uitgestrekte vingers van de linkerhand gewikkeld. Nadat men de goden beneden en boven heeft aangeropen, en aan de bladeren heeft verzocht om uit te wijzen wat men in de toekomst voor den zieke heeft te wachten, knoopt men de uiteinden der bladeren twee aan twee aan elkaar; daarna wikkelt men ze los van de vingers en haalt ze uit elkaar. Blijkt nu dat de uiteinden op zulk een wijze aan elkaar zijn geknoot, dat het geheel een grooten cirkel vormt, dan is dit een gunstig teeken, volgens hetwelk de zieke zeker zal herstellen. De verschillende combinaties, die daarbij voorkomen, en de beteekenis ervan zijn uitvoerig beschreven in de *Bare's sprekende Toradja's* I, 421—22.

Ook het wichelen met maïspitten is in hetzelfde deel beschreven (418—21), maar de To Wana doen

het eenigszins anders. Ze nemen een maïsklos in de linkerhand, en houden de rechter gereed om met één druk een aantal korrels van de klos los te pellen. Men wichelt steeds tweemaal achtereen: in geval van ziekte vraagt men eerst of de kranke zal sterven, en daarna verzoekt men den maïspitten om aan te wijzen of de patient in het leven zal blijven. Wanneer men dit orakel raadpleegt met betrekking tot het al of niet gelukken van het gewas, zal men eerst vragen: Wijs mij aan of de rijst zal mislukken. Daarna herhaalt men het orakel met het verzoek: Zeg mij, of het mij goed zal gaan, of ik een overvloedigen oogst zal binnenhalen. Zoodra men de vraag gesteld heeft, drukt men met de muis van de rechterhand langs de pitten, zoodat er een aantal van loslaten. Deze korrels telt men twee aan twee uit, zooals de bijgevoegde figuren aangeven. A en b zijn niet goed,

a	b	c	vooral b is heel slecht. C voor-
	..	.	zegt een goede uitkomst; het
..	is duidelijk, dat het gunstige
..	gelegen is in het onevene van
..	het aantal pitten.

Een wichelmethode die ik nog nergens elders onder Toradja's heb zien toegepast, wordt met kippeveeren uitgevoerd. Men houdt daarbij een bundeltje van 7 veeren in de linkerhand, en hakt met één slag het onderste deel van de schachten af. Deze veereinden springen op, en vallen weer neer. Wanneer nu een of meer van die schachteinden zich onder het vallen omwenden, en met de punt naar de veeren, waar zij van afgeslagen zijn, komen te liggen, dan is het orakel goed; hoe meer stukjes zich onder het vallen hebben gekeerd, hoe gunstiger het orakel. Gelukt het niet om met één slag alle veeren door te slaan, dan voorspelt het orakel niet veel goeds. Men wacht dan drie dagen om het nog eens te probeeren. De veeren die gunstig hebben voorspeld, worden in het dak gestoken.

De toekomst te voorspellen uit de lever en de ingewanden van hoenders of andere huisdieren kent men

niet. De bij vele volken in Indië gebruikelijke methoden om de toekomst te leeren kennen door het tweemaal meten van een stok, en het uitzetten van de span van de rechterhand op den linkerarm, kent men ook bij de To Wana. In het eerste geval snijdt men een stok af op de lengte van den vadem van dengeen, die wichelt. Daarna meet hij den stok nog eens met zijn vadem; komt dan de top van den rechter middelvinger over het uiteinde van den stok heen, dan is de voorspelling gunstig. Reikt de vinger niet meer tot het uiteinde van den stok, dan heeft men niet veel te hopen. Zoo ook met het uitzetten van de span van de hand; eerst plaatst men de toppen van de middelvingers van beide handen op elkaar, en meet dan driemaal de span van de rechterhand op den uitgestreken linkerarm af. Terugmetende naar de hand toe moet de top van den rechter middelvinger over die van de linkerhand heen reiken, als men op een gunstig verloop van de ziekte mag hopen. Kunnen de beide vingertoppen elkaar niet meer bereiken, dan heeft men niets te hopen.

De To Pasangke wichelen ook nog met een ei, wat de andere stammen beweren niet te doen. Zooals men ook doet met de grasbladeren, de maïspitten en de veeren, die de toekomst moeten openbaren, wordt ook het ei, dat men in de rechterhand gesloten houdt, beblazen, waarna het wordt medegedeeld, wat men verlangt te weten. Daarna tracht men het ei met de hand stuk te knijpen; gelukt dit, dan is het orakel gunstig (mijn zegsman scheen niet te weten, dat een ei niet met de hand te breken is, wanneer men het in de lengteas drukt).

Het wichelen moet niet alleen dienen om te weten hoe het met den patient zal afloopen, maar men komt er ook door op de hoogte van wat de oorzaak van de ziekte is. Kent men de oorzaak, dan weet de priester hoe hij heeft te handelen om den kranke beter te maken.

De priester en zijn werk.

De priester is niet anders dan de medicijnmeester, maar aangezien hij ook als middelaar optreedt tusschen den zieken mensch en de geesten, die daarbij behulpzaam zijn, verdient hij den naam van priester. We hebben reeds gezien, dat het de gereinigde zielen van afgestorvenen zijn, de *walia*, die hun hulp daarbij verleenen. Zij dringen daartoe in het lichaam van den priester, die hierdoor bezielde raakt.

We gaan nu eerst na, hoe iemand priester wordt. Het zijn meestal mannen, die het worden; priesteressen zijn er slechts weinig. Men wordt priester als men lust heeft voor dit ambt. Sommigen vergezellen daartoe voortdurend een ervaren priester, dien zij, wanneer hij in bezielde toestand zijn werk verricht, bij den arm vasthouden. Dan zal langzamerhand de *walia*, die den priester bezoekt, zich ook in hen manifesteeren. De priester verhaast dit proces door den novitius nu en dan op de kruin van het hoofd te blazen.

Anderen zoeken de kunst rechtstreeks bij de geesten. Ze gaan daartoe op een berg overnachten, waarvan gezegd wordt, dat daar veel *walia* huizen. Dit heet *mobaratapa*. Eerst trachten de geesten den binnendringer in hun rijk te verschrikken: allerlei angstaanjagende verschijningen komen tot hem; maar als de vermete standhoudt, zal eindelijk een *walia* tot hem komen, die hem met allerlei geneesmiddelen bekend maakt, en hem belooft te hulp te zullen snellen, wanneer hij geroepen wordt.

In Boerångasi, zei men mij, waren hoofdzakelijk vrouwen priesters. Wanneer een vrouw priesteres wordt, is het meestal de kunst van de moeder, die op de dochter overgaat. De leerling bereidt zich voor door de geurige bladeren van de *woenga*-plant tusschen de hand stuk te wrijven, en zich dan het lichaam en het gelaat daarmee in te wrijven. Ze snuift herhaaldelijk de geur van het kruid op. Dan neemt de priesteres

vruchten van dezelfde *woenga*-plant, drukt die in de handpalmen van de leerlinge en op de kruin van haar hoofd, en blaast er op met de bedoeling, dat de vruchten in het lichaam van de leerling zullen doordringen. Zoo toegerust gaat de jongere met haar meesteres mee, tracht haar in alles na te doen, danst (*motaro*), als de priesteres dit doet, zit en spreekt, als zij zit en spreekt. Op deze wijze raakt ze thuis in het vak. Men gaat zóó ook wel met een mannelijken leerling te werk. Kan de nieuweling zelfstandig optreden, dat geeft zij (hij) als loon voor het onderricht 50 oud-Hollandsche dubbeltjes, en een lap wit katoen voor een baadje. Het loon, *tombo*, dat een priester voor zijn werk tot genezing van een zieke ontvangt, is verschillend. Veelal bedraagt dit slechts 10 cents en een kom gepelde rijst, waarin een ei of een pinangnoot overeind is gezet. Soms krijgt hij een hoen of een stuk zout, of een lap katoen voor een baadje; een enkele maal ook een reeds genaaid baadje. Voor de meest eenvoudige behandeling krijgt hij alleen wat sirih-pinang.

Andere lieden weer droomen, dat ze door een hun onbekend persoon met een speer worden gestoken, met een zwaard worden gehakt, zelfs gedood; maar ontwaakt merken ze dat ze nog leven. Dit is dan een *walia*, die hen in den slaap heeft mishandeld. De droomer voelt zich daarna heel ziek. Den daarop volgende dag ziet hij die persoon, man of vrouw, tot zich komen. Ze zegt, dat zij het is geweest, die hem mishandeld heeft, maar dat ze hem voortaan wil helpen, en zich in hem manifesteren om allerlei dingen te openbaren. Wanneer de man dan weer hersteld is, is hij *to walía*, priester geworden.

Het gebeurt ook wel, dat een man plotseling krankzinnig wordt; hij loopt overal rond, en dreigt zijn medemenschen op te eten (*narai-rai taoe da nakoni*). Dan haalt men een trom en men trommelt daarop het rythme van den priesterdans (*taro*); de krankzinnige gaat dan dansen (*motaro*), totdat de geest hem

verlaat, waarna de man weer normaal wordt; voortaan echter is hij *to walia*, priester.

De To Wana hebben verschillende soorten klokjes (*dio-dio*), en schellen (*tivoloë*); de priesters gebruiken ze echter niet bij hun werk. Kralen heb ik weinig onder deze menschen zien gebruiken, en men verzekerde mij, dat men ook maar weinig kralen bezit. In elk geval worden ze niet door de priesters gebruikt. In hun kleeding onderscheiden de priesters zich in niets van hun medemenschen; ze kunnen in de kleeren, waarin ze op den akker staan te werken, dadelijk naar een zieke toegaan. Iets dat ze steeds bij zich moeten hebben, zijn de bladeren en de vruchten van de reeds genoemde *woenga*-plant, een labiata, *Ocimum sanctum*. Dit is de plant bij uitnemendheid van de helpende geesten (*pinamoëja noe walia*). Men kan het voortdurend opsnuiven van de geur ervan aanmerken als een van de middelen om zich te bedwelmen.

De *towalia* onderscheidt zich in het dagelijksch leven in niets van andere menschen. Geenerlei spijs is voor hem verboden (*palia*). Alleen de zieken mogen eenige dingen niet eten, zoolang ze niet hersteld zijn; voor den een is dit, voor den ander dat verboden, maar wat geen enkele kranke mag eten is: Spaansche peper, een soort pisang die *loka kadjoë* heet, en pompoen (*Lagenaria vulgaris*, bij de To Wana *tedo* geheeten).

Niet alle priesters zijn evenveel waard. Er zijn er die alleen plaatselijke aandoeningen kunnen cureeren, de *walia mangepe*. Iets bedrevener moeten de *walia mantende* zijn, die den angel, welken een geest in het lichaam van een mensch geworpen heeft, daaruit kunnen verwijderen. Op hen volgen de *to walia moganda*, die hun werk laten begeleiden door het roffelen op de trom, *moganda*, en het slaan op de gong. De hoogste priesters zijn de *to walia mamparada woto ntongkoë* „de priesters die de berghelling (waar de *walia*-geesten wonen) langs een ladder beklimmen”. Deze priesters wachten dus de komst van den helpenden geest niet

af, maar zoeken hen in hun woonplaatsen op. Dat hierbij sprake is van een ladder staat in verband met het geloof, dat de *walia*-geesten zich het liefst ophouden boven loodrechte, voor den mensch onbeklimbare rotswanden. Deze hoogste priesters doen alleen dienst bij het groote *salia*-feest, dat moet dienen om het algemeen welzijn van den stam te bevorderen; het wordt niet ieder jaar gehouden.

Mungepe. Ik zal nu van het werk van iedere soort priester een beschrijving geven, en ik begin daartoe met *mungepe*. Dit woord beteekent „voelen”, „bevoelen” en wel de plek waar het in het lichaam getooverde vergif zich bevindt. Want deze geneeswijze wordt toegepast, als men vermoedt, of als het orakel heeft uitgewezen, dat een medemensch die *majasa* is, iemand kwaad heeft gedaan op de wijze die boven reeds beschreven is. De *walia mungepe* heeft voor zijn werk niet de hulp van geesten noodig. Nadat hij zich naast den kranke heeft neergezet, pruimt hij siri-pinang, blaast zich daarna in de handen, wrijft de handpalmen stevig tegen elkaar, als ware het om ze gevoelig te maken bij het betasten van het lichaam van den patient. Dan begint hij met de vlakke hand op het lichaam van den zieke te drukken, telkens de handen verplaatsende, tot hij het vreemde voorwerp meent te voelen. Dan plaatst hij den mond op die plek, en begint te zuigen, totdat hij het vergif in de gedaante van een stukje hout, een steen, een boomblad of iets dergelijks in den mond heeft opgezogen.

Montende. Een twee wijze van *mouwalia* is het *montende*. Dit woord beteekent „opwerpen, in de hoogte werpen”; dit slaat op den angel, dien de geest Poeë Dalinde of Dolindo in het lichaam van een mensch heeft geworpen, en die nu door den priester uit het lichaam gehaald en opgeworpen wordt naar de geesten van wie het voorwerp afkomstig is. Het behoeft nauwelijks gezegd, dat de angel waarvan hier sprake is, onzichtbaar is voor gewone menschenoogen.

Wanneer een *to walia montende* bij een kranke is geroepen, die door een engel uit den hemel is getroffen, roept hij niet de geesten om hem te helpen. Nadat hij zich naast den zieke heeft neergezet en sirihipinang heeft gepruimd, geeft men hem een hoen, dat hij bij de vlerken en de pooten vasthoudt, daarbij ook nog een stukje ijzer (een klein versleten hakmes) in de hand geklemd houdende. Is de patient een man, dan moet het hoen een haan zijn; is ze een vrouw, dan een kip. De zieke ligt zorgvuldig toegedekt onder een foeja of katoenen deken; er mag niets van hem te zien zijn, want mocht het gebeuren dat een veer van het hoen, die op het dek valt, iets van het lichaam van den zieke raakt, dan zou hij nooit beter kunnen worden. Nu strijkt de priester met hoen en hakmes in de rechterhand driemaal van links naar rechts over den zieke, en vervolgens met hoen en hakmes in de linkerhand nog eens driemaal van rechts naar links. Terwijl hij dit doet, maakt hij een zuigend geluid met den mond en zegt het volgende: *Ee, woerake, koewoërakaka manoe, manoe boeja, manoe pesikongko peka mPoeë la'oe, peka Poeë ndate, toedoe jaoe wenyi, toedoe jaoe woero, toedoe bae eo, toedoe mobaka, toedoe mowodjo, toedoe tida wo'o.* „O, woerake, ik maak hem (den engel) krachteloos met dit hoen, een wit hoen, een hoen, dat in één hand gevat is met den engel van den heer beneden, den engel van den heer boven, die in de duisternis is neergekomen, die in den morgen is neergekomen, die neergekomen is, toen de zon hoog stond, die bij het neerkomen zweren heeft veroorzaakt, die bij het neerkomen koorts heeft verwekt, die bij het neerkomen het hoofd heeft doorgehakt (d.i. hoofdpijn heeft gebracht)“.

Een andere priester vertelde mij, dat hij het volgende zegt bij het strijken met hoen en hakmes: *Ee, woerake, se'i manoe podagoe, manoe pompakatao, koe-pakaloeloeika peka, nakaloeloe koepamboë, wojo koetende moeni.* „O, woerake, dit is het hoen (*podagoe* kan ik

niet vertalen), het hoen om (den zieke) beter te maken; ik maak er den angel zacht (handelbaar) mee, opdat hij volge en ik hem krachteloos make, den bamboe werp ik naar boven".

Vervolgens legt de priester hoen en hakmes neer en neemt zes reepen foeja (*ronto kodjo*) in de hand, en daarmee strijkt hij weer driemaal naar links en driemaal naar rechts over den zieke heen, die nog steeds onder de deken verborgen ligt. Hierbij zegt hij volgens den eenen zegsman het volgende: *Ma'i tapamboë jaoe, peka mPoeë la'oe, peka mPoeë ndoi danda ngkaso: peka mPoeë ndate, peka mPoeë pesooe; peka apoe, peka woeboe, peka djaoe, majanja majaja. Ma'i tapumboë jaoe, tapasiroë langoeroe, tapasiroë tandojo. Tawoë manale-nale, tawoë maroena-roena. Tabea njawa tauoë, odjo peka se'e tawoë, boi mabotoe tampanja.* „Kom hier, opdat ik ■ krachteloos make, angel van den heer beneden, angel van heer Moeder van de daksparbrug; angel van den heer daarboven, angel van den heer die laat vallen (waarschijnlijk den angel): angel van vuur, angel van ijzer, angel van een naald die stekende pijn veroorzaakt bij hem dien hij treft. Kom laten we hem (den angel) krachteloos maken, we maken hem krachteloos als *langoeroe* (Bar. *longoero* een heester, *Hibiscus Manihot*, waarvan de bladeren gekookt een slijmerige groente opleveren), we maken hem krachteloos als *tandojo* (een groente met dezelfde eigenschappen als de vorige). Wij maken hem goedgezind (met zijn goedvinden) krachteloos; we maken hem gedwee krachteloos. Ga voorbij ziel die we krachteloos maken; slechts dezen angel maken wij krachteloos, opdat het uiteinde ervan (bedoeld is hier volgens mijn zegsman de lijn waaraan de angel vastzit) niet breke".

Mijn andere zegsman spreekt bij het strijken met de lapjes foeja: *Ee, peka woeboe, pojokomo, se'imo manoe mampojokoka.* „O ijzeren angel, vlieg weg, hier is de kip, die hem doet wegvliegen".

Door dit strijken met de lapjes foeja heeft men de veertjes van het hoen, die men met opzet op het dek van den zieke heeft achtergelaten, bijeengebracht. Deze veertjes worden samen met de foeja op een grooteren lap geklopte boomschors (*inike*) gelegd en daarin gewikkeld. De angel is nu met die veertjes uit het lichaam van den zieke verwijderd. Dan neemt de priester het hoen en het hakmes weer op, en beweegt deze driemaal naar links en driemaal naar rechts over den zieke, waarbij hij spreekt: *Ee, woerake, se'imo manoe, ee, si'ano koewoëka peka, ee, omo koepapejoko, ee, pojoko jaoemo, peka mPoeë to i la'oe, peka mPoeë to i ndate, ee, pojoko jaoe.* „O woerake, hier is het hoen, oo, daarmee heb ik den angel krachteloos gemaakt, oo, ik heb hem slechts laten opvliegen, oo, hij is weggevlogen, de angel van den heer die beneden is, de angel van den heer die boven is, oo, hij is weggevlogen”.

Nu neemt de priester een *Dracaena*-blad (*taba*) en scheurt dit aan reepen; om de polsen en de enkels van den zieke wordt nu zoo'n reep blad gebonden met de bedoeling om te voorkomen, dat de angel weer in het lichaam zal binnendringen. Vervolgens doopt hij eenige *Dracaena*-bladeren in water en besprenkelt daarmee de voeten van den patient, waarbij hij het volgende spreekt: *Ta momali oeë kita, ta mompalika mangoko wuda.* „Het water is niet voor ons verboden (om er in te baden), het is niet verboden een hakmes op te nemen (te gebruiken)”. Met deze woorden worden het water en het ijzer bezworen, dat ze den patient geen kwaad zullen doen. Het pakje met veeren en reepjes foeja worden samengebonden met het hakmes en wat *Dracaena*-bladeren, en daarna in het dak gestoken. De patient heeft zich na deze kuur nog drie dagen in acht te nemen, gedurende welken tijd hij stil in huis moet blijven. Het hoen dat bij deze plechtigheid dienst heeft gedaan, laat men eerst los, maar later mag men het dier slachten en eten; alleen

de patient, voor wien het hoen dienst heeft gedaan, mag er niets van gebruiken.

Voordat we tot een andere werkzaamheid van den priester overgaan, moet ik even iets zeggen van het woord *woerake*, dat door den priester in zijn formules wordt gebruikt. Het bejaarde hoofd van de To Pasangke zeide het woord *woerake* niet te kennen. Het schijnt dat het pas beschreven *montende* bij dezen stam eenvoudiger toegaat dan bij de andere stammen. De priester spreekt er niet veel bij. Nadat hij het hoen driemaal van links naar rechts en driemaal van rechts naar links heeft bewogen, waarbij hij alleen een zuigend geluid met den mond maakt om den angel uit het lichaam van den patient te lokken, wordt het kleed waarmee de patient overdekt is, uitgeklopt; daarna wordt de zieke er weer mee toegedekt, en het hoen nog eens driemaal van links naar rechts en driemaal van rechts naar links over hem heen bewogen.

Naar dit woord *woerake* wordt het *montende* ook wel *mowoerake* genoemd. Men heeft mij niet duidelijk kunnen maken, wie of wat met dit *woerake* wordt bedoeld; men scheen het zelf niet goed te weten, en het waarschijnlijkste achtte men het, dat er het hoen mee bedoeld wordt, dat den angel naar den hemel terugbrengt. De onzekerheid die hieromtrent bestaat, doet mij vermoeden, dat *woerake* alleen een interjectie is, dat door Dr. Adriani wordt weergegeven met „floep naar boven”. De oorspronkelijke zin van *mowoerake* bij de To Wana zou dan zijn „snel naar boven stijgen”, en dit heeft betrekking op het hoen, dat naar boven vliegt om den angel terug te brengen. *Montende* „naar boven werpen” en *mowoerake* „naar boven schieten” zouden elkaar dan in beteekenis dekken. Dit woord is bij de Posoërs de naam geworden van de helpende geesten, die de priesteres vergezellen naar den Hemelheer om levenskracht te halen. In zijn oorspronkelijke beteekenis zou *mowoerake* dan nog voorkomen in *pakawoerake*, dat zou zijn weer te geven met

„allen naar boven laten vliegen” (Vgl. de noot van Dr. S. J. Esser op *woerake* in *Adriani's Bare'e-Nederlandsch Woordenboek*, bl. 966).

Mowalia moganda.

Hebben wij tot nu toe een paar geneeswijzen beschreven, waarbij de hulp der *walia*-geesten niet wordt ingeroepen, bij het eigenlijke *mowalia* gebeurt dit wel. De priester komt in den laten namiddag in het huis van den zieke, waar tevoren een trom en een gong zijn neergezet, waarmee later de *walia*-geest wordt geroepen. Het eerste wat de priester vóór het vallen van dien avond doet, is een offerstok in orde maken. Het uiteinde van een bamboe wordt daartoe door hem in een aantal reepen gespleten, die naar buiten worden gebogen, en door middel van een rotanvlechtsel in dien stand worden gehouden; daardoor krijgt men een korfje aan het eind van den bamboestaak. De stok wordt op het woonerf in den grond geplant, en daarin worden gelegd rijst en een ei; aan een staak die er bij wordt gezet, bindt men een reep fœja of katoen. Dit is de *bandera*. Zoo'n offerstok heet *tombonga*. Wanneer de priester dit offer aan de geesten heeft opgedragen, gaat men eten, en na den maaltijd begint de priester zijn werk.

Zooals gezegd is onderscheidt de priester zich in uiterlijk niets van de andere menschen. Vóór hem is een rijstwan geplaatst, waarin een flinke hoeveelheid sirih-pinang ligt; voorts sigaretten, de vruchten van de *Croton tiglium* (*loeli*, in *Poso kamande*), *boea boenta*, *wanga*, *pantea*, alle planten, welker eigenschappen of kracht de priester in zijn werk moeten helpen. Verder staat een bamboe koker met rijstebier gereed. Van de sirih-pinang en het bier (*pongast*) gebruiken zoowel de priester als de omzittenden. De vruchten van de *loeli* eet de priester om zich te bedwelmen; sommige priesters eten ze niet, maar dezen worden voor niet vol aangezien. Mede om zich in trance te brengen, rookt de

priester sigaretten en snuift herhaaldelijk aan de geurige *woenga*. De koker met rijstebier wordt voortdurend door hem aangesproken. Het eenige wat de priester in de hand heeft, is een lap foeja (*inike*), dat hij opgerold heeft. Deze lap heet *papolontjor* „de uithaler”, nl. van de ziekte uit den patient; verder wordt in dien lap de levenskracht van den zieke opgevangen en weer op den eigenaar teruggebracht.

Wanneer het oogenblik voor den aanvang van de werkzaamheden is gekomen, begint iemand in een bepaald rythme op de trom te slaan; hij heeft dit instrument daartoe op de knieën liggen, en betokkelt het vel aan beide kanten van de trom door er met de handen op te slaan (*ratopo*). Door dit trommelen wordt de *walia*-geest geroepen. De priester heet zelf aan den hoofdman van het geestendorp hulp te vragen, en deze gelast dan een van zijne onderdanen naar den smee-kenden priester toe te gaan. De last daartoe wordt met deze woorden gegeven: *Topoe'oe mpou'ira mantoeloengi lima*. „Veroorzaker van het splijten helpt de hand”. Dit „splijten” slaat op de meening, dat het lichaam gespleten wordt om er de ziekte zoowel in als uit te luten. De geest moet de hand van den priester helpen, die tast naar de plek waar de ziekte zit, en die ziekte er dan uithaalt.

Als de priester voelt, dat de geest bezit van hem wil nemen, blaast hij in den lap foeja (*papolontjoe*), en strijkt zich daarmee over het gelaat. Dan staat hij op en begint te dansen (*motaro*), waarbij zijn gansche lichaam trilt. Als de priester gaat *motaro* wordt de trom aan een touw opgehangen, en slaan twee lieden er met stokken op (*ratingko*) in een heel ander rythme dan zoeven, toen de geest geroepen werd. Men mag geen fouten in het rythme maken, want dan wordt de *walia* boos, en het gevolg daarvan zou zijn, dat het lichaam van den priester verstijfde. Gebeurt dit, dan moeten de omzittenden de beenen en armen van den verstijfde „breken” om zijn ledematen weer lenig te

maken (dit heet *rapakoe*, wat ook gezegd wordt van het laten knappen van de geledingen der vingers).

Is de priester door het *motaro* buiten adem geraakt, dan gaat hij weer zitten en praat hij gewone taal, maar het is niet meer de priester die spreekt, maar de geest in hem. In heb er altijd navraag naar gedaan, of de priester evenals in Poso een afzonderlijke taal gebruikt, als hij bezielde is. Overal antwoordde men ontkennend. Meermalen spreekt de priester in omschrijvende taal, zoodat men naar de beteekenis van den zin moet raden, „zooals we ook in den *kajori*-zang doen”, zei een schrander man in Watoe kandjoa tot mij; maar de woorden, die hij gebruikt zijn dezelfde als die welke men in het dagelijksche leven spreekt.

De geest vraagt om eten, maar iedere *walia*-geest heeft zijn eigen smaak. Wanneer men daarom een priester gaat uitnoodigen om zijn werk bij een zieke te doen, stelt men zich ook op de hoogte van het geen de *walia*-geest, die zich in die persoon komt manifesteren, gewend is te eten, en dit „voedsel” houdt men gereed. Dat eten is heel buitenissig, zooals dit bij geesten behoort te zijn: sommigen eten *loeli*-vruchten (*Croton ligium*), die bedwelmend werken. Anderen vragen om *ondo*; dit is een knolgewas (*Dioscorea hirsuta*), dat in het bosch groeit; deze knol is van nature giftig, maar door een bepaalde bereiding wordt hij eetbaar gemaakt; alleen als men niets anders te eten heeft, zoekt men deze knollen; de bezielde priester eet de knol versch om hierdoor te bewijzen, dat hij in een bizonderen toestand verkeert, waarin het gif hem geen kwaad doet. Weer andere *walia* wenschen Spaansche peper (*marisa*) te eten; sommigen verslinden zonder een spier te vertrekken tabak; er zijn er, die alleen het merg van een rietsoort (*wiro*, *Saccharum spontaneum*), dat erg bitter is, lusten; er zijn zelfs priesters, die in bezielde toestand brandende damarhars (*soga*) met vuur en al verorberen.

Ook met de keuze wat ze drinken willen kunnen de *walia*-geesten lastig zijn; er zijn er die alleen het

water uit de bloesems van den kokos willen drinken. Men heeft dan van te voren te zorgen dat een voorraad van dit vocht aanwezig is.

Nadat de geest, die in den priester is gevaren, zijn lievelingsspijs heeft genoten, vraagt hij in de dagelijkse omgangstaaf aan de omstanders, wat de patient mankeert. Men antwoordt dat men dit niet weet. De priester betast dan het lichaam van den zieke, totdat iemand vraagt: „Wat scheelt hem?” Dan antwoordt de geest bijvoorbeeld: „Hij heeft een wond in het hoofd”. De priester strijkt den zieke in dit geval herhaaldelijk met de vingers over het voorhoofd, en slaat telkenmale de hand af, zooals men doet, wanneer men zich het zweet van het voorhoofd strijkt. Hij trekt dan door middel van den foerja-lap „uithaler” de spleet of de scheur (*beka*), die de pijn veroorzaakt, uit het hoofd, en wikkelde die in den lap; ten slotte blaast hij de scheur de lucht in. Het is ook wel een angel dien de priester op deze wijze uit het lichaam verwijderd, en op dezelfde manier de lucht inzendt.

Hierna gaat de priester weer een poosje dansen (*motaro*) onder het tokkelen op de trom en het slaan op de gong. Is weer een rustperiode ingetreden, dan zegt de priester „het lichaam van den zieke te zullen halen” (*mantima koro ntaoe*). Hij houdt dan de lap foerja, de *papolontjoe*, met beide handen vast, en maakt daarmee eenige bewegingen als om iets in de lucht op te vangen. Eindelijk zegt hij het „lichaam” te hebben, en laat aan de aanwezigen een zwart diertje in den lap foerja zien. Een oude man te Salea vertelde mij, dat hij al eenige malen zoo'n diertje van nabij had willen bekijken, maar dan drukte de priester steeds de hand dicht, en zei, dat het „lichaam” weer wilde ontsnappen. Dan legt de priester den lap foerja met het diertje er in aan het begin van den nek (*toenda tangkoeajo*) van den patient, en blaast daarlangs het diertje in het lijf.

Nu volgt weer een poos van dansen (*motaro*), waarna de priester eenige bewegingen met den lap foerja

in de lucht maakt, ditmaal om de levenskracht (*tanoana*)¹⁾ van den patient te grijpen. Deze bemachtigt hij eveneens in de gedaante van een klein insekt, dat hij als de vorige maal aan de menschen laat zien. Ditmaal plaatst hij de foeja op de kruin van den zieke, en blaast daarlangs de levenskracht in het lichaam terug. Sommige priesters gebruiken *Dracaena*-bladeren, waarmee zij het lichaam van den patient bestrijken om alle mogelijke kwaad te verwijderen, en ten slotte bespuwt (*nangeroesi*) hij het lichaam van den kranke. Het slot is dat de priester weer gaat dansen (*motaro*) om zich eindelijk neer te zetten, en aan den geest, die hem heeft geholpen, zijn afscheid te geven.

Dit doet hij met de volgende woorden: *Tonggomi soeola, Taondamo roejoe* „Gij zijt angstig, geest, laat ons voorloopig ophouden”. Daarna strijkt hij zich met de vlakke hand over het gelaat, houdt de opgerolde lap foeja (*papolontjoe*) met beide handen naar boven gericht, en blaast daarlangs in de lucht. Op deze wijze keert de helpende geest terug naar zijne woning. Wanneer het oogenblik is gekomen, dat de geest zal teruggaan, wordt de trom weer op de knieën genomen, en door één persoon met de handen aan beide zijden betokkeld (*ratopo*) in hetzelfde rythme, als toen de priester den geest tot zich riep.

Ik laat hier nog enkele aanroepingen van geesten volgen:

Imba to re'e tamoengkoe? Waar zijn de lieden (geesten)
der bergen.

<i>Soloe ma'i roejoe,</i>	Komt eerst hierheen,
<i>To la'oe togongi,</i>	Geesten van de eilanden,
<i>Ira soë ndopi:</i>	Zij die op een plank schommelen;

<i>Soloe pakudjoli!</i>	Haast ■ hierheen!
<i>To la'oe winanga,</i>	Geesten van de riviermondingen,

¹⁾ De Tu Pasangke spreken niet van *tanoana*, maar van *atr* „lever”.

Ma'i pakasara! Komt snel hierheen!
To ri mata ntasi, Geesten van het zeevlak,
kasoloemo ma'i! Komt toch hierheen!

Wanneer de geest in den priester gekomen is, zegt hij:

Nggitadapi saeola Wij worden door den aanvoerder der geesten ingelicht (aangewezen)

Motatonda koenti. Om de trom achterna te gaan (om op het roffelen van den trom te dansen (*motaro*)).

Tegen het aanbreken van den dag, wanneer de priester met zijn werk zal eindigen roept hij:

Imba to lembu Sinara? Waar zijn de geesten van de Sinara-streek (de Sinara is een groote berg)?

Eomo pai rata. De zon is aan het komen.

Ik teekende ook nog de volgende stropbe op, die de priester gebruikt bij 't verwijderen van geheimzinnig vergif (*doti*), dat door een medemensch in eens anders lichaam is getooverd:

To la'oe Kandela, Geesten van Kandela („on-diepte”, misschien de zandplaten in de zee),

I tontji Sanepa. De vogel Sanepa (hiermee is de geest bedoeld, die in den priester komt om hem te helpen).

I tontji Sanepa De vogel Sanepa
Mambaro beka. Waait het vergif weg (*beka* is „slijten”, ook een afgescheurd stuk, hier van bamboe, dat met garen of hoofdhaar omwonden wordt, en dan op onzichtbare wijze naar iemand toegeworpen wordt; deze *beka* dringt in het lichaam door en maakt dien persoon ziek).

Mosalia. We hebben den priester tot nu toe aan het werk gezien in het belang van een enkele persoon. Toen men in den ouden tijd nog clansgewijze bij elkaar woonde, werd elk jaar een groot feest gevierd, dat *mantjali* „opklimmen” heette, of *mosalia* „opklimmers maken of hebben” (*salia* zijn de personen, die ge-*salia* worden). Omschrijvend werd dit feest *mompurada woto ntongkoe* „langs een ladder (*parada*) de berghelling beklimmen” genoemd. De leiders van zoo'n feest konden alleen zeer ervaren priesters zijn, die niet voor gewone ziektegevallen te hulp werd geroepen. Meestal deden twee hunner bij zoo'n gelegenheid dienst, en er werd heel wat van hun krachten gevergd. Het werd gevierd kort na den rijstooft, omdat men dan volop te eten had. Het doel van de plechtigheid, die drie dagen duurt, is om aan de clan gezondheid te verschaffen, of zooals men het zegt: opdat er geen bleekgezichten en zwakken onder ons zullen zijn.

Ik had reeds van verschillende personen broksgewijze inlichtingen omtrent dit feest ontvangen, toen een voormalig Hoofd van Salea, Djojo of Apa nTjabo „de vader van Sabo” geheeten, mij op zijn kalme manier een geregeld relaas van dit feest gaf. Wanneer het *mantjali* zal worden gehouden, wordt eerst een ruime feesthut, *bombaroe*, gebouwd in de onmiddellijke nabijheid van het dorp. De nok van deze hut wordt niet naar den loop van de zon gericht; elke willekeurige richting is geoorloofd. Aan de hut zijn steeds twee ingangen. Er wordt gezorgd dat een massa sirihipinang bijeen is gebracht, en een menigte *Dracaena*-planten (*taba*) worden op een hoop op den vloer van de hut gelegd. Bij deze planten zet men twee koperen schalen met voet, *lango* genaamd, beide gevuld met pruimingrediënten. Uit de eene schaal mogen de deelnemers aan het feest zich bedienen; de andere is bestemd voor de dienstdoende priesters.

Tegen den avond eten de menschen in hun huizen en komen dan in de feesthut samen, waar ze zich in

rijen op den vloer neerzetten. De hut is door tal van harsfakkels verlicht. Dan nemen de beide dienstdoende priesters een *taba*-plant in de rechterhand; is het aantal deelnemers bijzonder groot, dan wapenen ze ook de linkerhand er mee, om met beide armen tegelijk te kunnen werken. Ieder van hen loopt uitgaande van den hoop *Dracaena*-takken en de beide schalen een rij van zittenden langs; dezen krijgen elk 6 slagen met het *Dracaena*-blad op het hoofd. Dit werk laten de priesters vergezeld gaan van een onafgebroken eentonig geroep van: Ae, aeee, aee! Zijn ze langs de eene rij gaande en langs een andere terugkeerende weer bij den *Dracaena* stapel en de schalen aangekomen, dan zetten ze zich eerst neer om te pruimen. Zijn ze weer op adem gekomen, dan beginnen ze denzelfden rondgang opnieuw; ieder krijgt weer 6 slagen met het *Dracaena*-blad op het hoofd, maar nu doen ze dit onder het opdreunen van een reciet. Mijn zegsman kende daarvan alleen het begin, dat aldus luidt: *Ee, aa, woerake, walia ri bone, walia ri tamoengkoë, potaro ma'i, peleko mai, keni palekoe mampeesaka tabangi ri wawo ntaoe saatoe jabi-jabi*. „Oo, woerake, walia-geesten op het zand (wrsch. de zandplaten in de rivieren), walia-geesten op de bergen, danst hierheen, spoedt u rammelend hierheen (*leko* staat voor Poso *reko*, hier „met gedruisch naderen”, als de wind, die de takken en bladeren der boomen doet „rammelen”), bestuurt mijn hand bij het kloppen (kleitsen) met *Dracaena*-blad op de meer dan honderd menschen”.

Als ze weer op hun uitgangspunt zijn aangekomen, zetten ze zich op de mat neer met een *Dracaena*-tak in de hand, en reciteeren den heelen nacht door hun strophen, terwijl de deelnemers aan het feest zich te slapen leggen. Dit opdreunen van litanieën heet *melawo*; dit is wel eigenaardig, want in Poso beteekent dit woord: onder een van boven afhangende, tot den vloer reikende sarong van geklopte boomschors zitten van de priesteres, terwijl zij haar litanieën opdreunt.

De laatste beteekenis moet de juiste zijn, terwijl de To Wana er het reciteeren zelf onder verstaan; want bij hen wordt geen zak gebruikt, waaronder de priester gaat zitten. Mijn zegsman verzekerde mij ook dat de taal van de strophen de gewone omgangstaal is. Al de woorden die ze gebruiken moeten dienen om de levenskracht te roepen. Eerst tegen den morgen leggen de priesters zich te slapen.

Bij het eerste hanengekraai staan de vrouwen op om te koken, want er moet 's morgens vroeg gegeten worden. De priesters brengen den dag door met nu en dan eens hun litanieën te reciteeren, en onder de hand door wat te slapen. De deelnemers gaan er op uit om te halen wat er voor het feest noodig is, waaronder ook jonge arenbladeren. Anderen slachten de varkens die voor deze gelegenheid bestemd zijn. Wanneer het donker geworden is, begeven alle vrouwen, die een klein kind hebben, dat „nog zachte ooren heeft“, dat in het afgelopen jaar geboren is, zich met haar zuigeling aan de borst en een hoen in de hand naar de feesthut. Het hoen wordt door haar echtgenoot of door een familielid geslacht boven den stapel *Dracaena*-takken, zoodat het bloed daarop neerdruppelt. Het hoen wordt dadelijk geroosterd, en voor den maaltijd toebereid. Hebben alle vrouwen met zuigelingen hun plicht gedaan, dan snijdt de priester de kam van een kip (het mag geen haan wezen) af, en strijkt daarmee over de voorhoofden van alle aanwezigen, klein en groot. Dit hoen wordt dan losgelaten in het dorp; het mag niet geslacht of verkocht worden, want dit is de *rau ndare* „het bloed van de *rare*“; de *rare* is een voorwerp, dat beneden ter sprake komt en beschreven wordt.

Nu nemen de priesters een *pomakoe*, d. i. een soort hooge mand, die op den rug gedragen wordt, en waarin men gewend is voorraden (*bakoe*) van den akker of bij het sagokloppen aan te dragen (*momakoe*). Deze mand wordt omwonden met jonge arenbladeren,

en vervolgens wordt er een lang doek omgewikkeld, een soort katoen dat in den Compagniestijd is ingevoerd, en dat de To Wana *bana paramasani* noemen (*paramadani* heeten aan het strand de kleurige vloerkleedjes, die worden ingevoerd, en die door de Mohammedanen vaak als bidkleedjes worden gebruikt). Is de mand op deze wijze versierd, dan beginnen de priesters weer hun litanieën op te zeggen, en al reciteerende nemen ze de *Dracaena*-takken op, en zetten die overeind in de mand. Uit die takken is er één terzijde gelegd, die als de voornaamste wordt aangemerkt; deze tak moet bijzondere kenmerken aan de bladeren vertoonen; men kon mij echter niet opgeven welke. Deze tak draagt den naam van *toemoendorja* „dat waarop het geheel als op de hiel (*toendo*) rust”. Bij de de To Loinang verder naar het Oosten is *toemoendo* de titel van den sultan van Banggai; die tak is dus de vorst of de voornaamste van het geheel. Deze tak moet gedurende den heelen duur van het feest in de mand blijven staan, en mag niet gebruikt worden om daarmee de aanwezigen op het hoofd te slaan. Midden tusschen de *Dracaena*-bladeren wordt de schaal met siri-pinang geplaatst, die van den beginne aan voor de *walia*-geesten bestemd is geweest. Deze mand met *Dracaena*-takken nu heet *rare*, en dit wordt door de menschen omschreven als „de kracht van het dorp” (*rasi noe lipoe*). Men stelt zich die mand met levenskrachtige planten, waarvan het levenwekkende beginsel nog is versterkt door de toevoeging van kippebloed, voor als een vat met levenselixer, waarvan aan alle clingenooten wordt uitgedeeld ¹⁾.

Is de mand gereed, of zooals het heet „overeind gezet” (*membangoe rare*), dan komen de vrouwen met

¹⁾ In Poso is de *rare* „verschrompeld” tot een rolletje of bundeltje tooverkruiden, die in bladeren van de *Dracaena* zijn verpakt, en die door de priesteres bij verschillende gelegenheden als een soort tooverstaf wordt gebruikt.

bordjes gekookte rijst aandragen. Deze rijst heet: *bakoe da rakisoe* „proviand, die met de nagel zal worden afgeknepen”, welke uitdrukking beneden wordt verklaard. Op die bordjes met rijst ligt een aantal kleine pakjes rijst: voor elk harer kinderen heeft de moeder een pakje klaar gemaakt. Die pakjes heeten *bakoe ntanoana* „proviand voor de levenskracht”. Al die bordjes worden om de mand met *Dracaena*-bakken neergezet, onder het voortdurend reciteeren van de priesters, die aldoo maar „levenskracht bijeenbrengen” (eig. bijeenroepen).

Nu staan de priesters op en gaan weer al de rijen der aanwezigen langs, van wie eenigen slapen, en ieder, of hij waakt of slaapt, wordt met de *Dracaena*-bladeren geslagen. Dit gebeurt op dezelfde wijze als boven al beschreven is. Wanneer de priesters na hun ommeegang weer bij de mand met takken (*rare*) zijn teruggekeerd, en zich hebben neergezet, komt een vrouw naast de mand zitten; dit is de *to mongkisoë* „degeen die met de nagels afknijpt”. Zij neemt de kleine pakjes van de borden af, en legt deze om de *rare*-mand heen; daarna stort zij de rijst van de borden op een rijstwan, die met bladeren is bedekt. Deze rijst van de borden van alle gezinnen der clan werkt ze met de vingers door elkaar, en verdeelt ze dan weer over de verschillende bordjes. Dit telkens van den hoop rijst afnemen van een deel om het op een bordje te leggen heet *mongkisoë*. In dit geval moet het „met de nagel afknippen” dus in ruimeren zin worden opgevat. Is de doorengemengde rijst weer over de bordjes verdeeld, dan roept ze: „Brenge de toespis voor het met de nagel afgeknijpte” (*Keni mai ira ngkadjoë kisoë*). De vrouwen brengen dan gekookt vleesch aan van de hoenders, die boven den hoop *Dracaena*-takken zijn geslacht. Deze toespis stort de *to mongkisoë* op de rijst op de bordjes, en legt daarna op elk bordje de pakjes die erbij behooren. De doorengemengde rijst op de bordjes heet *bakoe mbalia bae* „teerkost van den grooten *walia*-geest”.

Is de vrouw met haar werk gereed, dan komt iedere huismoeder haar bordje terughalen, en het gezin eet die rijst op. De eene familie mag niet eten van de rijst van het andere huishouden, want dan zou de zuigeling uit het gezin, waarvan de rijst is, sterven (men denkt zich dus in die rijst de levensgeest van het gezin; als iemand uit een ander gezin van die levenskracht eet, pleegt hij diefstal, waardoor de anderen aan levenskracht te kort komen, en het zwakste wezen uit dat gezin, de zuigeling, zal sterven). Is deze maaltijd afgelopen, dan beginnen de priesters weer te reciteeren, en eerst bij het aanbreken van den morgen leggen ze zich te slapen.

Op den tweeden dag heeft het *mampébadjo* plaats, welk woord dezelfde beteekenis heeft als *mopaondjoe* „massereen”. Nadat de morgenmaaltijd is afgelopen, waarbij het vermengen en verdeelen (*mongkisoë*) van de rijst weer plaats heeft, zooals op den avond te voren, verzamelen de deelnemers zich tot groepen van 20 tot 40 lieden. De priesters loopen nu al reciteerende achter deze menschen heen, terwijl zij ze met *Dracaena* op het hoofd slaan, zooals reeds beschreven is. Wanneer ze hiermee gereed zijn, doen de menschen hun baadjes uit, en strijkt de priester elk met de vlakke hand een poos lang over den rug onder het uitspreken van de volgende woorden:

Badjo nandjee ndja'oe, Strijk bewegend daarheen,
samandja'oe ntimpale. overal daar wordt met de hand
gewreven.

Badjo nandjee ire'i, Strijk bewegend hierheen,
ntimpale samare'i. met de hand wordt overal
hier gestreken.

Dan neemt de priester zijn *Dracaena*-tak weer op, en blaast daarlangs op de kruin van het hoofd van den gewrevene. Het massereen, zegt men, dient om alle kwaad (ziektekiemen) uit het lichaam te verwijderen.

Ieder ondergaat deze behandeling. Als de eene groep is afgewerkt, gaat ze heen en treedt een andere in haar plaats. Dit werk neemt het grootste deel van den dag in beslag. Hebben allen een beurt gehad, en is het donker geworden, dan worden twee koperen kommen (*baloesa*) met water aangebracht, en nu beginnen de priesters de verzamelden met dit water te besprenkelen door de *Dracaenabladeren* er in te dompelen, en die over de hoofden uit te slaan. Voor elke groep wordt de plant driemaal in het water gestoken. Dit werk heet *momopasi* „ontvellen, afschaven van de huid” (misschien met de bedoeling om den mensch een nieuwe huid te geven). Na afloop hiervan wordt weer rijst aangebracht, en heeft het *mongkisoë* plaats. Na afloop van den maaltijd reciteeren de priesters niet meer, maar leggen ze zich te slapen om kracht te verzamelen voor den volgenden dag. Gedurende den ganschen nacht wordt er door mannen en vrouwen de priesterdans (*motaro*) uitgevoerd. Ieder die deze kunst verstaat, mag er aan meedoen.

Den volgenden dag is het de feestdag bij uitnemendheid; dan slacht elk gezin ten minste 1 hoen; ook enkele varkens laten het leven. Een groote hoeveelheid rijst wordt gekookt, die *bakoe ntaoe melae* wordt genoemd, „leeftocht voor hen die te hulp snellen”, dat zijn de gasten uit andere dorpen, die op dezen dag het feest komen bijwonen. In den morgen heeft men nog onder elkaar gegeten, gepaard met *mongkisoë*. Daarna is ieder in de weer met koken. Dien dag reciteeren de priesters slechts nu en dan een beetje. Tegen den middag komen de gasten, die ook hun geschenken voor het feest meebrengen, bestaande in rijst, hoenders en palmwijn.

Terwijl het nog licht is, brengt elk gezin een fraai kleedingstuk in de feesthut: de een brengt een baadje, de ander een sarong of kain, weer een ander een nieuwen hoofddoek. Al deze kleeren worden over een lijn gehangen, die om de mand met *Dracaena*-takken, de

rare, is gespannen. Wanneer allen hun bijdrage hebben geleverd, gaan de priesters weer reciteeren. Als ze dit een poosje hebben gedaan staan ze op en bekleeden zich met de kleeren, die over de lijn hangen, het eene stuk doen ze over het andere aan. Zoo toegetakeld reciteeren ze een poos; dan gaan ze naar de mand met *Dracaena*, de *rare*, toe; een hunner neemt er de hoofdtak *toemoendonja* uit, de ander klemt de overige takken in den arm. Hiermee gaan beiden heel langzaam naar de trap van de feesthut, en zetten zich op het bovineinde ervan neer om hun reciet te houden. Volgens mijn zegsman doen ze met hun woorden niet anders dan om *tanoana*, levensgeest, vragen. Zijn ze hiermee klaar, dan dalen ze heel langzaam de trap af, en betreden de pisangbladeren, waarmee men den grond heeft belegd, want hun voeten mogen de aarde niet aanraken. Zoo staan ze daar met het aangezicht naar het Oosten gewend en heffen een gejuich aan en schreeuwen: lelelelele! Dit wordt driemaal herhaald.

Onderwijl worden de matten waarmede de vloer van de hut bedekt is, weggehaald, en de trom en de gong worden opgehangen. Zoodra de priesters weer in de hut zijn teruggekeerd, worden beide instrumenten in een bepaald rythme geslagen en dan gaan de priesters, nog steeds met de *Dracaena*-takken in den arm, dansen (*motaro*). Men noemt dit *mumpomoseka taba* „met of voor de *Dracaena*-takken een spiegelgevecht houden”. Zesmaal zetten ze zich neer om te rusten, en even zooveel malen staan ze op om te dansen. Hier komt het karakter van dezen over heel Midden Celebes verspreiden priesterdans duidelijk uit als een gestyleerd gevecht tegen de booze machten om de levenskracht voor de menschen, vertegenwoordigd in de *Dracaena*, op hen te veroveren, en tegen hen te beschermen.

Nadat de priesters dezen dans zesmaal herhaald hebben, brengen de moeders haar zuigelingen weer, zooals zij op den eersten avond van het feest hebben gedaan,

en dan blazen de priesters langs de tak op hun kruin. Als ze zóó bij alle zuigelingen hebben gedaan, doen ze hetzelfde bij alle aanwezige menschen en kinderen. Intusschen heeft men den maaltijd gereed gemaakt, die weer gepaard gaat met *mongkisoë*.

Nu volgt de laatste acte van het feest, die *mambaro* heet, d.i. zich verwijderen, heengaan. De versierde mand (*pamakoe*), waarin de *Dracaena*-takken hebben gestaan, wordt met een zonnehoed, *toroe*, toegedekt, en daaroverheen zwaaien de priesters de *Dracaena*-takken al maar door reciteerende. Driemaal doen ze dit, terwijl ze in de tusschenpoozen wat uitrusten. Met deze handeling laten ze de *walia*-geesten naar hun woonplaatsen terugkeeren. Hiermee is het feest geëindigd. Men eet nog eens gezamenlijk, en dan houdt men den ganschen nacht reidansen (*mokajori*).

Op den eersten dag van het feest hebben de vrouwen een menigte platte pakjes gemaakt van gepelde rijst, die in bladeren worden gevouwen. Deze pakjes worden in bamboekokers geschoven, daaraan wordt water toegevoegd, en op den laatsten dag van het feest worden die pakjes in hun kokers gekookt. Zoo'n pakje gekookte rijst heet *stoewi* „wat in een bamboe gekookt is”. Al die pakjes worden onder de deelnemers aan het feest en de gasten verdeeld. Voor elken priester worden twee manden (*kalando*) van rotan met deze pakjes rijst gevuld; bovendien geeft elk gezin, waarvan een zuigeling op het feest behandeld is, een levend hoen. Deze manden worden de priesters nagedragen, als ze zich naar huis begeven; dit gebeurt onder het slaan op de trom. De moeders met haar zuigelingen vergezellen de priesters een eindweegs, en keeren dan naar de feesthut terug, waar ze langs de andere trap dan die waarlangs ze naar beneden zijn gegaan, naar boven klimmen. Hier worden ze door de daar aanwezige lieden ontvangen, alsof ze pas van een ander dorp zijn gekomen. Men zet haar sirihipinang voor, en men vraagt haar: „Ge komt zeker van

heel ver hier vandaan?" De vrouw antwoordt: „We komen heelemaal van de zee, hier ver vandaan; het kind heeft geen vader meer, en zijn ledematen zijn gevoelloos (slappend) geworden door het lange dragen in den draagdoek”.

De levende hoenders, die de priesters van de moeders krijgen, worden door hen gevoed als plaatsvervaarders van de kinderen. Drie nachten na afloop van dit feest worden de *Dracaena*-takken naar beneden gebracht en geplant. Ik teeken hierbij nog aan, dat zoowel de priesters als de deelnemers aan het feest zich uit de feesthut mogen verwijderen. De vier dagen van het feest dragen de volgende namen: de eerste dag is de *eo mpawalia* „dag van het priesterwerk”; de tweede de *eo mpoawondjoe* „de dag van het masseeren”; de derde de *eo mponpôropi* „de dag van het uithongeren” (dit is de groote dag, waarop zeer veel gegeten wordt, zoodat deze naam waarschijnlijk als spot moet worden opgevat); de vierde *eo mpotao* „de dag van het naar beneden brengen”, het heengaan der priesters en het wegbrengen van hun loon.

Bestuur.

Zooals reeds is medegedeeld leefden de To Wana in clans te zamen, waarvan er aan de Boven-Bongka 4 waren: de To Pasangke, de To Boerângasi, de To Kasiala, en de To Oentoe noe Oeë. Iedere clan had een plek, waar de leden samen kwamen als ze een feest te vieren hadden. Op die plek waren enkele groote woningen gebouwd, maar men woonde er niet. De menschen huisden het heele jaar door op de akkers. Wanneer velen zich aaneengesloten hadden om één akkercomplex te bewerken, bouwden ze wel eens een groote woning midden tusschen de akkers voor hen gezamenlijk, maar meestal waren de huizen klein, en boden ruimte voor twee gezinnen.

Bij zulk een verspreid wonende bevolking was van besturen geen sprake. Elke huisvader was zijn eigen

meester. Maar behalve de To Pasangke had elke clan zijn eigen opperhoofd, die den titel voerde van *básali*. Dit woord kan afgeleid zijn van het Mal. *besar* „groot”. Alle inheemsche titels van hoofden bij andere Toradjastammen hebben de beteekenis van „de groote”. Opmerkelijk is dat de To Pasangke zulk een algemeen Hoofd niet kenden; zij erkenden den *básali* van de To Oentoe noe Oeë als hun meester. De *básali* der To Kasiala droeg den titel van *mokole*, wat op invloed van de Bare'e Toradja's van uit het Noorden wijst. De leden van de clan hielpen hun *básali* bij zijn akkerwerk en bij het bouwen van zijn huis. Deze hulp betoonde men ook aan gewone menschen; het onderscheid bestond alleen hierin, dat gewone menschen de ondervonden hulp met wederdiensten moesten vergelden, terwijl de *básali* dit niet behoefde te doen. Belasting in rijst en dergelijke werd niet aan hem opgebracht.

De *básali* werd door de leden van de clan gekozen uit het *básali*-geslacht. Men koos steeds een persoon die in staat was de belangen van de clan te verdedigen. Wanneer men kwaad sprak van den *básali* of op andere wijze oneerbiedig tegenover hem was geweest, meende men daarvoor gestraft te zullen worden door langzaam uitteren (*napoboeto*), door geelzucht of het opzetten van den buik. Men kan zulks alleen voorkomen door zijn fout te erkennen en die te delgen door het betalen van 4 koperen borden.

De *básali* was rijk. Als iemand niet in staat was zijn schuld te betalen, dan deed de *básali* dit voor hem, en dan werd die man zijn slaaf. Had iemand iets gedaan waarvoor men hem wilde dooden, dan vluchtte hij naar den *básali*. Men mocht hem dan niet meer naar het leven staan; zijn zaak werd met een boete afgedaan, die meestal door het Hoofd werd betaald, waarna de schuldige als slaaf bij hem bleef. De *básali* hield er dus de meeste slaven op na. In den ouden tijd moet er nimmer van slavenhandel sprake zijn

geweest, maar nadat men aan den radja van Boengkoe onderworpen was geraakt, verkochten de *básali* wel schuldslaven naar Boengkoe. Vooral het Hoofd van Kasiala schijnt dit geregeld gedaan te hebben. Een mensch had een gemiddelde waarde van 25 *kaljoe*, waarmee stukken ongebleekt katoen (*balasoe*) worden bedoeld. Voor een stuk van dit katoen kon men ook een koperen bord (*doela*) geven, dat een even groote waarde had.

Ook andere vermogende lieden konden zich de weelde veroorloven er een of meer schuldslaven op na te houden. Als een slaaf veel geslagen werd, geen eten genoeg kreeg, of op andere wijze mishandeld werd, vluchtte hij naar den *básali* van zijn eigen of van een andere clan, en vernielde in diens huis het een of ander. In zoo'n geval eischte degeen bij wien de slaaf was opgeklimmen, zulk een hooge schadevergoeding voor het vernielde, dat de oude meester het maar beter vond den gevluchte in zijn nieuwe woning te laten. Soms echter betaalde hij de geëischte schadevergoeding om den slaaf terug te krijgen, en hem daarna uit wraak naar Boengkoe te verkoopen.

Deze bijzonderheden en de rol die de *básali* in den oorlog vervulde, doen vermoeden, dat deze lieden van vreemden oorsprong zijn. Dit wordt nog zekerder door de omstandigheid, dat de To Pasangke, die een oorspronkelijker stadium van dit volk vertegenwoordigen, geen *básali* hebben gehad, maar alleen gezinshoofden, die den naam doegen van *tuae toe'a*. Wanneer ik over de ambten bij de To Wana spreek, moet ik dit wel in den verleden tijd doen, want door het feit, dat de menschen zoo vaak zijn opgejaagd en uit elkaar geslagen, is er niet veel van het oude clanwezen overgebleven.

Onder den *básali* stond de *bonto*, die wordt aangeduid als de „voet” van den *básali*, dus degeen, die er op uit gezonden werd om geschillen te onderzoeken en zaken te regelen. Het was de *bonto*, die de menschen

bijeenriep, wanneer men op den akker van den *básali* zou gaan werken. Daartegenover stond dat de *básali* de aanvoerder was, als men gezamenlijk de akkers van den *bonto* klaar ging maken. Alle aangelegenheden, die men door zijn Hoofd beslist wilde hebben, bracht men eerst ter kennis van den *bonto*. Deze functionaris werd ook steeds uit hetzelfde geslacht gekozen. Wij hebben dus in hem waarschijnlijk het eigenlijke volkshoofd te zien. Er zou dan onder de To Wana dezelfde toestand hebben bestaan als onder de To Mori, die naast hun uitheemschen vorst hun oorspronkelijk Hoofd, eveneens met den titel van *bonto*, hadden (zie J. Kruyt, *De Mariërs van Tinompo*, Bijdragen 80, 1924, bl. 58—61).

De *básali* huwde met een meisje uit zijn eigen geslacht, maar meermalen nam hij zich ook een vrouw uit het volk, *taoe mabôrosi* „de groote hoop”. Rustte er op zoo'n meisje een schuld, die door een misstap van een harer familieleden op haar was komen te rusten, dan verviel die schuld bij haar huwelijk, want hierdoor behoorde zij niet meer tot het volk (*taoe mabôrosi*), maar was zij gelijk geworden aan den *básali*; dit heette *kasintoeune mbawo mbo'o* „de kruinen hunner hoofden zijn even hoog”. De *básali* betaalde voor dit meisje een bruidsschat (*salandoa*) hooger dan er voor haar betaald zou worden als iemand uit het volk haar tot vrouw nam; bovendien werd de bruidsschat dan in een hoofddoek geknoopt, wat met de *salandoa* van het volk niet mocht worden gedaan.

Wanneer de *básali* iets tegen de adat had misdreven, werd hij door den *bonto* beboet, en het bedrag dat hij voor zijn vergrijp moest storten was steeds hooger dan dat wat van iemand uit het volk voor eenzelfde fout werd gevraagd. Wanneer er in het *básali*-geslacht een dapper man was, werd deze tot aanvoerder of voorvechter (*talenga*) gekozen; de regeerende *básali* kon nooit tegelijk aanvoerder in den oorlog zijn, want hij moest thuis blijven, als men uittrok. Was geen

geschikt man in het *básali*-geslacht te vinden, dan werd een burger aangesteld.

Men betoonde aan alle leden van het *básali*-geslacht eerbied, het meest aan het regeerende Hoofd. Waar de lijken van gewone menschen zonder veel omslag in den grond werden gestopt, bleef dat van een *básali* een paar dagen boven aarde staan, omdat men alle leden van de clan bijeen moest roepen, en tijding werd gezonden aan de Hoofden der andere gemeenschappen. Als we straks over de lijkbezorging spreken, zullen we zien hoe de dooden onder het volk worden begraven. Daar het van belang is voor de typeering van den *básali* als een uitheemsch geslacht om de gegevens omtrent hem bijeen te houden, deel ik hier mede, hoe men handelde met het lijk van een Hoofd.

Zoo mogelijk werd een kist voor het lijk uit een boomstam gehakt in den vorm van een prauw. Zoo'n kist heet *bangka*, met welk woord ook een vaartuig wordt aangeduid (dit is ook nog het geval aan het Poso-meer). Was niemand in staat zulk een kist te hakken, dan vergenoegde men er zich mee het lijk op te bergen tusschen planken, die bij elkaar werden gebonden.

Ook het graf voor een Hoofd werd anders gegraven dan voor den gewonen man: eerst recht naar beneden, waarna in een van de lengtewanden een nis werd uitgegraven, waarin de kist werd geschoven, nadat ze in de kuil was neergelaten; vóór de nis werd een plank gezet om te voorkomen dat de aarde er in zou dringen, en daarna werd het gat met aarde opgevuld. Een dergelijk graf maken heet *ralea ntanu* „een hol maken” (*lea*, Boeg. *leang*, Mal. *liang*).

De hut, die op het graf werd opgericht, was grooter dan die voor gewone menschen; terwijl de laatsten geëerd werden met zes vlaggetjes die op de hut werden gestoken, wapperden op het graf van een Hoofd negen vlaggen. Verder werden op het graf vier planken

in rechthoekigen vorm overeind gezet, en de ruimte daarbinnen werd opgevuld met aarde. Daarover werd een vloer van bamboelatten gelegd. In het dak van de grafhut werd een zoldertje aangebracht, waarop de gebruiksvoorwerpen van den overledene werden geplaatst, zooals de siri-pinangtasch (*oeba*). Het behoeft nauwelijks gezegd, dat voor de doodenmalen van een *básali* veel hoenders en varkens werden geslacht (buffels hebben de To Wana niet gehad).

Voor een *básali* namen de Hoofden van andere clans den rouw aan door een lap wit katoen, dat overschoot van het goed, dat voor het lijkkleed was gebruikt, als hoofddoek te dragen. Dan trad de rouwtijd (*ombo*) in, die niet voor gewone menschen in acht genomen wordt. Zoolang de rouwtijd duurde, mocht geenerlei leven worden gemaakt: er mocht niet op de trom worden geslagen (een zieke mocht dus voorloopig niet door een priester worden gecureerd, want bij dit werk wordt op trom en gong geslagen), men mocht geen reidansen uitvoeren (*mokajori*). Wanneer vreemdelingen in de streek kwamen, niettegenstaande ze aan de op de wegen opgerichte teekenen konden zien, dat daar rouw werd bedreven, dan werden ze vastgehouden, en ze mochten het oord niet verlaten dan nadat de rouwtijd was verstreken; dit heette *nasoko njoeka ombo* „door den rouwtijd (den duur van den rouw) gegrepen”. Men mocht in dien tijd zijn speer niet in den grond vaststeken (*joe'a natamboeli*), maar men moest dit wapen ergens tegenaan zetten. Het was in dien tijd ook niet geoorloofd een zonnehoed op te hebben. Men mocht niets over den schouder dragen: de speer hield men in de hand, en de bamboe watervaten werden in een mand op den rug vervoerd.

De *básali* was de eenige, bij wiens overlijden men uittrok om een menschenhoofd te zoeken; hierover zal ik een en ander mededeelen, wanneer wij over het koppensnellen spreken. Tijdens hun leven was voor den *básali* geenerlei spijs verboden: zij aten alles wat

het volk ook eet ¹⁾. Leden van het hoofdengeslacht zeiden mij, dat ze er nimmer van hadden gehoord, dat hun ziel bij den dood naar een andere plaats zou gaan dan die waarheen men zegt, dat de ziel van den gewonen man gaat. Ook werd het huis van een Hoofd, als hij gestorven was, even goed afgebroken en ergens elders weer opgericht als dit veelal het geval was met woningen van burgers, waarvan de huisvader was overleden; men vindt zoo iets heel natuurlijk, *maka mate poeënja* „want de eigenaar ervan is overleden”; men was bang om in een huis, waarvan de eigenaar was overleden, te blijven wonen.

De Heer van Boengkoe.

Alle *básali* en de *mokole* van Kasiala waren oorspronkelijk even hoog in rang, maar nadat men den radja van Boengkoe als heer was gaan erkennen, stelde deze den *mokole* van Kasiala aan als zijn vertegenwoordiger in het binnenland met den titel van *mokole tongko*, een waardigheid die ook onder de Posoërs voorkwam, waar de vorst van Loewoe enkele Toradja-hoofden in het binnenland aanstelde als zijn *tongko*. Iedere oude To Wana die over dit punt te spreken kwam, kon er zijn ongenoegen niet over verbergen, dat juist dit Hoofd boven (niet over) hen gesteld was, omdat hij de aanleiding is geweest, dat de To Wana aan Boengkoe onderdanig werden.

De macht van Boengkoe over de To Wana stamt niet uit zeer ouden tijd. Djojo (Apa nTjabo) de laatste *básali* van Boerángasi, een man die steeds met den titel van *mokole* wordt toegesproken (waarschijnlijk onder invloed van de aan het zeestrand wonende Bar'e sprekende To Lalaeo) vertelde mij, dat zijn groot-

¹⁾ Bij vele Toradja-stammen vindt men het verbod voor leden van het hoofdengeslacht om roode rijst te eten. Dit verbod bestaat onder de To Wana niet. Alleen zieken mogen geen zwarte rijst eten, omdat men meent dat hierdoor de krankheid zal verergeren.

vader het eerst het tribuut aan Boengkoë heeft opgebracht (Djojo is iemand van tusschen de 50 en 60 jaar).

Van oudsher stonden de To Wana in eenige betrekking tot Banggai, maar deze verhouding is nimmer die van *mepoeë* „als heer en meester erkennen” geweest, maar die van *mekasiwia* „elkaar als gelijken erkennen”. In het laatste geval werden tusschen de landen of volksstammen, die in deze verhouding tot elkaar stonden, geregeld geschenken gewisseld, en beide partijen hadden zich verbonden elkaar wederzijds te helpen. Alleen was die als de „jongere” van de twee „gelijken” beschouwd werd, verplicht om de te wisselen geschenken naar den „oudere” te brengen, en daar het tegengeschenk in ontvangst te nemen. Zoo gingen afgevaardigden van de To Wana onder leiding van een of meer *básali* elk jaar naar den radja van Banggai toe; ze namen dan als geschenken mede: 1 mat, 7 bosjes (*nanggo*) uien, en een jachtspeer met weerhaak (*rama*). De aanleiding waardoor men tot Banggai is gekomen in de verhouding van *mekasiwia* wist niemand te vertellen ¹⁾.

De eerste van de To Wana-clans aan de Boven-Bongka, die aan den radja van Boengkoë onderworpen werd, was Kasiala. Wat daarvan de reden is geweest, wist men niet meer met zekerheid te vertellen. De meer genoemde *mokole* van Salac zei, dat twee slaven van den radja van Boengkoë, Torede en Togara geheeten, naar Kasiala waren gevlucht, en daar waren gestorven (gedood?). Toen de radja van Boengkoë naar de weggelooopen slaven liet zoeken, kwam hij in aanraking met de lieden van Kasiala, en dit had ten gevolge, dat zij zich aan den radja van Boengkoë onder-

¹⁾ In zijn Bare'e-Nederlandsch Woordenboek zegt Adriani op *kasjwia*, dat dit woord waarschijnlijk een andere uitspraak is voor *kasawia* „pakken”. Het *mekasiwia* wordt daar ter plaatse en ook niet onder *wia* opgegeven. In Poso bestond het *mekasiwia* tusschen de To Febato en de To Sigi, tusschen de To Kadomboekoe en Todjo, tusschen de To Lage en Parigi.

wierpen. Sommigen zeggen, dat de onderwerping langs vreedzamen weg plaats vond; anderen beweren, dat Boengkoe de To Kasiala heeft bevochten.

Elk jaar zond Boengkoe katoen van 8 reaal waarde aan den *mokole* van Kasiala. Een kain had een waarde van 1 reaal; een hoofddoek gold voor een halve reaal of *ledja*. Al deze katoenen goederen bij elkaar droegen den naam van *topi*, dat natuurlijk een ander woord is dan *topi* „vrouwensarong”. Deze *topi* dan werd onder de To Kasiala (later onder alle To Wana-clans aan de Boven-Bongka) verdeeld; een kleine nederzetting van menschen ontving een stuk katoen ter waarde van een halve reaal (*ledja*), een grootere vestiging kreeg iets van een heele reaal. Voor een halve reaal moest men 4 stukken (*toemboe*) was (*taroe*) opbrengen, voor een heele reaal 8. *Toemboe* beteekent een stutpaal, die naast een andere paal wordt gezet om het huis mee te helpen dragen. Zoo'n stuk bijenwas was een handspan lang; de dikte verschilde.

Nu gebeurde het dat Kasiala zich niet in staat voelde om deze schatting alleen op te brengen. Het is mogelijk dat dit inderdaad het geval was, maar vermoedelijk verdroot het Kasiala, dat het alleen aan Boengkoe onderhoorig was. Het noodigde daarom Boerângasi uit om mee te helpen aan het opbrengen van de vereischte hoeveelheid bijenwas. Boerângasi weigerde onder voor-geven, dat het al een heer had in den radja van Banggai. Nu zette Kasiala Boengkoe aan om Boerângasi te bevochten. De To Boengkoe vielen inderdaad de To Boerângasi aan, maar dezen sloegen den vijand af. Ze hadden hun versterking te Pinaloë, en beide partijen hadden afgesproken, dat degeen die den strijd zou winnen, over den ander zou heerschen. Het beleg duurde 2 maanden, zoodat de Boengkoeërs maïs moesten planten om zich voedsel te verschaffen.

De onderhandelingen die daarop volgden, leidden er echter toch toe, dat Boerângasi er in toestemde den radja van Boengkoe als heer te erkennen. De To

Oentoe noe Oeë en de To Pasangke volgden nu vanzelf dit voorbeeld. Hieraan is hetzelfde verhaal verbonden, dat we overal elders in Midden Celebes vinden: Toen de To Boengkoe in hun hoofdplaats Laboean terug waren, zonden ze een buffelhoren aan de To Wana met de uitdaging erbij deze met één slag door te hakken. De To Wana kookten den horen, en toen hij zacht was, hakten ze dien met één slag door. Op hun beurt zonden de To Wana nu aan Boengkoe een *noti boeja*, een stuk wit hout, dat zoolang het versch is gemakkelijk te bewerken is, maar als het droog is geworden, is het niet meer door ■ hakken vanwege de taatheid der vezels. De Boengkoeërs legden het in deze tegen de Boschmenschen af. Toen zonden de To Boengkoe aan de To Wana twee stukken bladsteel van den sagopalm, die in kruisvorm op elkaar gebonden waren, met de opdracht de stukken met één slag door te hakken. De To Wana waren zoo slim om niet te hakken, maar de stukken door te snijden. Toen erkende de radja van Boengkoe de meerderheid der To Wana, en hij kwam met een groote prauw voor Tokala om zijn hulde te bewijzen. Hij liet een reuzekanon afschieten, dat den naam droeg van *ndindi wita* „die de aarde laat trillen”. De To Wana hoorden dit, en zeiden tot elkaar: „Menschen die zoo iets tot stand kunnen brengen, moeten goden zijn; het zou ons ongeluk brengen als zij aan ons eer bewezen; laten wij dit aan hen doen”. En zoodoende werd de radja van Boengkoe de heer der To Wana.

Te Taronggo, onder de To Pasangke, vernam ik een verhaal omtrent den aanvang van Boengkoe's overheersching, dat veel op een legende lijkt. Niet ver van Taronggo lag in den ouden tijd een dorp Lengko dongkaja, dat een vrouw tot hoofd had, Indo Mangkoe geheeten. Deze had een slaaf, die den naam van Boengkoe „bult, bochel, ook heuvel” droeg; deze man was zeer bedreven in het vangen van wilde varkens. Toen hij alle varkens in die streek gedood had, zei zijn meesteres tot hem: „Boengkoe, ga een

ander land zoeken, waar veel varkens zijn, dan verhuis ik daarheen". De slaaf trok er op uit, en kwam in het tegenwoordige Laboean in Boengkoe aan. Dit land was toenmaals nog geheel onbewoond. Nadat hij zich hier eenige welvaart had verschaft, dong hij naar de hand van een Banggaische prinses, met wie hij ook trouwde. Hij kreeg een menigte nakomelingen. Natuurlijk wilde hij niets meer van zijn meesteres weten, eischte daarentegen, dat zij hem als heer zou erkennen, omdat zijn geslacht veel grooter in aantal was dan het hare. Aan dezen eisch voldeed zij, en zoo is het gekomen, dat de To Wana tot op dezen dag aan Boengkoe onderworpen zijn.

De vorst van Boengkoe of zijn afgezant kwam nooit in het binnenland. Hij bleef te Tokala aan het zeestrand, een dorp, dat zooals ik reeds heb gezegd, bewoond wordt door To Wana die naar beneden zijn komen zakken, en To Lalaë, een Bare'e sprekende stam uit Todjo. Het Hoofd van Tokala droeg den titel van *bale mbana* (de To Wana kennen dit woord niet in de beteekenis van „vriend"; *bale* moet hier dus zijn de staak, waarmee een vaartuig wordt voortgeboomd; *bale mbana* is dan „de staak van het bosch", degenen dus die het bosch — hier de menschen die er wonen — voortboomt, naar den heer brengt). Als de vorst gekomen was, trok de *bale mbana* de bergen in om de menschen te waarschuwen, en dan kwamen de *taoe toe'a* „oudsten, voornaamsten" naar beneden. De *mokole tongko* van Kasiala zorgde, dat de voorgeschreven hoeveelheid bijenwas bijeenkwam; deze werd naar Tirôngani gebracht, een dorp 5 KM van Tokala verwijderd, en dan ging de *bonto* van Tirôngani met den *mokole tongko* mede naar den *kapitan laeet*, den tegenwoordiger van Boengkoe's vorst te Tokala.

De bijenwas werd blijkbaar beschouwd als de schatting van de mannen; want behalve deze gaf de man nog voor zijne vrouw en voor elk van zijne kinderen een kleine bos rijst. Deze bossen waren zoo dik als een

dunne bamboe, en de stelen werden boven den band, die ze bijeenhield in tweeën gescheiden bij wijze van versiering. Men zei zoo te doen, opdat de rijst zou gelukken. Ook bracht men gepelde rijst, in bladeren verpakt; zoo'n pakje heet *linopo* (bij de West Toradja's heet een pakje rijst in blad gewikkeld *lopo*; zulke pakjes worden alleen bij offerfeesten gemaakt en gegeten). Een wit hoen mocht bij deze hommage niet ontbreken.

Rechtspraak.

Wanneer iets gestolen was, trachtte de eigenaar er zelf achter te komen, wie zijn eigendom had weggenomen. Als hij te weten was gekomen, wie de dief was, ging hij zelf met hem spreken, of hij zond er een bloedverwant op af. Wanneer de dief zijn schuld bekende, gaf hij het onvreemde voorwerp terug, maar dit nam de eigenaar niet zonder meer aan: de schuldige moest er iets bij doen om den eigenaar te bewegen het zijne terug te nemen, en er geen rechtszaak van te maken. Is het gestolene van niet veel waarde, dan is een aarden bordje (*pingga*) als toegift voldoende. Dit geschenk heet *langkoe* „datgene waarop men zich drijvende houdt“, datgene waaraan men zich vastklampt om niet onder te gaan.

Kon de zaak niet in der minne geschikt worden, dan werd ze aan den *bonto* meegedeeld, die er met den *básali* over sprak; getuigen werden opgeroepen, en de zaak werd in den breede onderzocht. Als boete op diefstal stond 3×5 voorwerpen; dit was de *sala lima* „de misslag van de hand“, of *ada lima* „het voorschrift van de vijf. De voorwerpen waren niet altijd overal gelijk; dit hing af van de waarde van het gestolene. Was deze hoog, dan werden 3×5 kains (*lipa*) geëischt. Gewoonlijk sprak men van 3×5 *rea* (reaal), maar dit werd in goederen omgezet. Zoo gold een koperen bord (*doela*) voor 5 *rea*. De boete werd veelal afgedaan met aarden bordjes; was de waarde van het gestolene niet groot, dan stelde men zich tevreden met 5 stuks. Het gebeurde ook wel,

dat men als boete één stuk van waarde vroeg, bv. een baadjje of een hoofddoek, en dan werden aan dit eene voorwerp 4 koperen duiten toegevoegd om de „vijf” vol te maken. Bij deze boete van 3×5 *rea* was inbegrepen, dat de dief het gestolene teruggaf. Kon hij dit niet meer doen, dan moest boven de boete nog 5 *rea* gegeven worden.

Op het stellen van rijst stond dezelfde boete als op het wegnemen van een voorwerp. Had men slechts enkele bossen weggenomen, dan was de bestolene met aarden bordjes als boete tevreden; was de hoeveelheid rijst belangrijker, dan werden koperen borden en kains geëischt.

„Zoo was de adat”, verzuchtte Doe'oe (Apa i mPogoli), hoofd van Watoe Kandjoa, toen hij mij hierover sprak, „maar velen hielden er zich niet aan. Sommigen eischen maar als boete wat hen in den zin kwam, tot 30 kains toe. Dit noemen wij *moaloe biroe* ¹⁾. En als de schuldige zoo'n hooge boete niet betalen kon, werd hij slaaf”.

Boeten (*giwoe*) voor grootere misdrijven worden geteld met *kadjoe*, waarmee in de eerste plaats werd aangegeven een stuk of blok ongebleekt katoen (*bala-soe*), dat in den ouden tijd in heel Midden Celebes een waarde vertegenwoordigde van 1 rijksdaalder. Eén kain was *sangkadjoe* „1 stuk”; zoo ook een koperen bord (*doela*), een groot hakmes (*wada bae*).

Wanneer iemand een ander zonder opzet verwondde, moest hij *tamba mbela* „belegsel van de wond” geven. Hij gaf dan een kippeveer, waarmee men gewoon is wonden te reinigen door hiermee water op de wond te brengen; verder bladeren van de *langi badjoe*, een boom die alleen dicht bij het zeestrand wordt gevonden;

¹⁾ *Moe biroe* uit het Mal. *harobiroe*, onheil of verwarring stichtend optreden (Bare'e-Nederl. Wdbk. op *aloebiroe*). In Poso gebruikt men voor het plegen van onrechtmatige handelingen de sprekende uitdrukking *motengko batoe* „steenen krom maken”. Met steenen wordt de adat bedoeld, die onveranderlijk moet zijn.

de bladeren ervan worden veel gebruikt als medicijn op wonden; ze worden daartoe eerst fijn gestooten; verder moest hij een boete van 5 *rea* of 1 koperen bord (*doela*) betalen. Stierf de gewonde, dan werd de boete aanmerkelijk hooger, en steeg tot 25 stukken (*kadjoe*) katoen, d.i. de waarde van een mensch. Waren de verwonde en degeen die de wond had toegebracht aan elkaar verwant, en was men elkaar welwillend gezind, dan zorgde de laatste voor het doodenfeest (*saboe*), wanneer degeen dien hij had verwond, mocht komen te sterven.

Was iemand de oorzaak, dat een huis afbrandde, dan moest hij de woning weer opbouwen, en alles vergoeden, wat daarin verbrand was. Was hij hiertoe niet in staat, dan werd hij slaaf bij den benadeelde.

Wanneer de *básali* uitspraak moest doen in zaken, waarbij twee personen rechten deden gelden op hetzelfde voorwerp, of wanneer in schuldzaken de schuldenaar volhield het van hem geëischte reeds betaald te hebben, of iemand ontkende iets gedaan te hebben, waarvan hij werd beticht, dan kon de zaak niet anders opgelost worden dan door middel van een godsoordeel. De To Wana hebben dezelfde godsoordeelen als de Posoërs: het duiken, het in de aarde steken van stokken, en het gieten van gesmolten damarhars op de handpalm. Het laatste godsoordeel werd alleen toegepast bij personen, die verdacht werden aan zwarte kunst te doen. Dit heb ik boven reeds besproken.

Van de beide andere godsoordeelen werd het duiken (*mondolosi ri oeë*) het meest in toepassing gebracht, wat niet ■ verwonderen is in een land met zooveel rivieren. In de bedding van de rivier worden twee stokken (*bale*) gestoken, waaraan de duikenden zich kunnen vasthouden. Een groote menigte menschen is aan den oever van de rivier verzameld om den uitslag van het geding bij te wonen. Voordat zij zich te water begeven, roepen de aanklager en de aangeklaagde de goden beneden en boven aan (*monjomba*), waarbij

deze zijn onschuld betuigt, en gene zijn aanklacht uitspreekt. „Mijn neus en mijn mond mogen vol water loopen”, zegt de aangeklaagde, „wanneer ik schuldig ben aan het mij ten laste gelegde”. Men gelooft stellig, dat degeen die ongelijk heeft, het niet lang onder water kan uithouden; de stok waaraan hij zich vasthoudt, zal hard gaan trillen. Komt de aangeklaagde het eerst boven water, en heeft hij hiermee bewezen schuldig te zijn, dan wordt zijn zaak op de gewone wijze behandeld. Blijkt dat de ander een valsche aanklacht heeft ingediend, doordat hij 't eerst uit het water te voorschijn komt, dat moet hij aan den beschuldigde een boete betalen, die *wantoe noe bale* „de maat van, of het bedrag van den staak” heet. Nog op den oever van de rivier staande moet hij de tegenpartij een baadje geven, en wanneer de bespreking van de zaak in het huis van het Hoofd wordt voortgezet, eischt de beschuldigde nog 25 stuks van zijn aanklager; hiermee zijn dan 25 aarden bordjes bedoeld; meestal wordt op deze boete afgedongen tot 15 stuks (1 koperen bord, *doela*, geldt voor 5 bordjes, *pingga*). Dit heet *ada mpoparue* „voor het (valsch) beschuldigen”.

Dezelfde regels als voor het duiken gelden ook voor het andere godsoordeel: *madjolo tuna* „in den grond steken”. Beide partijen hebben zich daarbij voorzien van een aangepunte lat van den pinangstam (*koerouoe mboea*) of een bamboestaak. Deze beide latten, die soms 3 vadem lang zijn, worden nadat men zijn gelegenheid aan de goden heeft meegedeeld (*mosomba*) op een teeken van den leider der plechtigheid door de beide partijen in den grond gestoken en door wrikken en duwen zoover mogelijk in de aarde gedrongen. Weder op een teeken van den leider houden beiden met dit werk op, en dan wordt gemeten welke lat het diepst in de aarde is doorgedrongen. Degeen die deze lat gehanteerd heeft, wordt beschouwd gelijk te hebben. Breekt een lat onder het wrikken,

of stuit hij op een steen, dan wordt de partij, die met die lat werkt, in het ongelijk gesteld.

Om zijn onschuld bij beschuldigingen van geringe beteekenis te bewijzen nam men vaak genoegen met een zelfvervloeking, *mantoenda koro* „zijn lichaam op het spel zetten”. De gewone uitdrukkingen hierbij zijn: ik mag door een slang worden gebeten (*nataengkoe ntakoeja*), door een vallenden steen worden verpletterd (*naroempiti mbatoe*), door een omvallenden boom worden gedood (*naoepiti ngkadjoe*), ik mag een bochel krijgen (*boengkoe akoe*; ook: door rheumatiek gekromd).

Het komt voor dat men den band met een familiefid doorsnijdt en zegt niet meer van hem te willen weten. Wanneer men spijt heeft van deze harde woorden en men de goede verstandhouding wil herstellen, neemt men een derde in den arm, niet alleen om de twee met elkaar te verzoenen, maar ook om de kracht van de uitgesproken woorden, waarmee de een den ander of beiden elkaar van zich hebben afgestooten, weg te nemen, opdat deze die lieden geen kwaad zullen doen, nu ze zich niet daaraan houden. De tusschenpersoon dan zet zich bij de twee personen, die verzoend moeten worden, neer; hij maakt alles gereed voor een sirih-pruim. Dan roept hij de goden hoven en beneden aan, en zegt: „Dit is de sirih-pinang van de menschen die gescheiden zijn, en die nu weer als vrienden met elkaar willen leven”. Dan werpt hij een deel van de sirih-pinang door de vloerlatten naar beneden, en het overige legt hij op een der zolderbalken; het eerste is bestemd voor de goden van de aarde, het tweede voor de goden in den hemel. Tegelijk is de bedoeling om door deze handeling de gesproken woorden even ver van dengeen die ze heeft uitgesproken te scheiden, als hemel en aarde van elkaar zijn verwijderd. Daarna maakt hij nog eens sirih-pinang gereed, en laat daarvan beide partijen pruimen. Dezen houden intusschen elk twee bordjes gereed: 1 er van geven ze aan dengeen, met wien ze zich verzoenen, en het andere schenken

ze aan den bemiddelaar. Daarmee is deze plechtigheid, die *mampapomongo* „elkaar laten pruimen” heet, afgelopen.

Maar ook woorden van minder beteekenis kunnen kwade gevolgen hebben, als men niet in overeenstemming daarmee handelt. Zoo zal men bijvoorbeeld zeggen: „In die streek wil ik geen akker aanleggen”. Wanneer de omstandigheden er nu toe leiden, dat men daar toch den grond wil of moet ontginnen, en men gaat daartoe zonder meer over, dan zal er niets van den aanplant terecht komen. De eenmaal uitgesproken verzekering moet men dus eerst ongedaan maken. Daartoe neemt men een pinangnoot tusschen de vingers, en spreekt die aldus toe: „Als ik verkeerd gesproken heb, doe ik dit van mij af”. Dan blaast men op de noot en werpt haar weg. Men doet dit bij alle gelegenheden, waarin men anders doet, dan men te voren gezegd heeft te zullen doen. Soms neemt men hiertoe ook een hoofdhaar, dat men op dezelfde wijze toespreekt, terwijl men het vóór den mond houdt; daarna rukt men het aan stukken, en werpt die weg.

Er kunnen in dit opzicht ernstiger gevallen voorkomen, waarbij de gesproken woorden op plechtiger wijze moeten worden weggedaan. Zoo bijvoorbeeld wanneer een jongen of een meisje met min of meer sterke bewoordingen geweigerd heeft met die en die te zullen trouwen. Wanneer het er toch van zal komen, dat die twee een paar zullen worden, komen bruid en bruidegom met hun familie eerst samen om de vroeger geuite verzekering ongedaan te maken. Men maakt dan een schotel met sirih-pinang gereed, en dekt die met een haadje, een broek of een kain toe. Dan roept een der aanwezigen de goden boven en de goden beneden (driemaal) aan, en verzoekt hen het gesproken woord weg te doen. Vervolgens blaast hij op de pinangnoot, die hij onder dit gebed in de hand gehouden heeft, en werpt haar weg. Daarna pruimen allen van de gereedgemaakte sirih-pinang, en het kleedingstuk

wordt gegeven aan dengene van het jonge paar, tegen wien de woorden van den ander gericht waren.

Wanneer men ziek is, en de aangewende middelen tot herstel van de krankheid helpen niet, denkt men aan de inwerking van woorden, die men gesproken, of daden, die men verricht heeft, zooals reeds meege-deeld is, toen over ziekten werd gesproken.

Huisbouw.

Ik heb reeds opgemerkt, dat een dorp van de To Wana uit slechts weinig groote huizen bestond. Men kwam daar alleen bijeen voor het vieren van een feest, bij gelegenheid van de teraardebestelling van een voor-naam persoon, kortom op tijden die van beteekenis waren voor de heele clan. Overigens woonde men verspreid in de tuinhuisen.

De woningen der To Wana zijn zeer eenvoudig ingericht. Als men de trap heeft beklommen, komt men op een smalle galerij, waarvan een deel inspringt om plaats te geven aan de trap. Deze is gewoonlijk een stuk hout met 5 of 7 inkervingen voorzien. In het midden van den voorwand der woning is de deur, die naar de binnenruimte voert, waar men samenzit, gasten ontvangt, eet en praat; waar ook de gasten slapen. Aan weerszijden van deze ruimte vindt men de kamertjes voor de verschillende gezinnen, die het huis bewonen. Achter in deze ruimte is de haard, die een paar dm lager ligt dan de vloer, en die op een eigen stel palen rust. Bij den haard is weer een trap, die naar beneden voert. Evenals elders in Midden Celebes is de haard een met aarde opgevulde bak. Men mag bij het vullen niet meer dan drie manden (*pamakoe*) vol aarde gebruiken. Om dezen haard zag ik de huisgenooten steeds zitten, met de voeten naar beneden in de lager gelegen ruimte. Het materiaal, waarvan het huis gemaakt is, is hout en bamboe, de wanden zijn van boombast of van de bladstelen van den sagopalm (dit laatste waarschijnlijk in navolging van de bewoners



Plattegrond van een To Wana woning.

van het strand). De dakbedekking is van sagobladeren gemaakt.

Wanneer men een huis zal gaan bouwen, moet eerst worden nagegaan of de plek, die men daarvoor heeft uitgekozen, geschikt is, of, zooals men zegt „de aardgeest, *toempoe nana*, het bouwen daartoe staat”. Daartoe wordt gewicheld (*mantonat tana*): een bamboegeleiding vol water wordt op die plek overeind gezet.

Men spreekt haar toe: „Gij bamboekoker zult mij zeggen, of deze plek goed is om er mijn huis neer te zetten; wanneer het water verminderd is, zal dit het teeken zijn, dat de plek niet goed is; maar als er net zooveel water in is als ik er in gedaan heb, dan kan ik hier mijn huis bouwen”. Den bamboe laat men een nacht over staan, en den volgenden morgen gaat men kijken, welke aanwijzing hij geeft: is het water wat gezakt in den bamboe, dan is dit een bewijs, dat de plek niet goed is, en probeert men het op een andere plaats.

Intusschen werd het benoodigde hout bijeengebracht. Er zijn verscheiden houtsoorten, die men niet gebruikt, eensdeels omdat de ondervinding heeft geleerd, dat ze ondeugdelijk zijn, en anderdeels, omdat de naam van het hout ongeluk voorspelt. Zoo mag men het hout van de *ipoli* (*Quercus Celebica*) niet gebruiken in verband met de uitdrukking *mate mpoipoli* „dood als een *ipoli*-vrucht”, die veel van een eikel heeft; men

steekt er een stokje door en gebruikt ze als toletje. De *kadjoe tjidoesoe* mag niet gebruikt worden, omdat *madoesoe* „mager” is; de bewoners van het huis zouden dan mager worden. Andere boomen, welker hout voor huisbouw verboden is, zijn: *pantibo* (*tibo* is „mes”), *goe'oe* (klotsen, klokken), en *sandana* (*Pterocarpus indicus*). De laatste boom levert goed hout, maar deze boom wordt beschouwd als het speciale eigendom van de geesten, zoodat men de geelzucht, de tering, of een opgezwollen buik zou krijgen (*maboesoe*, in Poso meestal *boeto*), als een mensch dit hout voor zijn huis aanwendde.

Als men zoo ver is, dat men tot het oprichten van de woning over kan gaan, moet eerst weer nagegaan worden, of de dag waarop men dit wil doen, gunstig is. Dit tracht men te weten te komen door het orakel van 4 grashalmen, dat boven reeds beschreven is, daar het voornamelijk wordt geraadpleegd om te weten of een zieke zal herstellen of niet. Ontraadt het orakel het huis op dien dag op te richten, dan doet men wijs de zaak tot een anderen tijd uit te stellen.

Bij het oprichten van de woning worden de palen in den grond geplant. Men verzekerde mij, dat men nooit een andere wijze van bevestiging der palen heeft gekend. Het eerst gaat de middelste nokpaal in den grond; deze draagt den naam van *poese* „navel”. In het gat voor dien paal bestemd legt men de grashalmen, waarmee men heeft gewicheld om te zien of de dag gunstig was voor het bouwen. Na het oprichten van den eersten paal gaat men dadelijk door met het plaatsen van de andere. De balken die aan deze palen worden vastgemaakt, zijn de *tananda* (Poso idem); daarna volgen de vloerbalken, *tolôlabi* (Poso *woêloeri*); dan de vloer *dásari* (Poso *djoia*); de balken die de omlijsting der woning vormen, waarop de wanden worden opgebouwd, zijn de *pantolili* „die in het rond liggen”. De zware zolderbalken zijn de *kongka*, en de lichtere *banewo*; de scharen van het dak heeten *kasajaki* (Poso

kasotja). De nokbalk is de *boembaengu*, en de balk die op de uiteinden van de daksparren (*kaso*) rust de *tadoelako mboemboe* „de voorvechter van de nok”. Als het onder den arbeid begint te regenen, moet men er dadelijk mee op houden, want dan klimmen de heksen (*mejasa*) in het huis.

De nok van de woning wordt in de richting Noord-Zuid gelegd; Oost-West is bepaald verboden, want in deze richting liggen de dooden, en de nok van de hut, die op het graf wordt opgericht; men mag zijn huis niet tot een huis van dooden maken.

Als men de woning betreft, heeft een plechtigheid plaats, die *marôndisi banoea* heet „het berooken van het huis”; dit slaat op de eerste maal dat men vuur op den haard aanmaakt. Er wordt dan een hoen geslacht, waarvan het bloed aan al het houtwerk wordt gesmeerd. Allerlei geneeskrachtige kruiden (*parapo*) worden in stukjes gesneden. Op de bladscheede van den pinang wordt rijst gelegd met kippevleesch, een bamboetje met water en een *bokoe* (een bakje van blad) met rijstebier (*baroe pae* of *pôngasi*). Men maakt twee zulke offers gered: een wordt boven in het huis gehangen, en een onder den haard. Bij het bevestigen van het eerste offer zegt men: Hier zijn we bezig met het huis te berooken, wij doen dit het eerst, opdat (ons huis) niet door de booze geesten met bloed worde bestreken (d.i. opdat de geesten geen bezit zullen nemen van het huis, want dan zouden de bewoners ervan sterven); hier is uw leeftocht, hout; misschien is slecht hout onder het hout van dit huis gekomen; dat het dan de bewoners niet onder zich verpleitere” (*Se'i kami mangarondisi banoea; kami dja roefoe mangarondisi, ne'e narua noe majasa; se'imo bakoemi, kadjoe; bara re'e kadjoe madja'a nikugulo banoea se'i, ne'e na'oepe manoesia ri aranja*).

Als men het offer onder den haard ophangt, spreekt men daarbij: „Hier, gij aarde beneden in de laagte, die ik genomen, opgeheven, schuin naar beneden gestort heb, tot ge hoog werdt (d.i. de aarde die eerst

laag was, en die ik in huis op den haard heb gebracht), opdat ik er vuur op kan aanmaken, opdat ik er bijtend voedsel op hakke (?), en dit zal mij dan geen kwaad bezorgen, want ik heb er leeftocht voor gegeven". (*Se'i tana rede la'ue, koetima, koeokotaka, koebisaka malangani, da koepampatoewoe apoe, da koepingka pangkoni anoe mapoi, tau bara koepoboeto etoe, koewaika bakoe*).

Het vuur, dat men in het nieuwe huis brengt, mag van bureu gehaald worden. Vuur maken doet men zoowel met den vuurslag (*padingkoe*) van vuursteen en staal, als door wrijven (*mangkodjo apoe*) van een scherpe bamboe lat in een sneede, die in een droog stuk hout is gemaakt, en boren van een stok in een gat van een stuk hout; in het laatste geval gebruikt men een boorstok van *ngilo*-hout. Bij al deze werkwijzen wordt de vonk, die ontstaat, overgebracht op het zwam (*waroe*) van den arenboom.

Verbrandt een woning dan zal men niet licht op dezelfde plaats weer een huis zetten. Wil men dit toch doen, dan maakt men een maaltijd gereed, waarbij een offer wordt gebracht aan de goden boven en beneden, en dan verklaart men plechtig, dat men op die plek weer wil bouwen, en dat niemand daarvan eenig nadeel zal ondervinden. Dadelijk na afloop van het eten begint men dan de plek schoon te maken.

Erger is wanneer een overigens nog stevig huis omvalt. Dit is een zeker teeken, dat alle bewoners er van zullen sterven, en hieraan is niets te doen: men heeft zijn lot gelaten af te wachten.

Er doen zich soms redenen voor waarom men zijn woning afbreekt, en een eind verder weer opzet. In de eerste plaats doet men dit, als de huisvader of de huismoeder is gestorven. Men zegt: „Als de eigenaar van het huis is overleden, mag men de woning niet meer gebruiken". Een tweede geval waarom men zijn woning afbreekt en verplaatst is, wanneer een ominieuze vogel in huis vliegt. Het maakt geen verschil of hij door het

huis vliegt, dan wel of hij langs denzelfden weg terugkeert; het komt er ook niet op aan, of men hem grijpt of doodt (wat niet verboden is); er zit in zoo'n geval niet anders op, dan het huis te verplaatsen, want anders zou de eigenaar ervan binnen korten tijd sterven.

Huisraad.

Onder het huisraad valt in de eerste plaats een groote verscheidenheid van manden op, waarvan die, waarin men een of ander vervoert, steeds aan zeelen over de schouders en het voorhoofd op den rug worden gedragen (*rakojo*). De vrouwen ziet men gewoonlijk met de *pamakoe* of *kalandu* loopen, die van bladscheede van den sagopalm is gemaakt in den vorm van een afgeknotten kegel. Van denzelfden vorm is de *bantjoe* (*Poso baso*). Mannen loopen met de *kalo* (*Poso kajoe*), een vierkante mand van rotan gevlochten; deze heeft van achter geen wand, zoodat men de beide zijwanden vaneen kan duwen, en er iets van grooten omvang in kan zetten, bv. een bos brandhout, een bundel sagobladeren, iets dergelijks, maar dan van bamboelatten gemaakt, die door middel van rotanbindsels bijeengehouden worden, is de *kajasa*. Een mand die in den vorm van een afgeknotten kegel is gemaakt van bamboelatten heet *tamboeto*; dit is het toestel, waarin speciaal damarhars uit de bergen naar beneden wordt gedragen. Dan maakt men zich nog een toestel van een bamboe, die in reepen wordt gespleten, die bijeengehouden worden door een tusschenschot van den bamboe onderaan; die latten worden uiteen gebogen, en door een rotanvlechtsel saamverbonden; hierdoor krijgt het ding den vorm van een bijenkorf; zoo iets heet *saloso*. Een draagtoestel als de *kalo*, maar dan van *noewoe*-bladeren (een soort rotan, in *Poso nanga*, welke bladeren voor dakbedekking worden gebruikt) gemaakt, die den last omvat, heet *kalinti* (*Poso koelinti*, maar deze wordt van arenbladeren gevlochten).

Potten. Voorwerpen, die men niet zooveel in de huizen aantreft als men zou verwachten, zijn aarden kookpotten, *koeru*. Dit komt, omdat de To Wana nimmer de kunst hebben verstaan van pottenbakken. Eerst nadat men geregeld in aanraking is gekomen met de lieden van Boengkoe, is men in de gelegenheid geweest om aarden potten te koopen, die door de To Boengkoe worden aangevoerd. Men koopt ze voor gepelde rijst: de pot wordt daarmee gevuld, en deze hoeveelheid is de prijs voor den pot. Daar deze voorwerpen niet geregeld worden aangebracht, bleef de aarden pot een tamelijk kostbaar bezit. Men nam hem dan ook nooit mede, als men er op uitging, op de jacht, of bij het zoeken van boschprodukten. Dan maakt men tot op den huidigen dag gebruik van bamboekokers, waarin men van oudsher gewend is zijn voedsel te koken. De koker wordt daartoe half met water gevuld, en met een zwakke helling boven het vuur geplaatst, zoodat het grootste deel van den wand beneden met water is bedekt. Dan laat men langzaam de rijst in den koker glijden, zoodat deze in een laag op den met water bedekten benedenwand komt te liggen. Is de rijst gaar, dan vult ze den heelen koker; soms zit ze erg stijf daarin vast, zoodat ze een paar dagen lang goed kan blijven. De mij vergezellende dragers hadden steeds zoo'n stuk bamboe met gekookte rijst bij zich; wanneer men honger had, werd een stuk van den koker afgehakt en gespleten, waarna de zich daarin bevindende rijst kon worden gegeten. Het overige van den koker werd voor den volgenden maaltijd meegevoerd. Wanneer ik To Wana tegenkwam, die aan den weg gingen werken, waren allen met bamboestaken gewapend, waarvan de geledingen achtereenvolgens als kookpot dienst moeten doen.

Als men een aarden pot gekocht heeft, moet men hem op de volgende wijze behandelen, opdat hij niet spoedig breke: De bodem wordt van binnen goed uitgewreven met oebi-bladeren (*ira noe oewi*); dan zet

men hem leeg te vuur; als hij goed warm is geworden, neemt men hem af, en laat hem afkoelen. Daarna mag men er rijst in koken. Deze handeling heet *rupanahi* „verwarmen“. Anderen koken met hetzelfde doel bladeren van de *Colocasia (koto)* en de schors van den *lero*-boom.

Nu de To Wana aarden potten pas in lateren tijd hebben leeren kennen, is het geloof aan de magische kracht, die in den pot zit, bij hen niet zoo sterk als bij de Poso-toradja's, die hun eigen potten hebben gemaakt. Zoo is de To Wana niet bang als er een pot breekt. Alleen als men bij uitzondering een pot op het oorlogspad had meegenomen, en deze brak, mocht men op dien dag niet verder trekken. Het is ook verboden om in een kookpot water te gaan halen, want dan zal men door een krokodil (*karioeë*) worden gegrepen. Dit geloof geldt alleen voor het benedenland, waar de To Wana eerst later zijn gaan wonen.

Zout. Zout maakte men vroeger en nu nog zelf. Met dit doel daalde men elk jaar naar het strand af. Men verzamelt hout, maakt hiervan een stapel, en steekt dien in brand. Dit brandende hout wordt langzaam met zeewater begoten, zoodat de houtskool doortrokken wordt van zoutdeelen. Deze houtskool wordt in een draagmand (*pamakoe*) van sagobladscheede gedaan, en daarin vast aaneengestampt. De bodem van de mand is vervangen door een stuk weefsel van den kokospalm. Door voortdurend langzaam zeewater op de houtskool te gieten, worden de zoutdeelen opgelost, en met het water meegevoerd, dat onder aan de koker in bakken (*pingkoe*) van boomblad druppelt. Dit van zout oververzadigde water wordt vervolgens in bakken van boombast (vooral de schors van de *boenta*, *Sloetia Minahassae*, is hiervoor zeer geschikt) in een aarden pot of in een petroleumblik uitgekookt. Een stuk zout van 3 span lengte en 1 span breedte werd verkocht voor 1 *kain lipa saga*, die een waarde vertegenwoordigt

van f 2,50. In het binnenland verhandelde men dit zout met rijst.

De To Wana zullen de kunst van zoutstoken pas in lateren tijd hebben geleerd. Een van de Kampergrappen, die ook de To Wana weten te vertellen, geldt het stoken van zout. Men vertelt dat twee mannen eens naar het strand gingen om bij een ander het stoken van zout te leeren. De meester liet hen hout halen, dat in brand gestoken werd, waarna hij de beide bergbewoners het smeulende hout met zeewater liet begieten. 's Nachts lagen die twee over het geval na te denken. De een zei tot den ander: „Ik had niet gedacht, dat zoutstoken zoo eenvoudig was; je hebt alleen maar hout met zeewater te begieten!” „Daar lig ik ook over te denken, zei de ander, maar dan behoeven we ook zoo lang niet te wachten; ik heb een boomstam gezien die al heel lang in het zeewater heeft gelegen; deze moet dan zeker al tot zout zijn geworden”. Ze spraken nu af om den volgenden dag naar huis terug te keeren, want aan dien boomstam zout hadden ze al meer, dan ze dragen konden. Zoo zeulden die twee dan den boomstam de bergen in. Het heele dorp liep uit om zout te vragen, maar allen werden teleurgesteld.

De domheid van de bewoners der bergen ten opzichte van alles wat met de zee in verband staat, komt ook uit in het volgende verhaal: Bij ons kennen we den kokosboom nog niet lang. Een paar mannen zagen hem voor 't eerst, toen ze te Tirôngani kwamen. Ze keken den boom eens goed aan, en de een zei tot den ander: „We moesten hem ook bij ons in het dorp planten”. „Ja, hernam de ander, er zijn genoeg van zijn vruchten op den grond gevallen”. Maar dat waren geen vruchten, slechts de schillen en schalen, die men aan den voet van den boom had achtergelaten, waren het. De beide mannen verzamelden die schillen, en maakten er zware vrachten van, die ze naar huis droegen. Ieder proefde er van, maar niemand vond het lekker.

Weer een paar andere mannen besloten wat van de wereld te gaan zien; ze hakten aan het strand gekomen een prauw uit een boomstam. Toen ze klaar waren, lieten ze het vaartuig te water, en bonden de voorsteven met een rotanlijn aan een boom vast. 's Nachts zouden ze op reis gaan naar Togiangi ¹⁾. Maar toen ze gingen roeien, vergaten ze de lijn los te maken, waarmee ze het vaartuig hadden vastgemaakt. Het vuur waarop ze hun eten hadden gekookt, zagen ze voor een vuur op Tогian aan, en zoo roeiden ze den ganschen nacht voort. „Zouden we er nog niet zijn?” vroeg de een. „Me dunkt, we moeten er dichtbij zijn”, antwoordde de ander; ik zal eens probeeren of mijn schepper den bodem raakt”. Toen ze merkten, dat het water ondiep was, gingen ze aan land; maar bij het aanbreken van den dag zagen ze de hut, waarin ze verblijf hadden gehouden. Ze zagen verder van hun reis af, en keerden naar huis terug.

Deze Kampergrappen hebben ook betrekking op het binnenland. Zoo noemt men de menschen van Bolo kajase, die hunne vrouwen den buik opensneden, wanneer ze zwanger waren, omdat ze niet wisten, hoe anders het kind ter wereld moest komen. Er waren op deze wijze al heel wat vrouwen gestorven, toen een man tot het besluit kwam: Ik snijd den buik van mijn vrouw niet open, er kome van wat wil. Toen de ure van deze vrouw gekomen was, en het kind op normale wijze geboren werd, begreep men heel dom te zijn geweest.

Iemand van Rangka melonti was eens bij een ander te gast. Hier kreeg hij de fijn gesneden en gekookte spruiten (*roboe*) van bamboe als groente te eten. Hij kende dit voedsel niet, vond het heel lekker, en vroeg wat het was; men zei hem *roboe mbalo*. Naar huis

¹⁾ Het eiland Tогian komt veel voor in de verhalen der To Wana. Dit zou een aanwijzing kunnen zijn, dat deze menschen vroeger dicht bij de Tomini-bocht hebben gewoond, althans dat zij het noorderstrand meer bezochten dan het zuiderstrand.

teruggaande, herhaalde hij voortdurend bij zichzelf: *roboe mbalo, roboe mbalo*. Maar op den langen duur verwisselde hij *roboe* met *mangkoe*, en hij zei: *mangkoe mbulo*, d.i. dat deel van den bamboe, waar de wortel in den stam overgaat; men maakt hiervan handvaten voor hakmessen. Thuisgekomen haalde hij het genoemde onderdeel van den bamboe, en kookte het; maar hij kreeg niets eetbaars.

Een ander kreeg bij een vriend voor 't eerst *longa*, *Sesamum Indicum*, te eten. Hij vond dit een smakelijk gerecht, en vroeg wat het was. *Longa*, antwoordde zijn gastheer. Dat heb ik ook op mijn akker, zei de ander, maar dit smaakt heel anders, wanneer mijn vrouw het heeft klaargemaakt. Hoe wordt het bereid?" „Wel, hernam de ander, je moet het eerst roosteren, dan stampen, en dan pas koken". Om het niet te vergeten herhaalde de gast voortdurend onderweg: *longa, longa*. Maar hij struikelde en viel, en toen hij opgestaan was, zei hij niet meer *longa*, maar *lango*, de naam van een mandje, dat van rotan gevlochten wordt. Thuis gekomen zei hij tot zijn vrouw: „Je moet een mandje (*lango*) nemen, dit roosteren, dan stampen, en vervolgens koken". De vrouw deed zoo, maar toen de man het gerecht proefde, vond hij dit niet lekker.

Opmerkenswaard is, dat de To Wana niet de kunst verstaan om palmwijn te tappen. Men zegt dat er weinig arenpalmen op hun bergen voorkomen, maar dit is vroeger anders geweest, toen de hellingen nog niet kaal gebrand waren door roofbouw. De oude lieden van het nu levend geslacht, die ik er naar vroeg, hadden nimmer palmwijn zien tappen.

Wel is men gewend het merg uit den arenpalm te kloppen (*rasakoe*), en de sago te eten. Men doet dit met een hamer van een stuk bamboe, waarvan de randen scherp zijn gemaakt. Het merg wordt door sommigen in een mand uitgetrapt onder toevoeging van water, waarin de meeldeelen oplossen; anderen kneden het met de handen om het meel van de vezels

los te maken. Als men een boom in bewerking neemt, maakt men eerst een gat in den stam, en steekt er de punt van zijn hakmes in; als daaraan wit vocht kleeft, is dit een bewijs, dat de boom veel sago-meel bevat. Men brengt geen offer bij het bewerken van den aren, zooals dit bij de andere Toradja-stammen wél gedaan wordt. Het natte meel wordt in bamboe kokers naar huis gebracht, en daar als pap (*rapodoei*) gegeten, of in bamboe kokers gebakken (*rapadi'i*) genuttigd. Het meel wordt ook wel in *bomba*-bladeren (*Maranta dichotoma*) gevouwen en in de heete asch gelegd om de sago op deze wijze gaar te maken. De palmiet van den aren wordt als groente gegeten. Ook heeft men van ouder her de kunst verstaan om van het zwarte haar van den boom touw te draaien.

Pôngasi. Als bedwelmenden drank gebruikt men rijstebier, *baroe pae* of *pongasi* ¹⁾. De kunst om dezen drank te bereiden heeft men ongetwijfeld van anderen geleerd. De To Wana maken hem op de volgende wijze: Zwarte kleefrijst wordt in een aarden pot gekookt, en daarna op een rijstwan uitgespreid. Vervolgens besprenkelt men haar met water om de rijst vochtig te maken, en daarna strooit men er *tape* overheen. *Tape* is rijst, die men eerst in het water geweekt en daarna aan het gisten heeft gebracht door er een stukje bitterhout aan toe te voegen. Deze met *tape* vermengde kleefrijst wordt in een korf gedaan, die van een bamboe is gemaakt, doordat men hem in reepen heeft gespleten, en die reepen naar buiten heeft gebogen en door middel van een rotan vlechtsel uit elkaar houdt. Van binnen is deze korf met bladeren belegd, zoodat de rijst die er in gedaan wordt, niet door de retsen kan vallen. In het schot van den bamboe, die de latten van onder bijeenhoudt, is een gat gemaakt. Het vocht nu dat zich uit de kleefrijst afscheidt, druipt naar be-

¹⁾ *Pôngasi* leidt Dr. N. ADRIANI af van *pengasih* „liefdedrank”. Bare'e-Nederlandsch Wdbk. nld.

neden, en druppelt in een daar geplaatst vat. Dit eerste extract bevat veel alcohol. Men noemt dit *oeë ngkoronja* „het eigenlijke vocht”. Daarna giet men kleine heetjes water op de rijst, zooals men de koffie opgiet. Dit tweede aftreksel is niet zoo sterk.

Tabak zegt men van oudsher gekend te hebben. Mannen en vrouwen rooken (*mamposi*). Priesters rooken om zich in trance te brengen, en in de rusttijden gedurende hun werkzaamheid. Aan den doode wordt bij zijne uitrusting een groote hoeveelheid sigaretten meegegeven. Ook aan de geesten worden sigaretten geofferd. Er wordt niet met tabaksrook gewicheld. Eenig verhaal over den oorsprong van de tabak heb ik niet kunnen vinden. Tabak wordt na het gebruik van sirih-pinang gepruimd (*mangopi*). Omtrent de vraag wat ouder zou zijn: sirih-pruimen of tabak-rooken had niemand eenige gedachte.

Bijenwas verzamelt men nog steeds. Vooral in den ouden tijd was men hierop uit, omdat dit artikel als tribuut dienst deed voor den radja van Boengkoë. Er schijnen veel bijen in het land der To Wana voor te komen. Evenals men nu en dan op de jacht ging, worden bij tijden tochten ondernomen om was te verzamelen. De bijen zegt men, hebben een „eigenaar” of meester, die men Taoë mawoeni „de verborgen man” noemt. Als men was gaat zoeken, legt men een offer van sirih-pinang voor hem neer, en vraagt hem de plek aan te wijzen, waar bijennesten zijn. Van de was en de honing geeft men hem niets, want, zegt men, was en honing halen de bijen van elders bij elkaar, die zijn dus niet van hem.

De nesten worden op de gewone manier uitgerookt, waarna men in den boom klimt om ze los te stooten. Het eenige doel waarvoor in sommige streken was wordt gebruikt is om daarvan voorwerpen te vormen, die met leem te bekleden, en deze in het vuur hard te bakken: de gesmolten was vloeit weg door een gat, dat men in de leem heeft gelaten, en men houdt een

vorm over voor het gieten van koper. Daar de To Wana de kunst van kopergieten nimmer hebben verstaan, heeft was voor hen alleen waarde als handels-artikel. Alleen werd nu en dan op den akker wat was in het vuur geworpen. Men meende daarmede bijen te kunnen lokken, want men geloofde, dat wanneer bijen den akker bezoeken, men geen last zal hebben van *nango* (*Poso onyo*, de walang sangit van Java, *Leptocorisa acuta*, een stinkende wants, die het vocht uit de nog zachte rijstkorrels zuigt).

Ijzer hebben de To Wana sedert menschenheugenis gekend. Er zijn ook veel smeden onder hen, maar deze kunst staat niet hoog; de meeste smeden zijn alleen in staat werktuigen om te smeden. Ijzer komt niet in den grond voor in het Bongka-gebied. De menschen hebben het er ten minste nooit gegraven. Men betrok het ijzer van de kust. De smederij heet teekenend *banoea mpambalf* „huis waar veranderd wordt“, nl. onbruikbaar geworden werktuigen in bruikbare veranderd. Vaak maakte men een smeedplaats onder zijn woning.

Men vertelt dat de eerste smid Tondo laboe „bescherming van het ijzer“ heette. Hij woonde in het stamdp. Toenda edja. Deze mythische persoon had een zuster, Manjoe marame (eigenlijk had hij er twee, de andere heette Manjakareo). Die twee scheidden van elkaar: de zuster ging naar Mekka, en zij wordt nog steeds aangeropen bij den landbouw. Tondo laboe vertrok naar Wawo lage in de Posostreek, en dit is de reden waarom daar nu zooveel ijzer wordt gevonden, en de menschen knap zijn in het smeden er van (*mantoeloe*). Tondo laboe liet bij zijn vertrek een stukje van een hakmes (*sampoeki mbada*) en een hamer (*paloe*) achter; vandaar dat de To Wana de kunst van het ijzersmeden nog een weinig verstaan.

Laboe „ijzer“ in den naam Tondo laboe is Pososch. De To Wana noemen ijzer *woeboe*. De blaasbalg heet *balo kolowa*, waaruit blijkt, dat deze steeds van bamboe (*balo*) is; de zuigers dragen den naam van *djondjo*

mpombali „de wegduikers voor het veranderen = omsmeden”; de bamboe buisjes, *engorja* „de neus er van” geheeten, voeren de lucht door de buis van klei of steen, *watoe lagoe*, in den oven (*nganga ntenga* „opening tusschen de beide steenen”; de oven toch bestaat uit twee rechtopstaande platte steenen, tegenover elkaar). Het aanblazen van het vuur met de blaasbalg heet *mosondo*, *mantjondo*. Het aanbeeld is de *tandasingi* (Poso *tondosa*), de nijptang *isoepi*. Men gloeit het ijzer met houtskool, *woeri*, dat van het hout van de *ajo*-boom wordt gemaakt. ■ het hakmes gereed, dan maakt men het wigloeiend, en dompelt het in een bamboe, waarin water en alang-alang-gras; dit moet dienen om het ijzer hard te maken, en heet *rasouoe*.

De smid (*pande*) kreeg eertijds voor elk hakmes dat hij omsmeedde, een hoen als loon; tegenwoordig gewoonlijk een halven gulden. Hij maakt hakmessen (*wada*), jachtsperen (*rana*), lemmer van speren (*joe'a lora*), en de taats (*tamboeli*) onser aan de schacht; verder rechte wiedijzers (*pantjoesoe*), zooals de To Wana die gebruiken. Bijlen, zegt men, heeft men nooit gemaakt.

Het smeden van ijzer was slechts bij één gelegenheid verboden: terwijl een zieke door den priester behandeld werd door middel van het *mantende* mocht geen ijzer gesmeed worden. Ook kent men geen verbod, dat vrouwen en kinderen geen ijzer of werktuigen voor het smeden mogen aanraken of dergelijke.

Foeja kloppen. De wijze waarop de vrouwen der To Wana boombast kloppen om ze geschikt te maken voor kleedingstof, is geheel dezelfde als die in Poso. Zelfs de namen van de verschillende werkzaamheden, van de boomen welke bast voor dit doel wordt gebruikt, zijn dezelfde (ik verwijs hiervoor dus naar *De Bare'e sprekende Toradja's* II 313—326). Alleen de bast van een ficussoort, *noenoe*, die een heel grof soort foeja oplevert, gebruikt de To Wana niet, waarschijnlijk omdat men zich deze waringin-boomen door geesten bewoond denkt. Wanneer de krijgers uit den oorlog

thuis waren gekomen, werden hun foeja hoofddoeken gegeven, die met curcuma (*koeni*) en *tantarago*¹⁾ geel en rood waren geverfd. Dit kleuren verraadt niet veel smaak; het heet *raoefa*, wat eigenlijk is: de foeja met het sap van *oela*-vruchten insmeren, waardoor de stof bruin van kleur wordt, en naar men zegt aan duurzaamheid wint. Dit kleuren van foeja mogen alleen zij doen, die afstammen van lieden die dit werk vroeger ook hebben gedaan. Het kloppen van boomschors is altijd het werk van vrouwen geweest, die dit werk zittende vóór haar klopplank verrichten. De daartoe benodigde steenen hamertjes, *ike*, worden gemaakt door de lieden van Linte, een stam der To Wana, die op het gebied van Todjo woont.

Bij de door mij bezochte To Wana, degenen dus die zich aanvankelijk aan orde en regel hebben onderworpen, heb ik geen kleedingsstuk van boombast meer opgemerkt. Wel waarschijnlijk is, dat de lieden die zich in hun bosschen verschuilen, daarvan nog gebruik maken. De mannen dragen nu minstens een kort Boegineesch broekje en een hoofddoek; de vrouwen een sarong en een baadje. Op of om het hoofd dragen zij niets, het haar is in een wronk samengedraaid (*rapoele*). Uit enkele oude benamingen, die beneden ter sprake komen, blijkt dat de vrouwen in den ouden tijd wél hoofdbanden hebben gedragen.

Men vertelde mij, dat oudere vrouwen het hoofd met een doek bedekten, die geheel over het hoofd werd heengetrokken op de wijze, zooals de Morische vrouwen hem nog dragen. Zoo'n doek heet *tali wombo*. Wanneer in den ouden tijd de vrouwen terugkeerende koppensnellers tegemoet gingen, moesten ze zich dien doek over het hoofd trekken. Buitenshuis loopen vele

¹⁾ Dr. ADRIANI geeft in zijn Woordenboek op *tantarago* op, dat dit een soort spinazie is. Mij werd verteld, dat het de boom is, die de Posoërs *kasoemba* noemen, welker vruchtpitten een roode verfstof geven. Misschien dat de spinazie-soort met roode bladeren denzelfden naam draagt.

vrouwen met hoeden (*toroe*) van pandanusbladeren gemaakt, waaronder er zijn van groote afmetingen. Deze hoeden worden niet alleen gebruikt tegen de felle zonnestralen, maar ook als regenscherm.

Het gelaat van jonge vrouwen wordt vaak versierd door er de doorschijnende gevlekte vleugels van een libel, *tarandaa* „maagd” op te plakken. Dit heet *bábaki* (in Poso heeten de brandwonden, die jongelui zich moedwillig op den arm aanbrengen, waardoor lidteekens ontstaan, *bábaki*; deze lidteekens noemen de To Wana *apoe toetoe* „vuur als bedekking”; men hecht er geen andere beteekenis aan dan om een bewijs van dapperheid te geven). Soms worden ook strepen of stippen, eveneens *bábaki* genoemd, op het gelaat aangebracht met het bijtende vocht van de schil van verschillende mangga-soorten (*taripa*, *mbawa*). Mannen en vrouwen droegen vroeger lang haar; tegenwoordig hebben vele mannen het hoofdhaar afgesneden. Een kam uit hout gesneden, *dangka* genaamd, waarvan de tanden ver uit elkaar staan, wordt gebruikt om het haar uit elkaar te halen. Een fijner soort kam dient om de luizen uit het haar te kammen: bijgeslepen balijnen uit het arenhaar worden in een stukje bamboe gestoken, waarna alles door een stevig vlechtsel van rotan aan elkaar wordt gebonden.

Huisdieren. Buffels hebben de To Wana er nimmer op nagehouden. Varkens hadden ze wel, maar deze dieren speelden blijkbaar niet zoo'n groote rol in hun leven als dit het geval is bij de Posoërs. Wanneer de menschen mij van hun offerfeesten vertelden, zeiden ze nimmer dat er een of meer varkens bij werden geslacht. Men sprak steeds van hoenders, en eerst wanneer ik vroeg: „Werden er geen varkens bij geslacht?” antwoordde men: „Als men een varken had, werd er ook een varken geslacht”. We mogen dus aannemen, dat er niet veel varkens bij de To Wana werden gefokt.

De Posoërs wisten dit ook, en zij schreven dit toe aan het feit, dat de To Wana zoo dikwijls werden

opgejaagd, zoodat ze niet tot een geregelde varkens-teelt konden komen. Men vertelde ook dat de To Wana hun varkens neusringen aanlegden om ze daaraan tnet zich mee te trekken naar een andere plaats, wanneer ze werden bedreigd. Dit verhaal wekte steeds veel gelach, omdat men het een zot denkbeeld vond een varken een neusring aan te leggen; het was ook niet waar.

Komt een varken op het erf van een persoon, die verweg woont van dengeen aan wien het beest toebehoort, dan wordt dit aangemerkt als een teeken, dat de eigenaar spoedig zal sterven: het varken toch voelt vooruit, zegt men, dat zijn meester zal sterven, en daarom maakt het zich uit de voeten om een anderen baas te zoeken. Als een varken een of meer zijner jongen opeet, dan is dit onheilveroorzakend; men smeert dan kippebloed op de plek, waar het gewend is te rusten. Herhaalt zich dit meermalen, dan slacht men het dier. Wanneer een zeug alleen mannelijke, of alleen vrouwelijke jongen voortbrengt, is dit niet *measu* „onheilaanbrengend”, maar men noemt dit *makewa*, waarmee alleen te kennen gegeven wordt, dat zoo iets niet in den haak is, zonder er bepaald nadeelige gevolgen van te verwachten.

Hoenders worden algemeen gefokt. De beteekenis die men aan het geluid en de handelingen van hoenders hecht is dezelfde als bij de Posoërs. Wanneer een haan op een ongewoon uur van den nacht kraait, noemt men dit *kalabee*; het dier ziet of voelt, dat er iemand gaat sterven. Na 1 of 2 dagen verwacht men dan bericht, dat een familielid elders is overleden. Van het gewone kraaien tegen het aanbreken van den dag zegt men: *motowomo manoe, mosoemo reme* „de hoenders zetten over (?), de morgen is nabij”. Kraaien de hanen 's nachts door elkaar, dan zal daar waar de eerste hiermee begonnen is, een doode zijn, want met zijn gekraai heeft hij gezegd: „Ik ruik een lijkucht”, wat door de andere hanen wordt tegengesproken.

Als kippen een gronnend geluid maken, komt hiervan onheil; het dier wordt dan weggejaagd, opdat het niet gronnen zal ophouden. Wanneer hoenders op de nok van een huis paren, zal de eigenaar der woning sterven, tenzij de schuldige dieren dadelijk gedood worden. Even slecht zal het een der huisgenooten gaan, wanneer een leggende kip haar eieren leegslurpt; het dier moet dan dadelijk gedood worden; het vleesch mag men eten. Een haan die op een varken gaat zitten, wordt eveneens gedood, want wat hij gedaan heeft, is *meusa* „onheilbrengend”.

Het bloed van hoenders wordt gebruikt om de kracht van een of ander te versterken. Voor dit doel behoeft het hoen niet geslacht te worden, maar snijdt men het de kam af; met de bloedige kant ervan wordt de rijst bestreken, die men zal planten, en de bladeren, die men zal aanwenden als medicijn, bv. die welke men gekauwd op een wonde of pijnlijke plek van het lichaam zal spuwen (*mampangeroe*). Beenderen van een hoen, dat in zijn nest is gestorven, draagt men graag bij zich; men hecht daaraan het geloof, dat men hierdoor nimmer in den vreemde ziek zal worden, nog minder ergens elders zal sterven dan in zijn eigen huis. In sommige gevallen is het eten van kippevleesch verboden, bv. wanneer iemand aan vallende ziekte lijdt, *toemoa*, of als men het in den buik heeft. Met de ingewanden van een hoen wordt nimmer gewicheld. Men wichelt alleen met een ei.

Katten (*toete*) komen veel voor. Er bestaat geen overlevering hoe deze dieren in het Bongka-gebied zijn gekomen. Een paar To Wana die gedwongen waren geweest enkele jaren bij het zeestrand te wonen, hadden van Mohammedanen gehoord, dat de kat ontstaan is uit de tranen van Nabi Isa. Het is verboden een kat te koopen; men mag er alleen om vragen. Als iemand een kat verkoopt, dan gelooft men, dat én koper én verkoper getroffen zullen worden door een *wase lamo* „godenbijl, donderkeil”, dus door den bliksem. En

als dit niet gebeurt, zal hun lichaam door reumatiek krom getrokken worden. Het is ook streng verboden om een kat te lachen, of om kunstjes met haar te doen, al ware het slechts haar tegen een stijl van het huis te zetten om haar te nopen er in te klimmen. Hierdoor zou een storm losbreken.

Wanneer een stormwind lang aanhoudt, tracht men dien te bezweren door met fijngekauwden bast van den *pakanangi*-boom te spuwen. Of men legt een lus (*ajoe toewoe*) in een alang-alang-blad, en bindt dit aan den stijl van het huis, opdat de wind een andere richting zal nemen (ik vermoed dat de bedoeling is, dat de wind denken zal, dat men hem in den strik vangen wil, vastleggen wil, en dat hij uit vrees hiervoor een anderen kant uit zal gaan). Ook hangt men wel een steen boven den ingang van de woning, en spreekt den wind toe: „Houd nu op, wind; er hangt al een kind in de plaats van een mensch, dit alleen is er, het is bang”. (*Roonakamo ngojoe, moloëmo ana saroe ntaoe, samba'amba'a dja se'i, meka*). Wat de bedoeling van deze handeling is, kon men niet zeggen: ik vermoed dat de steen een kind moet voorstellen, dat zich uit vrees voor den storm heeft opgehangen; dit zou dan den storm moeten bewegen af te laten (de zwaarte van den steen kan den wind misschien tot stilstaan nopen).

Als men een kat over de rivier ziet zwemmen, moet men zich gauw van dit tooneel afwenden, *bai raseko* „opdat ge niet toegesproken worde”, d. i. opdat de kat het niet merke, dat een mensch deze tegennatuurlijke prestatie van haar heeft gadegeelagen, want anders zou de aarde invallen, *tono tana* (*tono* is „onvoldragen” van de vrucht van mensch, dier en boom; in dezen zin „de aarde wordt zacht”, en stort daarom in). Of er ontstaat door het zien van een zwemmende kat een storm (*oedja mpongojoe* „regen met wind gepaard”), of „de donder knalt”, *mepoetoe berese*.

Dat het gebruik van eenigerlei houtsoort als brandstof in huis verboden is, omdat daardoor de kat zou

wegloopen, weet men niet; alleen zal een To Wana nooit het hout van de *welonti* (*Homalanthus populifolius*) in huis brengen, omdat kleine kinderen daarvan ziek zouden worden. Men bindt honden en katten de testes af, opdat dit deel zal afvallen, en de dieren den lust zullen verliezen te zwerven. Er is niets wat men in huis niet zou mogen doen om een mogelijk wegloopen van de kat te voorkomen. Eet een kat kuikens, dan zal men haar daarvoor slaan, en haar ten slotte dooden, als ze deze gewoonte niet nalaat. Vaak stopt men haar dan wat kippeveeren in den bek, als ze verslagen is, om de oorzaak van haar dood aan te geven.

Het krenge van een kat mag men niet in het water werpen, maar men moet het verweg op een boomtak leggen; begroef men het in den grond, dan zou de aarde instorten; het mag ook niet in een lap foeja of katoen worden gewikkeld, anders zou het zijn, of men met een mensch te doen had, en dan zou de natuur zich weer op buitengewone wijze uiten door onweer, storm of aardstorting. Men mag een kat nooit met een vuurtang (*isoepi*) slaan, want dan zal ze geen muizen meer vangen. Bij andere Toradja-stammen geeft men de kat het eerst van de nieuwe rijst te eten, omdat men verwacht, dat de menschen, die van die rijst eten, even spoedig verzadigd zullen zijn als de kat. Zóó doet de To Wana niet: van de nieuwe rijst mogen alleen degenen, die haar snijden, eten.

Honden (*asoe*) heeft de To Wana veel, en ze zijn hem van groot nut bij de jacht. Er is een verhaal waarin wordt verteld, dat de hond en het boschvarken eertijds menschen zijn geweest. Twee menschen ontmoetten elkaar eens, en ze boden elkaar siri-h-pinang aan. De een was Mokole *ntokabonga-bonga* ¹⁾: deze likte zijn penis

¹⁾ *Bonga* is wijdgeopend, wijduitstaand. Mokole *ntokabonga-bonga* beteekent dus „de vorst van de lieden met wijduitstaanden (penis)“.

onder het pruimen. Zijn bezoeker vroeg: „Doet ge altijd zóó?” „Ja, antwoordde de gastheer, dit is de manier van pruimen van *asoe* (honden)”. Toen werd de bezoeker bang, en liep hard weg, onder het roepen van: *O, etoe asoel!* „O, daar is de hond”, dat op den duur in grommen overging, zooals varkens nog doen. De gastheer liep den bezoeker achterna, al maar roepende: *O, etoemo!* „O, daar heb je 'm!”, dat op den duur het blaffen van een hond werd. Zoo ontstonden het boschvarken en de hond.

Men was eertijds niet gewend honden te koopen, maar men vroeg om een jong, dat van de moeder af kon, en dit kweekte men op. Soms kocht men ook wel een volwassen hond; daarvoor gaf men een koperen bord (*doela*); was het een dapper dier, dan twee borden. De To Wana weten niet veel af van goede en kwade teekenen aan een hond; zoo is men onverschillig voor de haarwervels, *limboe woenga* ¹⁾, die een hond op het lijf vertoont. Alleen wanneer hij een zwarte plek op het verhemelte (*ngara*) in den bek heeft, meent men dat het dier dapper is. Zoo ook als hij een zwarte tong heeft. Als hij lange haren onder den kin heeft, is dit ook een teeken van dapperheid: twee haren, dan zal die eigenschap niet lang duren, maar bij 4 wél. Men mag een hond niet met het plat van een hakmes of van een speer slaan, zelfs er niet mee dreigen, want dit snijdt zijn dapperheid af. Aan kleine honden geeft men de knol van *Colocasia* (*koto*) te eten, opdat ze dapper zullen zijn. De bladeren van die plant mag men ze niet laten eten, want die zijn slap, en dan zou het dier niet sterk worden. In Boerângasi brengt men dit voorschrift in verband met *koto*, dat „kunnen, tot iets in staat zijn” beteekent; maar in Pasangke kent men dit woord niet, maar zegt men *kûerangi*. Aan honden

¹⁾ *Limboe* is te vertalen met „kring”; *mollimboe* is in een kring zitten, een kring vormen. *Woenga* is een geurige plant, die als tooverkruid wordt gebruikt. *Limboe woenga* is dus „kring van tooverkruid”.

geeft men graag namen, die op aanvallen duiden; daarom komen de namen van twee wespsorten, *tamboea* en *tambisi*, veel voor. Verder Tabarani „de dappere”; Tambaga „koper”, in den zin van „sterk”; Pago „de toesnellende”; Sangkoekoe „een achterpoot van een hert”, enz.

Over een hond heenstappen heeft voor mensch noch dier eenig gevolg; evenmin hecht men er eenige beteekenis aan, wanneer een hond over een liggend mensch heenspringt. Alleen moet men voorkomen, dat een hond over een lijk springt. Dit is heel gevaarlijk, maar waarin dit gevaar bestaat, wist men mij niet te zeggen. Gebeurt zoo iets, dan slaat men den hond op gevoelige wijze, zoodat hij een erbarmelijk gefank aanheft.

Wanneer een hond in huis urineert, werkt dit schadelijk op de gezondheid der inwoners; men snijdt dan de punt van het oor van het dier af, en laat het bloed op de urine druppelen. Nog meer onheilaanbrengend (*measa*) is het, als 2 honden in huis paren. Zijn de honden van verschillende meesters, dan doet de eigenaar van den rekel gepelde rijst op een wan, en legt er wat zout, en bast van den *pakanangi*-boom (een soort wilde kaneel) bovenop. Deze wan brengt hij naar de woning, waarin de paring heeft plaats gehad, zet haar op den vloer, en gaat er bij zitten. Dan spreekt hij: „Misschien zal eenig onheil over zijn heer (den meester van den hond) komen; daarom geef ik wat er voor is voorgescreven, en nu zal het (onheil) den mensch niet meer treffen, ik breng (het onheil) van zijn zinnen (ik leid het af)” (*Bara asa mangasa piééhja, koewaikamo odanja, tama kono koro manoesia, koeliasakamo*). Daarna verdeelt hij de rijst in 2 deelen, voor den eigenaar van elken hond een deel; deze rijst wordt gekookt en opgegeten.

Wanneer de hond een klagelijk gehuil aanheft, doet hij dit omdat hij een doodenziel ziet; dit is een teken dat spoedig iemand zal sterven; men tracht het dier zoo spoedig mogelijk met zijn gehuil op te doen houden. In tegenstelling met de Posoërs acht men het

juist een goed teeken, wanneer een hond uit een venster zit of staat te kijken; hij vraagt dan een zegen voor de woning, zegt men.

Hondevleesch beweert men, heeft men nooit gegeten; er waren echter een paar mannen, die zeiden wél hondevleesch te eten; een hond wordt niet opzettelijk geslacht, maar het vleesch van dieren, die door een varken zijn gedood, nuttigde men. Het offeren van een hond, of het wichelen met een hond komt bij de To Wana niet voor. Alleen bij het sluiten van vrede tusschen twee dorpen of landstreken werd een hond geslacht, waar andere Toradja-stammen een mensch doodden.

Zooals ik zeide wordt de hond uitsluitend voor de jacht gebruikt. Men vertelt dat eertijds de palmrolmarter (*langgoë* of *taloeina*, *Paradoxurus* *Musschenbroekii*) op de jacht werd gebruikt. Dit dier zou echter de eigennardigheid hebben, dat het slechts negenmaal het wild aanvalt, de tiende maal valt het zijn meester aan; om deze reden zou men hebben opgehouden den marter af te richten.

Het gebeurt wel, dat een jager een paar maal op jacht is gegaan, zonder dat zijn honden iets hebben gepakt. Dit is dan een zeker bewijs voor hem, dat er iets is gebeurd, waardoor de honden van de wijs zijn gebracht (*saja asoe*). Er zijn verschillende dingen, die de honden in de war brengen (*naposaja asoe*), zoodat ze niets meer vangen. Zoo bijvoorbeeld wanneer men vleesch van het wild eerst geroosterd (*rararo*) heeft, en het daarna nog eens in een bamboe stoof (*raltoewoe*); of omgekeerd, als men het eerst gestoofd heeft, en het daarna nog eens gaat roosteren. Of als men stukken vleesch aan het spit heeft gebraden, en men schuift ze naar beneden, naar het dikkere deel van het spit en niet naar het dunnere, van het spit. Of wanneer men een hond, die aan het eten is, slaat. Of wanneer men vleesch van den buit op den rand van den haard (*taingani ndapoe*¹⁾,

¹⁾ Dr. ADRIANI geeft in zijn Woordenboek *taingani* op als zijnde in het Togiansch de haard zelf.

Poso *polowiwi*) in stukken hakt (*raleso*, eig. „klaar of afgemaakt”, Poso *ndabato*).

Als men tot de overtuiging gekomen is, dat de honden onder den invloed van een van dergelijke verkeerde handelingen gekomen zijn, haalt men een bamboe van 7 geledingen. Wanneer de avond gevallen is, legt de jager de eerste geleding in het vuur. Barst deze met een knal open, dan schuift hij den bamboe verder, zoodat de tweede geleding in het vuur komt te liggen. Is ook deze gebarsten, dan de derde, enz. tot de laatste geleding toe. Soms springt een geleding zonder knal open; hoe meer geledingen dit wèl hebben gedaan, hoe grooter de overtreding is geweest, die de honden in de war gebracht heeft. Door dit openknallen van een of meer geledingen is de betoovering van de honden weggenomen. Springt geen enkele geleding met een knal open, dan herhaakt men deze handeling den volgenden avond.

Jacht.

Wanneer men op de jacht gaat (*moasoe*), mag men dit niet ronduit zeggen, maar men spreekt van „sirih gaan zoeken” (*mumpepali timpono*), anders zou het ongeluk (*boei*) de jagers achtervolgen; zij zijn dan *taoe maboei*, en ze hebben geen succes. Dit zal ook het geval zijn, wanneer gedurende de afwezigheid der jagers iemand thuis sterft. Het ongeluk (in dit geval *bata* geheeten) zal dan alle succes op de jacht verhinderen; dit heet: *ratoeloe bata* „gevolgd door mislukking”.

Als men op jacht zijnde verdwaalt, en men niet meer weet hoe men naar huis of naar de hut moet komen, zet men zich kalm neer, doet zijn broek uit, of zijn lendengordel af, en legt dit kleedingstuk dan weer omgekeerd aan. Daarna zal men zich weer herinneren, hoe men heeft te gaan. Het moet enkele malen zijn voorgekomen, dat iemand niet meer tot de zijnen is teruggekeerd.

Wanneer men ter jacht gaat wordt niet gewicheld of een offertafel opgericht. Alleen legt men wat sirih-

pinang neer op den weg, dien men opgaat, en vraagt aan Koro Manipi „Dun lichaam”, om voorspoed op den tocht. Koro Manipi is een vrouw en de meesteres van het wild. Ze heeft nog andere hoofdlieden onder zich, zooals Saranga wo'o „Ingesneden hoofd”, of „hoofd van de uitstaande stekels”, de meester der herten; Rade ngisi „Langtand”, de meester der zwijnen. Wanneer men een varken gekregen heeft, steekt men drie stukjes van het gebraden vleesch aan een stokje, en dit prikt men in een boom of in den grond, waarbij men zegt: „Dit is voor u, neem mijn honden niet; en geef nog eens (wild) aan mijn honden” (*Se'i tilamoe, ne'e noetima asoe, pai waikamo wo'oe asoekoe sangkani*). Men zegt, dat wanneer men dit offer niet aan Koro Manipi geeft, zij een van de honden neemt; d.i. ze laat dan toe, dat een hond door een varken wordt gedood, of door een python opgeslikt. De To Pasangke gaven mij nog als meester van de wilde varkens op Nabi Soelemana, een naam die wel van de Mohammedanen zal zijn overgenomen. Hij wordt niet aangeropen. Meer geloof hebben de To Pasangke in de *toemaja* ¹⁾, dit zijn boschgeesten. Dezen worden niet als de meesters van het wild beschouwd en hun wordt dus niets gevraagd, maar zij kunnen het succes van de jacht bederven door de jagers „toe te spreken”, d.i. hun aandacht af te leiden, hun hand onvast te maken, en derg. Men rijgt drie stukjes lever voor hen aan een stokje, steekt dit in den grond en zegt: „Dit is voor u, heer der boschgeesten. Als wij gaan, spreek ons dan niet toe; ga liever weg” (*Se'imo tilamoe, siko toempoe ntoemaja, ane jaoe kami ne'e noeseko kami; paetango jaoemo siko*).

Is een varken neergelegd, dan wordt dit naar de hut gedragen, die men in 't bosch heeft opgericht. Bij het zengen van de haren en het ontweien zijn geen voorschriften op te volgen. Alleen moet men er zich voor

¹⁾ Bij een groot deel van de West Torndja's heeten de geesten van de rijst *oemaja* of *maja*.

wachten met de hand of het hakmes op den buik van het varken te slaan, want dan zou men buikpijn krijgen; ook wordt het uiteinde (*boeinja*) van het borstbeen afgeslagen en weggeworpen, anders zou men pijn in de borst krijgen. Van het bloed, de lever en de alvleeschklier (*dompila*) geeft men den honden te eten. Van de eerste twee worden ze dapper, door de laatste wordt hun succes verzekerd.

Men jaagt met de speer (*Joe'a*) op varkens en herten. De ouden onder de To Wana herinneren zich nog, dat er vroeger alleen in de vlakte van Soemara herten voorkwamen; later zag men ze aan de Boven-Bongka. Een mijner zegslieden, die nu 50 jaar mag wezen, herinnert zich, dat toen hij nog een kleine jongen was, het eerste hert in het gebied van Boerângasi werd gedood, welk feit een heele opschudding onder de bevolking teweeg bracht. De herten moeten door zwaar bosch van Soemara naar Boerângasi zijn doorgedrongen. In de vlakte van de Morowalirivier moeten veel hert-zwijnen (*tamurari*) voorkomen.

Op kleinere dieren als cuscus (*koese*), apen (*wonti*), jaarvogels (*alo*) en dergelijke schiet men met het blaasroer (*sopoe*). Omtrent de cuscus bestaat hier hetzelfde geloof als in Poso, dat ze zwanger zou worden doordat het mannetje het wijfje aankijkt; hierdoor gaat deze weenen, en de tranen vallen in haar buidel (*panjoemu*), waardoor zwangerschap wordt opgewekt. Volgens algemeen getuigenis is men zeer bedreven met het blaasroer. Dit bestaat als in Poso uit 2 dunne bamboe pijpen (*Bambusa longinodes*) van circa 1 meter lengte, welke in elkaars verlengde in een wijderen bamboe worden geschoven, waarbij men zorg draagt, dat ze zuiver aaneensluiten. De pijltjes worden gemaakt van de balijnen (*gôrangi*) van den arec, of van bamboe; de prop (*kinôembari*), waarmee het pijltje in den loop van het blaasroer sluit, is van *kadjoe samboeja* „éénmaandsch hout". Men wint ook het bedwelmende sap van den *impo*-boom (*Antiar*

toxicaria) door een insnijding in den bast te maken, en het vocht dat daaruit druipt, in een bamboe kokertje op te vangen. Dit vocht wordt zonder eenige verdere bereiding op de punten van de pijltjes gesmeerd; alleen wanneer het vocht wat is ingedikt (*momara*), voegt men er water aan toe.

Men mag niet over een blaasroer heenstappen, want dan zou men er nooit meer iets mee raken, en het vergif zou zijn kracht verliezen. Om dit laatste te voorkomen, moet men er ook op letten dat wanneer men een geslacht hoen de veeren van het lijf zengt, de rook daarvan niet de pijlkoker treft, want wanneer het vergif (*impo*) de brandlucht ruikt, wordt het krachteloos (*muleo*). Men beweert, dat een cuscus of een jaarvogel, die door een pijltje met vergif eraan getroffen wordt, dadelijk dood neervalt. Men nam het blaasroer ook op het oorlogspad mee, zoowel om er onderweg mee te jagen, als om er den vijand mee te bestoken.

De To Wana kennen ook pijl en boog (*pana*). Beide zijn van een harde soort bamboe gemaakt, *piringi* genaamd; aan de pijl is een weerhaak gesneden; het koord is van rotan. Gewoonlijk heeft de boog een lengte van 80 à 90 cM. Men schiet met pijl en boog alleen op visschen (vooral des nachts als men ze met fakkellicht lokt), en op muizen. Op het oorlogspad werden pijl en boog nooit meegenomen.

Men zet ook strikken om muizen, vogels en grootere dieren te vangen. Als men strikken voor herten zet, moet men oppassen bij dit werk geen wind te laten, want dan zou men in die strikken geen hert vangen. Men gebruikt dezelfde vallen en strikken als de Posoërs en ze dragen ook dezelfde namen, als *djo sigi*, *bantara*, *tojo*, waarvoor ik verwijs naar het hoofdstuk over de Jacht in *De Bare'e sprekende Toradja's* II, bl. 305 e. v. Een ervan heb ik niet bij de Posoërs gezien, nl. de *perontjo*. Zooals het woord aanduidt, komt bij dit toestel een stuk hout met kracht op de zich daaronder bevindende muis neer, en doodt haar. Aan het eene einde

van dit stuk hout is namelijk een rotanlijn gebonden, die over een in den grond geplanten boomtak loopt, en eindigt in een haakje van bamboe, dat aan een plankje onder het opgeheven stuk hout wordt vastgemaakt, en dat zóó is ingericht, dat het losschiet, wanneer de muis daarop trapt: op hetzelfde oogenblik valt ook het stuk hout neer en doodt de muis. De springlans (*watika*) is op dezelfde wijze ingericht als in Poso: men maakt ook gebruik van aangepunte bamboes, *sala* geheeten, die in den grond worden geplant, en waaraan herten en varkens zich menigmaal doodelijk verwonden. Boschkippen worden gevangen in een kring van strikken, die worden opgesteld: binnen dien kring wordt een tamme haan vastgebonden, die door zijn gekraai een wilden stamgenoot lokt. Wanneer de boschhaan den kring is binnengetreten, beginnen beide vogels met elkaar te vechten, en dan duurt het niet lang, of het boschhoen verwart zich in een der strikken. Dit toestel heet *bantara*, en het vangen van hoenders er mee heet *masoesoeri* (zie *De Bare'e sprekende Toradja's*, II, 368).

Jachttaal. In het bosch zijnde, hetzij voor de jacht of voor het verzamelen van boschprodukten, mag men verschillende woorden niet gebruiken. In de eerste plaats behooren daaronder de namen van dieren, die men pas later heeft leeren kennen. Zoo mag men niet van *karambae* „buffel” spreken, maar men moet daarvoor zeggen: *bue ta'i* „grootbuik”; deze omschrijving gebruikt men ook voor *njura* „paard”. Een kat, *toete*, noemt men naar zijn gemiauw *ngeo*. Voor *lago* „hert” zegt men *tomako'o woekatoe* „de man met stijve knieën”. Een *bembe* „geit” heet dan naar haar geblaas *tomee*. Verder zegt men voor *asoe* „hond” *tamaringeso*, van welk woord ik geen verklaring weet te geven. Voor *mentjo* „gembuffel” (*sapi hoetan*) *tambata mako'o* „harde paddestoel” (misschien wel doelende op zijn uitwerpselen). Wind, *ngojoe*, noemt men *torare*, dat de beteekenis heeft van „gast”, iemand die van elders komt. *Lomboedi*

„bruinvisch”, en *dôejuengi* „zeekoe” mag men niet eens noemen, ook omschrijvende niet. Toen ik vroeg of men een ander woord voor *koese* „cuscus” gebruikte, antwoordde men: „Wel neen, de cuscus ■ immers thuis in 't bosch”. Maar daarom is het vreemd, dat men voor den gemsbuffel wel een jachtterm heeft.

De To Kasiala beweren slechts drie namen te hebben die in het bosch niet mogen worden genoemd: een buffel heet bij hen *tuae base pajaa* „de man met de groote voetzolen”; een paard is *tuae mako'u woekotoe* „de man met de stijve knieën”, en de geit heet *to boeja ngisi* „de man met de witte tanden”.

Wat ten strengste verboden is, als men in het bosch verblijf houdt, is schelden, krachtwoorden gebruiken (*monggatoe*). Als men dit doet, of zich niet aan de jachttermen houdt, maken de boomgeesten, *sangia*, dien mensch ziek, of ze veroorzaken bij hem een ondragelijke hoofdpijn.

Oorlogvoeren.

De To Wana hebben nooit een rustig leven gehad; zoowel van het Oosten als van het Westen zijn ze steeds bestookt geworden. Uit het Westen kwamen de Barc'e sprekende Toradja's, die door de To Wana To Lage worden genoemd. Het waren vooral de nederzettingen van de To Oentoe noe Oeë, die van hen te lijden hadden. Volgens het getuigenis van velen sneuvelde ook menige To Lage bij deze schermutselingen. 36 jaar geleden heeft de laatste groote raid plaats gehad, waarin o.m. de vader van het tegenwoordige Hoofd te Oela, een mijner zegslieden, sneuvelde. Meermalen werden To Wana, die in den ouden tijd naar de vlakte van Soemara gingen om daar was te verzamelen, door troepen Posoërs overvallen. Later werd die streek tot *tana boeja* „onzijdig land” verklaard, toen de handel in damarhars menschen uit alle streken van Celebes naar die vlakte trok. Er moet een tijd geweest zijn, dat de To Lage het den To Wana erg benauwd hebben gemaakt, zoodat velen hunner uitgeweken zijn naar het

landschap Boengkoe, waar hun afstammelingen nog wonen in de dorpen Tapoe ntondo, en Sampea taba, dicht bij Wosoe. Dit waren lieden die al dicht bij de zee in het Zuiden waren gaan wonen, zoodat ze veel blootstonden aan de aanvallen der To Lage, die langs de zuidkust van deze streek strooptochten maakten.

Trouwe bondgenooten van de To Lage waren de To Lalaeo („lieden van den dageraad”, omdat ze naar het Oosten toe wonen), de stam van Bare'e sprekers, die aanvankelijk alleen langs de kust van de Tomini-bocht in het Todjoesche woonden, maar die zich later ook langs de kust van de Golf van Tolo hebben verspreid, misschien wel in verband met of ten gevolge van hun tochten in het gebied der To Wana. Bij deze To Lalaeo was het, dat de To Wana geregeld wraak gingen nemen, want naar Pososch gebied hebben ze zich nooit gewaagd. Men noemde mij Pandera, Podi, Bogoe bangke, Boejoe ngkoemea („berg waar koeme gevonden wordt”, een boom die hars levert) als de dorpen der To Lalaeo, waarheen de wraaktochten zich uitstrekten. Met name noemt men twee voorvechters, broers, Taloemboeja, en Poeë boengkoe „Grootvader met den bochel”, van wie vele verhalen van dapperheid gaan in den strijd met de To Lalaeo.

Met deze lieden werd nu en dan ook wel eens vrede gesloten, en men nam aan, dat zij zich vaak bij de To Lage aansloten, omdat de laatsten anders hun aanval op hen zouden hebben gericht; m.a.w. men nam aan, dat de To Lalaeo de To Wana beoorloogden uit nooddwang, *mantjangka uoeroko* „den keel beschermen”, zooals men dit noemt. Met de To Loinang was er echter nimmer sprake van vredesluiting. Telkens ging men van hier naar ginds, en kwam de vijand van daar hierheen. Twee plaatsen in het Loinang-gebied noemen de To Wana, waarheen geregeld tochten werden ondernomen: Mantan aan de Boven-Boenta en Banta lampoe. Banta heeft aan de Boven-Loboe gelegen, en *lampoe* „wild” zullen de To Wana er zelf wel

bijgevoegd hebben ter kenschetsing van den vijand. Te Salea zijnde wees men mij een berg aan, die Petango „vanwaar men naar iets in de laagte tuurt” heet. Dezen naam zou de berg gekregen hebben, omdat de To Loinang, als ze kwamen koppensnellen, van die hoogte af de nederzettingen der To Wana kwamen bespieden om te zien waat ze hun slag konden slaan. Men weet nog te vertellen van een dappeten voorvechter der To Loinang, Dasan geheeten, die eens een gelucht van de To Boerångasi, Rapa ntambaba, overviel, en alle inwoners zonder slag of stoot krijgsgevangen maakte, en met zich meevoerde. Snel verzamelden zich toen de leden van den stam, en achtervolgden den vijand. Ze versloegen hem: allen werden gedood, en Dasan werd levend gegrepen. Men sneed hem een stuk uit zijn nekvel, en zond hem toen naar zijn land terug om aan de anderen te vertellen wat er gebeurd was. Dergelijke verhalen hoorde ik onder de To Loinang weer van de To Wana vertellen.

Onderling had men meermalen twist, en een enkele maal viel hierbij een doode. Maar zulke geschillen werden steeds in orde gemaakt door het betalen van boete; aanleiding tot een binnenlandschen oorlog gaven die twisten volgens de mededeelingen niet.

Een reden voor het ontstaan van de voortdurende vijandschap tusschen de To Wana en de To Loinang wist men mij niet op te geven. Ze zal wel gezocht moeten worden in de omstandigheid, dat beide stammen niet in het minst aan elkaar verwant zijn. Ge-regelde tochten om vijanden te dooden werden noodig geacht voor het welzijn van den stam. Bij de To Pasangke trok men nooit uit om een hoofd te halen bij een sterfgeval; dit gebeurde alleen bij de andere clans, wanneer een voornaam lid van het *bāsali*-geslacht was overleden. Het tegenwoordige Hoofd der To Pasangke zei mij, dat de eenige reden waarom men ging snellen was, opdat de rijst goed zou gelukken, en de boomen rijkelijk vrucht zouden dragen. Men noemt

dit *nalengko nggora* „door het krijgsgejuich bewogen (geschud)”. Wanneer men namelijk was teruggekeerd van den tocht, gingen de krijgers gedurende 2 of 3 dagen met de arentak, waaraan een stukje van de scalp was gebonden, de akkers langs; ze hieven daarbij telkens den krijgskreet aan en juichten (*mogoemora*). In hun juichen riepen ze: „Nu zal onze rijst weer gelukken!” Men trok met de menshenscalp rond, en juichte, *napalai njembi pai saja*, „opdat alle plagen van het gewas, en alle misstappen weg zullen gaan” (misstappen in den zin van verkeerde daden, die een verderfbrengende kracht ontketenen, waardoor het gewas geschaad wordt). Alle ouden van dagen, die ik er naar vroeg, antwoordden: *Ane ta jaoe manga'e, ta mewali pae*. „Als we niet gingen snellen, lukte de rijst niet”.

De Voorvechter. De To Wana hadden twee leiders, als men ten oorlog uittrok. De een was de *tadoelako* „de voorganger bij het gaan, loopen”, de andere was de *talenga*. De eerste naam is bij alle Toradjastammen van de Oost- en van de Westgroep bekend; den tweeden naam hebben alleen de To Wana; vermoedelijk hebben ze dien overgenomen van hunne vijanden, de To Loinang, bij wie *talenga* de gewone naam voor „voorvechter” is. De functies van *tadoelako* en *talenga*, welke namen ik blijf gebruiken om geen verwarring te veroorzaken, verschillen. De *tadoelako* voert den troep aan. Hij gaat zijn makkers een eind vooruit, verkent als het ware den weg. Wanneer men halt maakt, wordt voor den *tadoelako* een afzonderlijke hut gemaakt, terwijl de *talenga* samenwoont met de overige krijgers. De eerste heeft te zorgen voor het succes van den tocht in dezen zin, dat men den vijand afbreuk doet; de *talenga* heeft te zorgen voor het succes van den tocht in zooverre, dat geen der krijgers door den vijand zal worden gedood. Of zooals de To Wana het uitdrukken: de *tadoelako* houdt de levenskracht van den vijand vast (om zich die toe te eigenen);

de *talenga* houdt de levenskracht van de clingenooten vast (opdat deze niet verloren ga, door den vijand genomen worde). Beiden beluisteren de vogelgeluiden, en geven acht op allerlei teekenen, de een steeds bedacht op het succes dat ze hem beloven of ontzeggen, de ander denkende aan wat die teekenen hem te zeggen hebben voor het heil van hen, die aan zijn zorg zijn toevertrouwd.

Voor beiden golden dezelfde verboden: ze mochten niet over sterven spreken of de mogelijkheid van een verlies noemen. Ze mochten geen palmiet (*oewoe*) eten, iets waarvan een snellerstroep soms dagenlang leeft, omdat dit in de bosschen volop te krijgen is; de reden voor dit verbod zou in de omstandigheid liggen, dat palmiet in stukjes gehakt (*rasasa*) wordt, en dit ook gebeurt bij een mensch, die als offer gedood wordt. Verder mogen ze geen garnalen (*oera*) eten, omdat *oera* ook beteekent „zich terugtrekken”; paddestoelen (*tambata*) mogen ze niet eten, omdat deze voor het gebruik in stukjes gesneden worden, wat ook met de veroverde menschenscalp gedaan wordt. Een verbod, dat niet alleen voor de aanvoerders, maar voor alle krijgers geldt, is dat ze nimmer met het aangezicht naar het vuur gericht mogen zitten. Ze zetten zich zoó, dat het vuur hen van terzijde beschijnt.

De *tadoelako* droeg niet de teekenen van dapperheid, die de Posoërs er op nahielden: zoowel de *sanggori*, een koperen spiraal, die in het hoofdhaar werd vastgemaakt, als de muts waarop horens van koperblik bevestigd waren (*tandoe-tandoe* geheeten) waren volgens hun eigen zeggen bij de To Wana onbekend. Wel droeg hij evenals de Pososche voorvechter een snoer van zeeschelpen, die van uitsteeksels voorzien waren. Die schelpen heeten *garangangi*, waarmee ook koraalsteen wordt aangeduid, naar de uitsteeksels en gaten, die er in zijn; het snoer zelf heet *gongga* (in Poso *batoe rangka*), dat „halssnoer” beteekent. Samen met dit schelpensnoer draagt hij de *sima-sima* (uit het Boeg, verg. *djimat*)

om hals en schouder. Deze *sima-sima* is een buisvormige zak van katoen of foeja, waarin bijzondere steenen en wortels en andere voorwerpen zijn gestopt, waaraan de drager bijzondere kracht toeschrijft, die hem voor gevaren moet beschermen, en hem kracht verleenen. Vooral hecht men groote waarde aan een stukje van een rotan, die door een spleet in een boom of een rots is gegroeid; wanneer men zoo iets bij zich heeft, zal men zonder veel moeite in de versterking van den vijand doordringen. Aan dezen worstvormigen zak hangt men allerlei andere dingen, als de snavel van den *Phoenicophaeus calyorrinchus* (*noedjoe tateka*, een omineuze vogel), de snavel van een soort specht (*nguedjoe balatoetoe*, eveneens een omineuze vogel), de staart van de palmrolmarter (*ikoe ntadoema*, waarschijnlijk om de heftigheid waarmee de marter zich verdedigt), een stukje van de schedelhuid van een aap (*pela mba'o mbonti*, misschien om zijn dapperheid of als lokmiddel om menschen scalp te krijgen). Het vleesch van de beide pas genoemde vogels en dat van apen mag niet door jonge menschen worden gegeten: ze zouden er een opgezwollen buik van krijgen (*napoboeto*); alleen dappere mannen kunnen dit vleesch zonder gevaar voor hun gezondheid eten. Behalve de genoemde dingen ziet men aan de *sima-sima* nog tanden van slangen en krokodillen hangen; dit alles noemt men *ramba-ramba* „versiersels”.

De *talenga* heeft zich ook voorbehoedmiddelen omgehangen, maar het voorwerp, waarvoor hij bijzondere zorg draagt is een ei, dat alle deelgenooten aan den tocht hebben aangeraakt, voordat men van huis ging, en dat men zich voorstelt als de vasthouder van de levenskracht der gezellen.

De *talenga* moet een minstens even dapper man zijn als de *tadoelako*. Als de *talenga* sterft, wordt meestal een *tadoelako* in zijn plaats gekozen. De laatste is de aanvaller, de eerste de beschermmer. Wanneer men dicht bij den vijand is gekomen en men zijn slag zal slaan,

trekt de *tadoelako* er op uit om te vechten. De *talenga* blijft echter in de meeste gevallen met 2 of 3 makkers in de hut achter. Hij mag gedurende de afwezigheid van den troep niet slapen, hij houdt het zwaard aangegord, en loopt onrustig heen en weer, voortdurend met zijne gedachten bij den troep, welks terugkeer hij in de grootste spanning afwacht. Telkens herhaalt hij wat hij wenscht, dat zal gebeuren, om dit tot werkelijkheid te doen worden: „Ik steek uw dorp in brand; ik eet uw voedsel; de asch (van de verbrande huizen) scheppen wij op (*lipoemi koetoendjoe; pangkonimi koekoni; uwoemi kisoeae*), want gij hebt reden gegeven, dat we u bestrijden”. Dan weer zet hij zich op een regenmatje, en legt een offer van sirih-pinang vóór zich neer, dan herhaalt hij weer de *tadeu*, d.i. de reden waarom men is uitgetrokken, waaruit moet blijken, dat het ongelijk geheel aan den kant van den vijand ligt; hij vraagt om „leven” aan de goden (*Poeë Lamoä*). Soms volgt de *talenga* den troep in de achterhoede, maar hij neemt geen deel aan het gevecht; hij bepaalt er zich toe de strijders aan te moedigen: „Flakt er op los! hier is uw leven, dat ik bewaar (doelende op het ei)”. Wanneer hij zag dat de mannen het niet konden houden tegen den vijand, riep hij ze terug; werden ze achtervolgd, dan vocht de *talenga* mee; het is wel gebeurd, dat een *talenga* bij zoo'n gelegenheid sneuvelde.

Wanneer de troep een verlies had geleden, werd dit den *talenga* geweten: hij moest op een slecht teeken geen acht geven, zijne maatregelen niet voldoende genomen, niet krachtig genoeg de overwinning gesuggereerd hebben. Wanneer de verliezen van ernstigen aard waren, werd de dood van den *talenga* geëischt, en als hij niet flink van zich wist af te praten, werd hij gedood (*ane tu magari nabisarangi, da napepate*). De *mokole* van Salea, mijn kundige voorlichter, had zulk een geval eens bijgewoond: na veel gepraat had de *talenga* een slaaf voor zich in de plaats gegeven, en die was toen doodgehakt om het wraakgevoel

van de clangenooten over de geleden verliezen te bevredigen.

Nu wij kennis hebben gemaakt met de leiders van den troep, zullen we het verloop van een sneltocht nagaan. De wapenen die men gebruikt zijn: zwaard, speer (*joe'a*; in Poso is *joe'u* de schacht van de speer, die bij de To Wana den naam draagt van *dueroeka*). Het schild (*kántari*) is uit hout gesneden; het is van denzelfden, langen smallen vorm als het schild der Posoërs; op de plek waar aan de achterzij het handvat is aangebracht, heeft men aan den voorkant een bult of knobbel in het hout uitgespaard, die *tawákangi* heet, en die moet dienen om te maken, dat het schild op die plek niet gemakkelijk is door te hakken, ter bescherming van de hand dus. De *tadoelako* had vaak een baadje aan, dat was geknoopt van dik touw, dat gedraaid was van den bast van den *soeka*-boom (*Gnetum gnemon*); deze kolder (*temba soeka*) werd geacht zwaardslagen te kunnen tegenhouden.

Wanneer alles voor de reis gereed was, kwamen de deelnemers aan den tocht samen in het huis van den *talenga*; daar was ook een priester aanwezig, die, nadat de geest in hem was gevaren, ging dansen (*motaro*). Dan nam hij een stuk foerje, dat hij voor het gelaat van elken strijder uitgespreid hield, en hem daardoor heette aan te kijken. De priester beweerde, dat hij op deze wijze kon zien, of iemand een slecht teeken aankleefde, dat hem ongeluk moest aanbrengen in den strijd. Als hij iemand met een „teeken” ontdekte, raadde hij hem aan niet mee te gaan, omdat hij anders gewond zou worden. De anderen verklaarde hij voor *malori* „glad”; ze zouden niet gewond of gedood worden.

Bij de To Pasangke deed men niet zoo. Daar gingen de strijders dicht op elkaar rondom een vuur zitten, waarop een rauw ei werd gelegd, zoodat dit na korten tijd uiteenspatte; al wie door den inhoud van het ei werd getroffen, kon gerust meegaan ten strijde, hem

zou geen onheil overkomen. Zij die niet bespat waren, konden de proef herhalen, maar kregen ze ook dan niet van den inhoud op het lijf, dan deden ze beter thuis te blijven. De stukken van de schaal van het uiteengespatte ei werden zorgvuldig bijeengezocht, en meegenomen op den tocht; deze schaal werd later naar den vijand toegeworpen om hem in de war te maken en hem zoo in zijn macht te krijgen. Na afloop van deze plechtigheid nam de *talenga* weer een ei, dat hij toesprak, waarbij hij het verzocht om aan hen kenbaar te maken, hoe de tocht zou afloopen. Dan blies hij er op, en brak het ei open. De inhoud ervan werd in een bakje gestort, en hiernit las de *talenga* de toekomst: wanneer eiwit en dooier goed gescheiden bleven, was dit een gunstig teeken.

Bij de overige drie elans werd deze proef op een dergelijke wijze genomen als dit bij de Posoërs gebruikelijk was. Nadat was uitgemaakt, wie aan den tocht zouden deelnemen, en wie thuis moesten blijven, kwam men op het woonerf van den *talenga* tezamen, en werden de zwaarden en de speren bij elkaar gezet. De *talenga* nam een stuk pinangstam in de hand, waarin drie gaten waren gemaakt, en in elk gat werd een kippenei overeind gezet, waarvan aan het boven-einde een klein stukje van de schaal was afgepeld. Nu bewoog hij een brandend stuk bamboe langzaam onder de eieren, naar links en dan naar rechts, dan weer naar links en dan weer naar rechts, net zoo lang tot de inhoud van een of meer eieren naar buiten borrelde. Als dit gebeurde, wanneer het vuur tweemaal onder de eieren was gestreken, dan was dit wel een zeer gunstig teeken. Kwam de inhoud van een of meer eieren uit na 3, 4 of 5 maal met het vuur er onder langs gestreken te hebben, dan was dit ook goed, maar dan zou het langer duren, voordat men een slachtoffer maakte. De voorzeggende eieren werden in de schil van een maisvrucht gewikkeld en meegenomen naar den vijand. Dit verwarmen van eieren heet

mantjoewe manoe „vuur onder de kip (kippeneieren) brengen”.

Iedere vrouw maakte voor haar man, die meetrok een in bladeren gewikkeld pakje klaar met sirih-pinang. Ditzelfde deed een meisje voor een jongeling; een meisje mocht dit niet doen voor een gehuwd man. Dit pakje met sirih-pinang heet *tanimbaloe*, van *baloe* „weduwe, weduwnaar”. De man maakte dit pakje pas open op den dag, waarop hij met den vijand slaags zou raken; dan pruimde hij van de sirih-pinang om sterk te zijn.

Het meisje gaf aan den jongeling ook een geschenk mede: een kralensnoer, een baadje of iets dergelijks. Ze beloofde hem dan: Wanneer je sneuvelt, zal ik de rouw voor je aannemen; en als je overwint trouw ik met je. Tegen den tijd, dat hij met den vijand slaags zou raken, deed de jongeling het geschonken snoer om den hals, of het baadje trok hij aan, en dan vorcht hij als een bezetene, want als hij geen vijand versloeg, zou het meisje hem niet als echtgenoot begeeren. Wanneer de jongeling met succes uit den oorlog terugkwam, gaf hij zijn bruid een deel van den buit. IJadden beiden elkaar vóór het vertrek trouwhelosten gedaan, en trok de jongeman zich terug niettegenstaande hij succes had gehad, dan werd hij beboet met 7 „stuks” (*mpaja*), waarmee in dit geval koperen borden (*doela*) bedoeld zijn.

De *talanga* nam van huis mede een bamboegeleding met gekookte rijst: deze was heel vast en droog in den bamboe gekookt, en ze werd bovendien onderweg herhaaldelijk gedroogd, zoodat ze goed bleef. Hiervan deelde de *talanga* op den dag dat men zijn slag zou slaan, aan elken strijder wat mede: dit at men, en men verwachtte hierdoor bijzondere kracht te zullen ontvangen. Deze rijst draagt den naam van *talimbakoe*, afgeleid van *bakoe* „teerkost op de reis”.

Wanneer men van huis ging mochten de achterblijvenden niet weenen, want dan zouden de strijders daarvan nadeelige gevolgen ondervinden.

Onderweg hadden *talenga* en *tadoelako* op allerlei teekens te letten. Daarvan was wel het voornaamste het omvallen van een boom. Had dit plaats in de richting waarheen de troep zich begaf, dan was dit een reden om zich te verbeugen, want dan zou de vijand een verlies lijden. Hoorde men een boom achter zich of op zij van den troep vallen, dan was er aan den kant van de strijders iets niet in orde, en moest men dadelijk hutten opslaan om te overnachten.

Van de vogels is het vooral de uil (*kapoa*), die bij het begin van den tocht wordt beluisterd. Men zegt van dezen vogel: *rasi naliwoe* „hij gaat rond om geluk en voorspoed (te halen, bij te brengen)”. Als hij slechts eenmaal zijn *pou!* laat hooren, is dit niet goed; dat wil zeggen, dat zij die luisteren, overwonnen zullen worden ¹⁾. Tweemaal gehoord voorspelt het geluid veel geluk. Driemaal is ook wel goed; dan zal men wel voordeel op den vijand behalen, maar men zal zelf ook gewond raken. Viermaal is niet goed; thuis gehoord, vertrok men nog niet, en als men op weg was, maakte men dadelijk hutten om te overnachten. Vijfmaal betekent: *Uma mpale mantima wo'o* „de vijf van de hand nemen een hoofd (van den vijand)”; dit is dus heel goed. Zesmaal is bijzonder goed, wanneer de vogel daarbij achter of opzij van den troep zit, terwijl hij zijn geluid laat hooren: de strijders zullen dan heel veel succes hebben. Maar laat hij zich zesmaal hooren in de richting van den vijand, dan is het voordeel voor hem (den vijand), wat in zich sluit, dat wij overwonnen zullen worden. Zevenmaal is heel slecht, want dan *napapitoeli nitoo kita*. Wat *pitoeli* is, kon men mij niet zeggen, maar

¹⁾ Ook in het Pososche 卍 dit een slecht teeken; dit heet *saboru pou* „veemaal door en door *pou*”. Dit wordt opgevat als een waarschuwend kreet, dat op de plek vanwaar het geluid komt, vijanden op de loer liggen. Vooral wanneer de vogel naar het dorp gevlogen kwam, en eenmaal een doordringend *kioe!* liet hooren, en dan terugvloog, was men overtuigd, dat de vijand het dorp zou overvallen.

men bedoelt ermee, dat de strijders door den vijand zullen worden vervolgd. Dit woord *pitoeli* ¹⁾ wordt in verband gebracht met *pitoe* „zeven”. Achtmaal is slecht; dan zal men gewond raken, ja, er zullen dooden vallen; men blijft dan 2 nachten op die plek om den boozen invloed van het geluid goed weg te laten trekken. Negenmaal wordt door sommigen als een gelukkig teeken geacht, want men zegt: *sio santalenga* „negen is een talenga-schap”; de *talenga* namelijk reisde steeds met 8 strijders, van wie hij de negende was; waren er meer lieden die wilden gaan, dan moesten er ook meer *talenga's* wezen. Zoo'n troep, *santalenga*, die men een brigade zou kunnen noemen, moest uit 9 personen bestaan; de brigades reisden achter elkaar, soms met vrij grooten afstand tusschen hen in. Hoorde een troep het nilengeroep tienmaal, dan bestond er geen hoop op enig succes, van den heelen troep zou dan niets terecht komen. Elfmaal daarentegen was heel gunstig; *matao toewenja poeria* „het leven van allen is heelemaal goed”. Twaalf is ook goed. 13, 14, 15 enz. hadden dezelfde beteekenis als 3, 4, 5 enz. Het eenige verschil tusschen de eenheden met en zonder een tiental is, dat eenmaal heel slecht is, elfmaal, eenentwintigmaal enz. juist heel gunstig.

Een andere vogel op wiens geluid en bewegingen nauwkeurig wordt gelet, is de *kutio* ²⁾. Deze vogel staat op hooge pootjes, en heeft een langen, gelen, gebogen snavel. Op de vleugels is hij geel, op de borst wit. Wanneer iemand hem opschrikt, laat hij een geluid hooren als prrrt! en vliegt hij hoog op. Wanneer deze

¹⁾ *Pitoeli* is in het Pososch niet bekend; men verklaarde het mij bij de To Wana als „vervolgd worden”. Misschien is het 't zelve woord als het Pae'oe mbotosche *pintoeli* „tusschen de vingers knijpen”.

²⁾ In Poso heet deze vogel *katolio* of *madopo*. De vogel is heel vlug, zoodat men hem alleen door middel van een strik te pakken kan krijgen. Men geloof, dat men met een strik, waarin een *katolio* is gevangen, nooit meer een muis zal vangen.

vogel eenmaal naar rechts en daarna weer naar links over den weg vliegt, is dit een teeken, dat de vijand zich gereed houdt, en de troep geen succes zal hebben; men blijft dan op die plek overnachten. Wanneer hij koeri! roept, zonder zich op het pad te laten zien, dan is dit een goed teeken. Laat hij die kreet links hooren, dan is de beteekenis niet goed. Wanneer hij op het oogenblik dat men wil opbreken zijn koeri! laat hooren, moet men op die plek blijven, want anders zou men niets dan moeite krijgen.

Ook op den kiekendief (*woenia*, Poso *kongka*) wordt acht gegeven. Als hij boven den troep cirkelt en djoi popo! roept, waarschuwt hij, dat er dooden zullen vallen, zoodat men met droefheid zal teruggaan.

Wanneer de ijsvogel (*tengko*) aan de rechterzijde van den troep zijn tengko! tengko! laat hooren, mag men op geluk rekenen. Maar laat hij deze kreet aan den linkerkant hooren, dan komt het geluk ten goede van den vijand. Wanneer de vogel rechts soso! soso! roept, zal het den troep slecht vergaan, en is het dus geraden wat te wachten. Maar laat hij dien roep links van den troep hooren, dan kan men lustig voorwaarts gaan, want de vogel kondigt het ongeluk van den vijand aan.

Op den reeds meermalen genoemden vogel *teteka* wordt alleen acht gegeven op den dag dat men zijn slag zal slaan. Wanneer hij dan over den weg vliegt onder het roepen van rere! rere! zullen de strijders straks een gejuich kunnen aanheffen (*niopora*) over hun succes. Roept hij ngee! ngee! dan moet men een ontmoeting met den vijand uitstellen, want dan zou men niet anders dan nadeel ondervinden.

Ook droomen speelden onderweg een rol. Droomt een strijder, dat iemand koopwaar komt aanbieden, en hij vindt den prijs goedkoop, dan zal men voordeel hebben; is de prijs die gevraagd wordt hoog, dan behoeft men niet op succes te rekenen. Wanneer iemand iets in den droom ten geschenke komt brengen: pisang, pinang en dergelijke, dan wijst dit op voor-

spoed. Is het de dreamer, die iets aan een ander schenkt, dan is de beteekenis niet gunstig: men zal een verlies lijden. Wanneer de krijger in zijn droom een hoen grijpt, een varken achtervolgt en dit neerlegt, beteekent dit, dat hij geluk zal hebben. Wordt een van de strijders in den droom vervolgd, dan is dat een heel ongunstige aanwijzing; zoo ook als iemand hem in den droom het hoofdhaar snijdt.

Men maakt natuurlijk verschil of de *talanga* den onheilsPELLENDEN droom heeft gehad, dan wel een zijner volgelingen. In het eerste geval wordt er deugdelijk rekening mee gehouden; soms keert men eenvoudig terug, of men blijft zoo lang op die plek wachten tot een gunstige droom de voorzegging van den vorige te niet heeft gedaan. Heeft een der strijders een ongunstigen droom gehad, dan wordt hij wel aangewezen als een dergenen, die hij den *talanga* achterblijven om hem te beschermen. Als de droom niet bijzonder ongunstig is, doet men hem op de gewone wijze van zich af, opdat hij geen gevolg meer hebbe: als men opstaat, gaat men zijn gevoeg doen; onder het desfaeceeren vertelt men hardop den droom, dien men heeft gehad; daarna peutert men zich met een grasstengel tussehen de kiezen, zoodat er wat vuil aan den stengel kleeft, en deze steekt men in de faeces.

Terwijl de mannen op het oorlogspad zijn, moeten hun achtergebleven vrouwen hen door hare gedragingen steunen. Ze hebben zich in dien tijd van verschillende dingen te onthouden, *mouali*, en zich voor allerlei in acht te nemen. Ze mogen niet twisten, niemand om iets manen (ook niet gemaand worden); ze mag aan geen man siri-pinang aanbieden. Ze mogen zich niet ver van huis begeeven; ze moeten steeds het hakmes omgord hebben, en liefst voortdurend in beweging zijn; wanneer ze zoo niet deden, zouden haar mannen slappe knieën (*majoe'oe woekatoe*) krijgen en den vijand in handen vallen. De vrouwen mogen niet overdag slapen, want anders zullen de mannen ook niet op hun hoede zijn. Bij

het hanengekraai moeten ze opstaan en koken, opdat ze gereed zijn met eten, wanneer de dag aanbreekt. De vrouwen moeten zorgen dat het hoofdhaar niet losgaat, zelfs onder het slapen niet, en daarom binden ze het vast met touw; in eens anders huis slapen mogen ze niet. Ze mogen haar sirihtasch (*oeba*) niet dichtbinden, anders zou haar man verdwijnen of verdwalen (*tonto*); veel van hetgeen zij doet kan tot gevolg hebben, dat haar man de kluts kwijtraakt (*mentoa*), als hij met den vijand in aanraking komt, en daardoor valt hij in zijn handen.

Sommige vrouwen hebben aan den ingang van haar woonerf een pisangstam neergelegd, waarbij ze een aangepunte bamboe hebben geplaatst. Iederen morgen steken ze eenige malen met dien bamboe in den stam om daarmee te imiteeren hoe haar man een vijand doorsteekt. Evenals de leiders van den troep moet ze zich onthouden van het eten van palmiet en paddestoelen. Ook alles wat rood is, moet ze niet gebruiken, zooals rijpe Spaansche peper en *tikaja* (Baro'e *kasimpo*, een *Amonium*-soort, met welks vruchten de toespisj zuur wordt gemaakt), want rood wijst op bloed. Wanneer de vrouw plotseling ergens aan haar lichaam pijn voelt, is er iets ergs met haar man gebeurd. Wanneer een harer droomt, dat haar man een rivier oversteekt en den overkant niet haalt, dan is dit een teeken, dat hem een ongeluk is overkomen. Ook waarschuwen haar de uilensoorten *pou* en *toemwo* (*Poso tirio*), als er iets met haar man niet in orde is. Of het hoofdhaar gaat plotseling los, niettegenstaande ze het stevig opgebonden heeft; of ze struikelt onverwacht. Al deze dingen verontrusten haar, omdat ze haar doen vermoeden, dat er iets met haar man is gebeurd.

Wanneer men dicht bij den vijand is gekomen, worden een paar lieden 's nachts afgezonden om den vijand te verkennen. Zoo mogelijk dringen ze het dorp van den vijand binnen, en sluipen in een huis, waar ze de meegebrachte eierschaal, waarmee gewicheld is

voordat men vertrok, op den haard leggen, of in een van de bamboe watervaten doen. Die eierschaal draagt den naam van *manoe matadju* „scherp hoen”, en dit zal de menschen „van binnen pikken”, zoodat ze zich in handen van de strijders geven, naar hen toekomen om zich te laten dooden. Kan men niet in het dorp komen, dan legt men „de scherpe kip” bovenstrooms van de bron, waaruit men water haalt voor dagelijksch gebruik. Als de vijand van dit water drinkt, zal het hoen hem van binnen pikken, en hij kan de aanvallers niet weerstaan.

Is men slechts met z'n vieren of vijven er op uitgetrokken, dan maakt men in den nacht, waarin men het dorp is binnengedrongen, een paar slapenden af, hakt hun de hoofden af, en loopt er snel mee heen. Is men met meer, dan verwijderen de verkenners zich stil, nadat ze de „scherpe kip” ergens hebben gedeponeerd, om ook aan hun makkers een kans te geven hun dapperheid te toonen. Is het dorp te sterk, dan bepaalt men zich er toe om zich verdekt langs den kant van den weg op te stellen en voorbijgangers te overvallen. Heeft men tot een openlijken aanval besloten, dan monstert de *talenga* alle deelnemers aan den tocht om te zien of hij geenerlei teeken aan een hunner kan ontdekken, waaruit hij moet opmaken, dat die persoon eenig onheil zal overkomen. Als hij dus opmerkt, dat iemand *matoena lionja* „armzalig, ellendig van uiterlijk” is, moet die persoon achterblijven als een van de beschermers van den *talenga*. Behalve de rijst, die van huis is meegenomen, de *talimbakoe*, deelt de *talenga* aan de strijders nog dapper makende medicijn (*pakoeli ngkodje*; Poso *taliwanji*) uit; deze wordt gekauwd en maakt de mannen warm van binnen, en opgewonden. Wanneer de hoenders van hun stok vliegen, tracht men zijn slag te slaan.

Zoodra men een vijand heeft gedood, hakt men hem het hoofd af, en loopt ermee weg. Deze vlucht met het hoofd heet *lindja pompaisaka*. De kop wordt aan

den *talenga* gebracht. Er zijn lieden, die dadelijk nadat het hoofd van den romp ■ gehakt, van het bloed drinken. Deze lieden zijn dan buiten zichzelf. Heeft de overval niet ver van huis plaats gehad, dan wordt het hoofd in zijn geheel meegenomen; maar moet men eenige dagen loopen om thuis te komen, dan gaat de *talenga* er dadelijk toe over de huid met het haar er af te stroopen, waarna de kop wordt weggeworpen. Een enkele maal wordt ook de schedel bewaard, in stukjes gehakt en onder de deelnemers aan den tocht verdeeld; zoo'n stukje schedel bewaart men in zijn tabaksdoos (*kampi*) of in den talisman (*sima-sima*), maar men doet er verder niets mee, gebruikt het ook niet als medicijn. Vaak ook wordt een stukje van den schedel aan den arentak (*doa-doa*) gebonden, waarvan straks sprake zal zijn.

Hoofdzaak blijft de scalp; deze wordt met kalk bestrooid en op een rekje gespannen, opdat ze spoedig droog zal zijn. Dan wordt ze in stukjes gesneden. Als men later zijn intocht in het dorp zal doen, neemt men een jongen tak van den arenpalm, waarvan de bladeren op een bijzondere wijze worden gescheurd en omgeknikt: een stukje van de scalp wordt in een peperhuisje van de bladscheede van den pinangboom vastgemaakt en aan den tak gehangen. Deze tak draagt den naam van *doa-doa*, en wordt over den schouder gedragen door iemand die al eens een vijand heeft verslagen.

Men wachtte zich er wel voor grappen te maken met de geslachtsdeelen van den verslagene, of daarin te hakken, want dit zou hem tot schuld worden aangerekend (*rapodosa*); zoo iemand zou spoedig sterven, of hij zou een zwakke gezondheid krijgen (*mijoe'oe koro*); beboet werd zulk mutileren niet.

Soms maakte men een krijsgesvangene (*taoe ratawu*). Deze werd niet als slaaf maar als kind des huizes behandeld.

Wanneer een krijger in het land van den vijand sneuvelde en men had er gelegenheid toe, dan werd

het lijk in zijn eigen draagsarong gewikkeld en in den grond gestopt. Sneuvelde een vijand, die naar het land der To Wana was getrokken, dan koelde men zijn wraaklust door het lijk te behakken en eenige malen met de speer te doorsteken, waarna men het in den grond stopte. Wanneer een clangenoot bij een overval van den vijand in zijn eigen land sneuvelde, en de vijand had zijn hoofd meegenomen, dan vroeg men het lijk: „Ziet ge dat ge een lotgenoot (*poeli*) zult hebben?” d.i. ziet ge dat als we uw dood gaan wreken, we een vijand zullen dooden? Dan schudde men het lijk, en als daarbij bloed uit de halswond (*lae atoela*, eigenlijk de stok met het vlaggetje er aan, die bij een graf werd opgericht) drupte, zou men succes hebben, als men den verslagene ging wreken.

Het lijk van een verslagen clangenoot wikkelde men in een stuk ongebleekt katoen, legde er een kain overheen, en zette een uitgespreid regenmatje er over om het tegen regen en zonneschijn te beschermen. Op deze wijze werd het op een stelling gelegd (*raputandeka* „in de hoogte geduwd”), en daar liet men het lijk aan zijn lot over. Was hij dicht bij een nederzetting van menschen gevallen, dan werd het lijk een eind ver weggedragen, opdat men geen last zou hebben van de lijkvlucht. Had de vijand een clangenoot in zijn woning overvallen en gedood, dan werd het huis door de overige bewoners verlaten, terwijl men het lijk er in achter liet. Het is niet goed, zei men, om iemand die door het zwaard is gedood, te begraven. Wanneer men dan daarna er op uitging om den dood van den makker te wreken, zou men niet alleen geen succes hebben, maar men zou door den vijand worden verslagen en verliezen lijden.

Zeven dagen na zijn dood richtten de familieleden een maaltijd voor den doode aan. Men maakte daarbij een stellinkje op het pad, dat leidde naar de plek waar het lijk zonder hoofd lag, legde daarop wat rijst en toespis neer, en riep den doode toe om te komen eten.

Wanneer de troep geen succes heeft gehad, trekt men stilletjes zijn dorp binnen, als men thuisgekomen is. Zoo ook als men verliezen heeft geleden zonder den vijand afbreuk te hebben kunnen doen; dit heet dan *lindja mapoi* „een warmen gang” (in Poso is *mapoi* „hijgend scherp”). Men is diep beschaamd, en er wordt aanvankelijk niet over de zaak gesproken.

Heeft men succes gehad, al is het dan ook dat men zelf verliezen heeft geleden, dan houdt de troep op korten afstand van het dorp stil; men heft zonder ophouden den krijgskreet aan: oe-ee-koekoe! (dit heet *mandjioti*), afgewisseld met *monduloe*, een lied waarin men zijn heldendaden bezingt. Heeft de troep een verlies geleden, dan wordt de zang afgewisseld met luid geween en geweeklaag, zoodat men in het dorp dadelijk op de hoogte is, dat er een of meer dooden zijn te betreuren. De vrouwen kleeden zich dan netjes aan, waarbij ook behoort, dat zij het hoofd met een doek bedekken, de *tali wombo*. Ontmoeten de achtergeblevenen en de terugkeerenden elkaar, dan uitte men zijn vreugde daarover op verschillende wijzen; men hield spiegelgevechten met elkaar. De vrouwen hebben aan ijzeren naalden stukjes sirih, pinang en gember geregen; dit steken ze den mannen in den mond (*rasoempoe*), en dezen trokken het aangeboden met de lippen er af. Deze handeling heet *mantamlaki* „iemand omgeven, beschutten” tegen verderfbrengende invloeden.

Daarna trok men het dorp binnen met de reeds beschreven *doa-doa*, den arentak waaraan de stukjes scalp hangen, over den schouder van een hunner. Sommigen zijn gewapend met stukken bamboe, die aan beide zijden open zijn, en waarop men blaast als op een trompet; zoo'n bamboe heet *hulo pambougu* (dit kan beteekenen „bamboe om doof te maken, of doof te zijn”, wellicht voor onheilspellende vogelgeluiden). De troep begaf zich eerst naar het huis van het clanhoofd, de *básali*, die nooit meetrok ten strijde. Hier werden ze met geelgemaakte rijst bestrooid; de mannen trachten de korrels

op te vangen, en aten ze op. Van uit het huis van het Hoofd werd een met water gevulden bamboe gestoken, en deze werd door een der strijders doorgehakt, zoodat het uitstroomende water allen bespatte. De *doa-doa* met de stukjes scalp werd onder de woning van den *talenga* of den *tadoelako* bewaard, en gedurende de dagen die volgden, gingen de krijgers ermee rond op de akkers, zooals reeds is meegedeeld. De To Pa-sangke gingen, als ze van een sneltocht waren teruggekeerd, niet dadelijk naar hun eigen woningen, maar keerden eerst in tot den *básali* van Oentoe noe Oeë, zonder wiens medeweten en toestemming zij er ook nimmer op uit trokken.

Drie dagen na den terugkeer heeft een feest plaats. In een paar dorpen hoorde ik, dat dit bij den *talenga* aan huis gebeurde; anderen weer beweerden, dat men daartoe in het huis van den *básali* samenkwam. Dit verschil van meening kan wel voortkomen uit de omstandigheid, dat men in het dorp slechts enkele groote huizen had, en aangezien de *talenga* vaak een lid van het *básali*-geslacht was, kunnen deze beide functionarissen wel hetzelfde huis hebben gebruikt tijdens de feestelijkheid. Den dorpstempel van de andere Oost-toradja's en van de West-toradja's hebben de To Wana niet gehad. Het tegenwoordig levende geslacht had er nooit een gezien, en de ouden hadden nooit van zoo iets gehoord. Ik vermoed, dat de woning van den *básali* als het verzamelpunt, dus als de dorpstempel werd aangemerkt.

Een nauwkeurige beschrijving van het koppensnelersfeest heb ik niet kunnen krijgen, maar alle zegslieden vertelden, dat het drie dagen duurde, dat alleen bij deze gelegenheid vrouwen en meisjes den *ende*-dans uitvoerden in het huis van den *básali*. Dit is een dans die zich van de reidansen onderscheidt door zijn vlug tempo, en doordat er niet bij gezongen wordt. Met vlugge rhythmische passen beweegt men zich van links naar rechts, terwijl handen en armen in datzelfde

rhythme op en neer worden bewogen. Soms houdt men elkaar hierbij vast aan de hand, soms danst men afzonderlijk. Volgens de lieden moesten de vrouwen bij dezen dans in *foeja (ronto kodjo)* gekleed zijn. Deze dans wordt begeleid door het slaan op de trom. De mannen zingen voortdurend den krijgsvang (*mondoloe*), afgewisseld met *mongaroe*, spiegelgevechten houden, en 's nachts houdt men reidansen (*mokajori*).

Op den laatsten dag van het feest brengt iedere krijger een hoen (haan of kip) in het huis waar het feest wordt gehouden; dit dier wordt met het zwaard de hals afgesneden; de bedoeling is om het zwaard door middel van het hoenderbloed te reinigen (ontsmetten). De vrouw van den *talenga* heeft ondertusschen witte en zwarte kleefrijst en *oewi kodjo*, een knolvrucht met roode schil, gekookt; dit alles wordt op een rijstwan gelegd, waarna een lapje van de scalp van den vijand in kleine snippers wordt gesneden, en deze worden over de rijst heen gestrooid. Dit alles wordt dan met de punt van een zwaard dooreen gemengd. Wanneer het oogenblik daartoe gekomen is, roepen de strijders driemaal achtereen: „Wij hebben de vrouwen van den vijand tot weduwen gemaakt!“ gevolgd door den krijgskreet. Hierop zingt men drie strophen van den krijgsvang (*mondoloe*), en daarna doen allen om strijd een greep in het met menschen-scalp vermengde voedsel en eten dit op. Sommigen nemen tweemaal. Dan gaat men naar beneden en houdt spiegelgevechten (*mongaroe*). De naam van dit feest is *mampakoni pakoeli* „aan den talisman (dien de beide leiders van den troep bij zich dragen) te eten geven. Men zegt dit feest te vieren opdat men geen kwade gevolgen van den tocht te duchten zal hebben (*rapoboeto*), die zich openbaren in het opzetten van den buik, en in zwakheid, ziekelijkheid van het lichaam. Gedurende het feest wordt voortdurend de trom geslagen, totdat na het hoofdmaal op den derden dag het feest besloten wordt met driemaal een roffel op de trom te slaan. De arentak,

waaraan de stukjes scalp en het stukje schedel, werd boven in het huis van den *talenga* of *tadoelako* gehangen. Een rekje werd erbij geplaatst, waarop voedsel werd gelegd.

Bepaalde rangen voor de strijders in verband met het aantal vijanden, dat ze hebben verslagen, kennen de To Wana niet, maar men gebruikte toch onderscheidingsteekens. Zoo mochten zij die al eens iemand gedood hadden, roode en blauwe veertjes van den vogel *stora* aan de punt van hun hoofddoek binden; zij heetten dan *tuae mobajajo* „mensen die aan de punt van hun hoofddoek een pluim dragen”¹⁾. Een eenigszins bont gekleurde hoofddoek van foeja mochten alleen de heel dapperen, als *tadoelako* en *talenga*, dragen. Zoo'n hoofddoek heet *tali tinata*; *tata* is het roepen van dieren om ze tot zich te lokken; *tinata* „het geroepene” kan slaan op den levensgeest van den vijand, dien men roept, lokt, om den eigenaar ervan in zijn macht te krijgen. Ook mochten zij, die reeds meer dan eenmaal een vijand hadden verslagen, een kwast (*pântoli*) van menschenhaar aan het gevest van het zwaard dragen; dit haar vroeg de man aan zijne vrouw, of hij kocht het van een clangoote.

Vredesluiten. Zooals ik boven reeds met een enkel woord heb aangeduid, gebeurde het wel, dat men na een tijd van oorlogvoeren met de stamverwante To Lalaco, vrede met hen sloot. Men noemt dit *mantjee*. Wanneer het een plaatselijke twist betrof, kwam een *básali* tusschenbeide, en lokte een bespreking uit van beide partijen, waarbij werd nagegaan, wie den strijd begonnen was; deze moest dan aan den ander 2 × 7 stuks (*ngaja*, in dit geval een koperen bord) geven. Was het heele volk in den strijd betrokken geweest, dan kon alleen een machtiger Hoofd, bv. de vorst

¹⁾ *Jojo* is „punt, uiteinde”. *Mobajajo* wordt van de maïs gezegd, als uit de punt van de vrucht de haarpluim tevoorschijn komt.

van Todjo, den vrede herstellen. De vredeftichter moest voor een slaaf zorgen, die bij deze gelegenheid werd doodgehakt. Bij de To Pasangke hoorde ik, dat soms een hond werd gedood in plaats van een mensch, maar de andere clans wisten hier niet van. De hond stond aangebonden, en dan sprak men: „De vijandelijkheden zijn nu opgehouden; dit is wat ik in de plaats stel van een mensch om een einde te maken aan onzen strijd; nimmermeer mogen wij oorlogvoeren; het is nu heelemaal weer in orde (tusschen ons); ik vraag verlot aan het leven van den hond, dien ik dood”. (*Saromo poiwali, se'imo koeposaroe ngkoro ntaoe, asoe koeposaroe ngkoro, mampantjeeka poiwali mami; naili saeonja ta maja kami moiwali, malinopa simalinorja; taben toewoe asoe koepepate se'i*). Dan werd de kop van het dier afgehakt. Dit is het eenige voorbeeld van het doden van een hond, dat men mij wist te vertellen. De To Pasangke gaven elkaar daarbij ook een vuurslag (*padingkoe*), met de woorden, dat degeen, die aanleiding zou geven tot een nieuwen strijd, zou verliezen, terwijl zijn huizen zouden worden verbrand.

Bij de andere clans vertelde men mij, dat geen vuurslag werd gegeven, maar de vredeftichter maakte siri-pinang gereed, en liet dan de beide partijen daarvan pruimen. Hij gaf ook aan elke partij drie eieren, die drie slaven zouden voorstellen. Men zei er niet bij, dat het leven van dengeen, die weer met vechten zou beginnen, vernietigd zou worden als een ei, dat stukgeslagen wordt, zooals men gewend was te zeggen bij de andere Toradja-stammen van Poso. Ook gaf de vredeftichter aan elke partij 7 kains.

Landbouw.

De To Wana verbouwen allen rijst, uitsluitend op droge gronden, waartoe op de gebruikelijke wijze groote stukken boschgrond worden omgekapt en verbrand. Aan deze wijze van landontginning moet het worden

toegeschreven, dat groote uitgestrektheden grond in het binnenland met alang-alang bedekt zijn.

De eerste rijst zou geplant zijn in twee dorpen Tongkoe lojo „ondergedoken berg”, en Tananda „vloerbaik”, die dicht gelegen waren bij de plek, waar eertijds de trap naar den hemel leidde, bij den oorsprong van de Sai Boeko, een van de grootste zij- of bronrivieren van de Bongka. Een verhaal vertelt van een ouden man Ampoeë, die later het Zevengesternte werd. Deze Ampoeë had 7 kinderen, van wie de middelste Pini pae heette, een vrouw. *Pini* is aan elkaar gegroeid hoofdhaar, dat niet is te ontwarren; zulk haar wordt beschouwd als een openbaring van bijzonder sterke levenskracht. Genoemde vrouw had van zulke aangegegroeide tressen of vlokken op het hoofd; deze gaf ze aan de menschen, en toen men ze had geplant, groeide daaruit de rijst. Die eerste rijst heette *pae wali ntepowali-wali* „rijst die altijd door gelukt”.

Een ander verhaal vertelt, dat de eerste rijst door een boschkip van het Zevengesternte Ampoeë naar de aarde werd gebracht. Van de talrijke soorten rijst die men kent, zou de *pae langkai* „mannelijke rijst” de oudste zijn. Pini pae wordt niet aangeroepen bij den landbouw. Dit is wel het geval met Manja marama, op wie we later terugkomen, want zij wordt niet in verband gebracht met het begin van den landbouw, maar zij is het die de korrel in de rijst geeft.

Men heeft geen heugenis meer van den tijd, toen men nog geen rijst kende. Colocasia (*koto*) en enkele oebi-soorten worden nog veel aangeplant, maar er wordt nimmer van aan de goden of geesten geofferd. Ook is het eten van rijst niet verboden aan rouwdragenden. Terwijl men de rijst oogst, mag men ook Colocasia eten. Slechts in enkele gevallen mag deze knol niet worden gegeten, maar dan moet de reden daarvoor gezocht worden in de eigenschappen van die plant. Zoo mogen vrouwen haar niet eten, terwijl haar mannen op het oorlogspad zijn, want dan zouden dezen slap

van knieën worden. Om dezelfde reden geeft men dit voedsel niet aan jonge honden. We vinden bij de To Wana dus niets van een tegenstelling, een soort vijandigheid tusschen het voormalige hoofdvoedsel en de rijst, zooals we die kunnen opmerken bij de Toradja's van Poso. Een verklaring van deze omstandigheid zal voor een deel moeten worden gezocht in de omstandigheid, dat de To Pasangke zoo goed als niet, en de andere clans slechts heel weinig vermengd zijn geworden met het andere ras, dat binnengedrongen is, en welks voornaamste voedsel rijst was. Omdat de tegenstelling tusschen de beide vertegenwoordigers van de twee voedingsmiddelen niet bestond, werd deze ook niet gevoeld tusschen het oude en het nieuwe voedsel, dat men overnam.

Wanneer men grond gaat zoeken om daar zijn akker aan te leggen, wordt op allerlei teekenen gelet. Als de ijsvogel (*tengko*) zijn soso! laat hooren, moet men er niet op uitgaan. Of als men op dezen tocht een *katio*-vogel over den weg ziet loopen, doet men beter terug te keeren. Heeft men een stuk boschgrond uitgezocht, en vindt men daarop een duizendpoot, dan moet men een ander stuk zoeken om te ontginnen. Wanneer een muis of een *katio*-vogel op dat land doodgaat, zal de rijst die daar geplant wordt, doodgaan; als men dus zoo iets ziet gebeuren, doet men beter het land niet te ontginnen.

Dit waarnemen der teekenen (*rapeoni*), waarvan we beneden nog meer zullen vinden, wordt bij de To Pasangke door elken huisvader op zichzelf gedaan. Bij de andere clans vinden we in dit opzicht meer organisatie. Daar kiezen zich eenige gezinnen een voorganger of leider, om wien ze zich scharen. Zoo'n vereeniging van gezinnen, die gezamenlijk een groot stuk boschgrond ontginnen, en dit dan onder elkaar verdeelen, heet *salanga* „één akkercomplex“, en de leider ervan heet *woro tana* „die den grond door en door steekt, of doortrekt“. Deze *woro tana* verricht alle waarne-

mingen ten behoeve van allen, die zich bij hem hebben aangesloten. Alle werkzaamheden worden het eerst op zijn akker verricht met inachtneming van de voorschriften, en als dit is geschied, kan ieder zijn gang gaan op het deel van den grond, dat hem is toegewezen, zonder verder op de teekenen te letten. Ik merkte dan ook spoedig op, dat het stelsel van verbodsbepalingen ten opzichte van den landbouw bij de drie overige clans veel uitgebreider is dan bij de To Pasangke. De laatsten liefhebberen op zichzelf, weten van sommige dingen, zooals het kijken naar de sterren, weinig af, terwijl de voorgangers bij de andere clans heel wat moeten weten.

Het eerste werk van den *woro tana* of landbouwpriester is het bepalen van den tijd, waarop men met het akkerwerk zal beginnen. Daartoe kijken zij naar de sterren, en wel naar het sterrenbeeld Ampoë. Dit sterrenbeeld bestaat uit het Zevengesternte, den Gordel van Orion en Sirius, maar het voornaamste waarop wordt gelet is de Gordel van Orion. De Pleiaden heeten Ampoë roejoe „Ampoë die vooruitgaat”, en Sirius heet Ampoë ripoeri „Ampoë die achteraan komt”. De laatste draagt ook den naam van *pantaki oebi*, dat vrij vertaald is weer te geven met „overvloed van oebi” (*pantaki* heet alles wat men aan de draagmand hangt, buiten hetgeen men er in doet). Wanneer men nu oebi plant als Sirius boven den horizon is verschenen bij het vallen van den avond, zal men zoo'n overvloed van deze knollen krijgen, dat men er nog veel van buiten aan de mand hangt, of ook: dat men telkens met zijn draagmand vol brandhout of andere dingen ook altijd oebi heeft om er buiten aan te hangen.

Wij hebben reeds gezien, dat Ampoë een man zou zijn geweest, die 7 kinderen had, die de stamvaders en -moeders van de menschen werden. Hij was zóó oud dat zijn billen wortels schoten. Zijn zoon stootte er uit onachtzaamheid tegen, en dit deed den

vader zoo'n pijn, dat hij besloot naar den hemel te gaan. Hij riep zijn kinderen bijeen, en zei hun, dat hij een sterrenbeeld zou worden, waarnaar ze moesten kijken bij het bewerken hunner akkers: wanneer de gordel zóó staat (en hij wees met den arm naar den hemel in een hoek van 45 graden met den horizon), dan is het goed om te planten; staat hij bij het vallen van den avond in het midden van den hemel, dan is het niet goed; is hij echter nog meer gezakt, bv. 35 graden, dan moet men niet meer planten.

Het verhaal van den ouden man wiens zitvlak wortel schoot heb ik onder de Posoërs niet gehoord. Meer verspreid is het volgende verhaal, dat de To Wana van hem doen: Ampoë was een man die een vrouw en een kind had. Men kende toen de rijst nog niet. Het kind nu wilde eens geen oebi, Colocasia en pisang eten; het dreinde maar om ander voedsel. Toen zei Ampoë tot zijn vrouw: „Ik zal ander voedsel voor het kind halen, maar gij moet mij onder geen voorwendsel volgen, want dan komt er niets van”. De vrouw volgde haar man toch, tot zij op een plek kwam, waar ze bijlen en kapmessen in het rond zag kappen, zonder dat iemand ze hanteerde. Zoodra was ze echter niet op die plek verschenen, of de werktuigen keerden naar haar man terug, en wilden niet meer aan den arbeid gaan. De man verweet zijn vrouw haar nieuwsgierigheid en zei: „Nu kan ik het kind geen rijst verschaffen. Het eenige is, dat ik naar den hemel ga; ik neem een haan mee. Wanneer ge mij dan 's avonds midden in den hemel ziet staan, moet ge het gevelde hout verbranden, en als ik mijn haan loslaat, moet ge de rijst planten”. Met den haan worden een soort vogels, *manoe Ampoë*, bedoeld, die ik niet nader kan definieeren; men vertelde mij, dat ze iets grooter dan rijstvogels (*denu*) zijn. Op een bepaalden tijd komen ze in grooten getale, en als het sterrenbeeld is ondergegaan (als men het gedurende den nacht niet meer te zien krijgt), zouden deze vogels

zich ook niet meer laten zien. De vrouw en het kind van Ampoeë leven ook nog in de herinnering voort, zooals we straks zullen zien.

De morgenster heet *betoe'e ngkeo* „de roepende ster”, omdat zij de zon of het daglicht roept.

Als men nu een stuk grond heeft uitgezocht om daar akkers aan te leggen, gaat de To Pasangke er een stukje van schoonmaken (*masara* „hakken”). Dit moet met een zwaard gebeuren, dat mooie, d.i. goed voorspellende strepen op het lemmet vertoont. Zulke zwaarden waren er niet meer, beweerde men. De zwaarden, die men nog heeft, hebben de mooie lijnen niet. Deze eerste werkzaamheid heet *mombâkati* „een teeken aanbrengen”, nl. aan het stuk grond, dat men zal ontginnen, en daarbij wordt op allerlei teekenen gelet. Ziet men een muis en gelukt het haar te doden, dan kan men verzekerd zijn van een goeden oogst, want de muis is de *nabi mpae* „de profet van de rijst” (*nabi* is natuurlijk een van de Mohammedanen overgenomen woord; in den mond van de To Wana heeft het den zin van „eigenaar, meester”). Ontsnapt de muis, dan gelooft men, dat later de op dat veld groeiende rijst door muizen zal worden vernield, maar men laat er den grond niet voor in den steek. Als het hakmes uit het heft schiet of afbreekt is dit een teeken dat de rijst goed zal gelukken, want ze zal uitschieten als het lemmet uit het handvat (bij de Posoërs is dit juist een zeer ongunstig teeken). Om te voorkomen, dat men de onheilspellende kreten van omineuze vogels zou hooren, gaat men deze eerste werkzaamheid op den akker pas tegen den middag verrichten, op een tijd dus, dat de meeste vogels zwijgen.

Bij de andere clans die er een akkerleider op na houden, gaat het niet zoo eenvoudig toe. Voordat hij een stukje grond schoonmaakt (*mombâkati*), moet de *woro tana* eerst gunstige geluiden verzamelen; hij haalt deze bij den uil (*poa*). Het aantal malen dat de uil zijn *poa!* laat hooren, wordt eenigszins anders geduid dan

wanneer men naar hem luistert, als men ten strijde trekt. Roept de vogel slechts eenmaal *poa* dan heet dit *tepoa* „achterover gevallen”: dit is een heel slecht teeken: men zal spoedig sterven. Roept hij tweemaal *poa*! dan heet dit *manoe ngkoro* „de vogel — eig. het vogelgeluid — voor het lichaam”, d.w.z. dit uilengeluid voorspelt niets omtrent het al of niet gelukken van de rijst, maar zegt alleen dat de menschen gezond zullen blijven gedurende dat landbouwjaar. Driemaal is goed voor de rijst; viermaal is het vogelgeluid van den *woro tana*, speciaal gunstig voor hem, want vier duidt de 4 paaltjes van de offerstelling (*palampa*) aan, waarop hij straks offeren zal aan de rijstgeesten. Vijfmaal is tamelijk goed, maar zesmaal is extra gunstig als 2×3 ; dit is *toewoe* „leven” romentom. Zevenmaal is niet goed, wat wel opmerkelijk is; men voelt er in: 6, wat heel goed is, dat weer gedood wordt door 1, wat heel slecht is. Achtmaal is slecht. Negenmaal is *manoe ndasi* „vogelgeluid van het geluk”, zijnde 3×3 . Laat de vogel zich tienmaal achtereen hooren, dan zal de rijst wel gelukken, maar de eigenaar zal ziek worden. Elfmaal is goed: de rijst zal gelukken, wat weer vreemd is, omdat één op zichzelf in alle opzichten ongunstig is. Twaalfmaal is heel goed, *mainti toewoe* zegt men, d. i. „het leven is stevig”, hecht in alle opzichten, want met tienmaal lukt de rijst en met tweemaal wordt een goede gezondheid verzekerd. Als men den vogel twaalfmaal *poa*! heeft hooren roepen, wacht men geen dertiende maal af, maar men gaat gauw weg om twaalf „vast te houden”. Het aantal malen dat de vogel zijn kreet laat hooren, wordt op de vingers geteld.

Wanneer de *katio*, wiens geluid en bewegingen ook voor de mannen, die op het oorlogspad zijn, van zoo-veel beteekenis zijn, koeri! koeri! roept, zal de rijst gelukken. Ook op den vogel *teteka* wordt acht gegeven: als men dezen vogel een wurm of eenig ander voedsel ziet oppikken, voorspelt dit niets goeds voor het gewas, en daarom begint de akkervoorman nog

niet met ontginnen als hij dit ziet. Zoo ook wanneer deze vogel een somber geluid, *kangoon*, laat hooren. Brengt hij lachende, klaterende tonen voort, wat de To Wana weergeeft met *karere ndjole* „als het rammelen van maïspitten”, dan zal de rijst goed gelukken. Hoort hij op weg naar den akker om een begin met de werkzaamheden te maken, een boom omvallen, dan keert hij terug. Sterft er iemand in den nacht, die aan den dag, waarop hij voornemens was te beginnen, voorafgaat, dan blijft hij thuis.

Wanneer de akkerleider het eerste werk gaat verrichten, wordt hij door zijn *taoe wawa* „begeleiders”, dit zijn degenen, die zich onder zijne leiding hebben gesteld om samen een akkercomplex te ontginnen, vergezeld; deze volgelingen houden hun voorganger vast. Loopt een muis, een eekhoorn, een varken of een slang over den weg, dan gaan ze weer terug. Komen zij op het land, dat men zal ontginnen, dan gaan ze naar den *pokae*-boom, een ficus-soort. Van te voren toch heeft de leider zich overtuigd, of er op het gekozen land zoo'n boom aanwezig is; is dit niet het geval, dan heeft men een klein exemplaar van dien boom, of een tak ervan op dien grond overgeplant. Het eerste wat de voorganger nu doet, is den *pokae*-boom om te hakken, en aan den voet van den stronk een pisangspruit te planten. Dan wichelt (*mobolobiangi*) hij met de vier grashalmen om te zien of de akker vrucht zal dragen (deze en andere wichelmethode zijn beschreven in verband met de behandeling van zieken). Bij de To Pasangke wordt ook een *pokae* geplant, dien men niet omhakt, maar aan zijn lot overlaat, of hij groeit dan wel doodgaat. Men vertelde mij, dat men tegenwoordig niet meer zoo doet, omdat de muizen den stok uitgroeven. De *pokae* wordt geplant, *boi mauoli pae* „opdat de rijst niet omgekeerd zal worden” (omgekeerd zal groeien), waarmee bedoeld wordt, dat de rijst niet door dieren zal worden gegeten, of door eenige andere ramp getroffen zal worden.

Terwijl de voorganger (*wooro tana*) een stukje grond schoonmaakt, let men weer op allerlei dingen. Enkele daarvan zijn al genoemd. Vindt men een liaan op dat terrein, die in een lus is gegroeid (*wajaa siojoe*) „geknoopte liaan”, dan kijkt men naar de wijdte van de lus; is deze klein, dan heet het *naso'o pale* „hij bindt de hand”, en dit is een teeken, dat degeen die dat land gaat bewerken, in dat jaar zal sterven. Is de lus wijd, dat heet dit *naso'o koro* „hij bindt het lichaam”; ook in dit geval moet de landbouwer sterven. Daarom verlaat men in beide gevallen die streek en zoekt een ander stuk grond. Is de opening van de lus te wijd voor de hand, en te nauw voor het lichaam, dan heet dit *naso'o pae* „hij bindt rijst”; in dit geval is het een zeer gunstig teeken en voorspelt den landbouwer een rijken oogst.

Ook op droomen, die men in dezen tijd heeft, wordt gelet. Wanneer men hv. droomt, dat iemand ons een stuk wit katoen schenkt, zal de rijst goed gelukken. Geeft men ons een lap donker gekleurd katoen, dan hebben we niet veel van het gewas te hopen. Klimt men in den droom in een boom, en bereikt men den top, dan is dit een goed teeken; gaat men echter weer naar beneden, voordat men boven is, dan voorspelt dit geen goed. Zoo ook als men zich in den droom een rivier ziet oversteken; bereikt men den overkant, dan zal men geluk hebben; gebeurt dit niet, dan zullen we geen plezier van onzen akker hebben. Verliest men in den droom zijn sirihtasch (*oeba*), dan beteekent dit verlies van geluk. Heeft men een of meer nachten na een slechten droom een goeden, dan houdt men zich aan den laatste.

Wanneer de eerste werkzaamheid op den akker met groote omzichtigheid is geschied, kan men verder daarop werken zonder op eenig teeken te letten. Na het kappen (*masara*) van het onderhout, worden de groote boomen geveld (*monowo*). Alleen voor die boomen waarop een regenboog heeft gerust, waardoor

bewezen is, dat daar een *sangia* (boomgeest) woont wordt een offer van sirih-pinang gelegd, en verzoekt men den geest naar een andere plaats te verhuizen. Den volgenden dag kan men den boom dan veilig omhakken. Ligt al het hout tegen den grond, dan worden de takken in stukken gekapt (*rataroetoe*) om het hout spoedig droog te laten worden, ten einde het te kunnen verbranden (*ratoendjoe*). Het wegruimen van het verbrande hout om den grond schoon te maken, heet *rakawa*. Al deze werkzaamheden worden het eerst door de akkergeenooten (*tage wawa*) bij den leider (*woro tama*) verricht, waarna men ze op eigen akker uitvoert; hierbij helpt men elkaar (*megawi*).

De To Pasangke, die geen organisatie bij hun landbouw kennen, roepen alleen de hulp hunner clangeenooten in, wanneer ze voldoende voedsel hebben om aan de helpers te eten te geven.

Watoe moana. Wanneer men zoover is, heeft er bij de To Boerängasi een plechtigheid plaats, waaraan de leden van de andere clans geen deel nemen, maar waarvan allen toch de geschiedenis kennen. Deze plechtigheid heeft plaats bij *Watoe moana* „de barende steen”. Dit moet een blok steen zijn van circa een kwart kubieke meter grootte, met verhevenheden er op, die de menschen voor vrouwenborsten aanzien. Deze steen ligt dicht bij het voormalige dorp Ngapa, benedenstreams daarvan aan de Baraba-rivier. Water stroomt er onderdoor, en dit stuwt een menigte kleine steenen naar boven, zoodat men beweert: als ge vier van die steentjes wegneemt, komen er zes voor in de plaats. Aan deze omstandigheid heeft de steen zijn naam te danken.

Men zegt dat deze rots de in steen veranderde vrouw van Ampoeë is. Een ander verhaal vertelt, dat die vrouw Indo Limontoe „moeder van de los of ruim gewordenen” heette. Het eerste kind dat ze kreeg, liep weg naar het bosch en werd een hertzwijn (*marari*); het tweede haastte zich naar het water en werd een

krokodil (*karioeë*); haar derde kind werd een leguaan (*kimbosoe*); haar zonnehoed (*toroe*) werd de rog (*pagi*). Ten slotte veranderde ze zelf in steen.

Watoe moana wordt alleen vereerd in verband met den rijstbouw. Men ging er niet heen, als men ten strijde trok of van een tocht terugkeerde. Men vroeg er ook niet om gezondheid en herstel van ziekte (wel om kinderen, zooals we beneden zullen zien). Wanneer men zal beginnen met rijstplanten, gaan allen die daartoe in staat zijn, mannen, vrouwen en kinderen, naar Watoe moana. Ieder gezin brengt er een bos rijst heen, zoo dik als de pols, een bamboe kokertje met gepelde rijst en een jong hoen. Volgens anderen brengt men slechts vijf rijstaren; dit bosje heet *ingkongi*. Al die gaven worden verzameld in een planken huis, dat bij die plek is opgericht. Dit huis draagt den naam van *sábangi*, misschien „iets klaar, afgedaan maken”. De ouderen zitten er tezamen, en een oude van dagen vertelt de geschiedenis van den barenden steen en de reden waarom men hier tezamen is. Dan wordt de sirih-pinang, die men voor offer heeft bestemd, en de meegebrachte rijstaren (*ingkongi*) in een bak van sagobladscheede gelegd, en daarmee gaat men in optocht naar den steen. Daar gekomen worden sirih-pinang en rijst er op gelegd, en de oude spreekt den steen toe met *indo* „moeder”. Hij vertelt haar, dat men hier is samengekomen om aan de adat te voldoen, zooals men dit al sinds jaren gewend is te doen, en dat men nu om een rijken oogst vraagt. Dan steekt de oude de hand onder den steen, en dadelijk worden hem enkele kiezels door het opwellende water in de hand gedrukt. Na hem doen ook de andere menschen dit; deze steentjes neemt men mee naar huis (dit grabbelen naar steentjes noemt men *rapunongko*). Het kuiken laat men er los, en dit is meestal na een dag of drie verdwenen; het is door Watoe moana genomen. Is dit niet het geval, dan vangt men het hoen weer op, en voedt het thuis op als zijn „levensvasthouder” of

„levensdrager”; zoo'n hoen mag niet geslacht, weggeven of verkocht worden.

Het verdere deel van den dag en den daarop volgende nacht blijft men bij elkaar om feest te vieren. In de onmiddellijke nabijheid van het huis moet een groote platte steen zijn, waarop men 's avonds reidansen uitvoert (*mokufori*). Regel is, dat wie eenmaal opgestaan is om te gaan dansen, daarmee door moet gaan tot de morgen is aangebroken. Als men den volgende morgen naar zijn woning teruggaat, laat men de bamboe kokertjes (*pasolo*) met gepelde rijst achter in het huis, maar de aren neemt men mee om de korrels ervan te planten op de plek, waar men het eerste zaad aan de aarde toevertrouwt. Die aren heeten *wo'ompaë* „het hoofd van de rijst”. De steentjes noemt men *kilowoe*, dezelfde naam dien men ook aan bezoarsteentjes geeft, die in het ingewand van sommige dieren en in rijst gevonden worden, en die beschouwd worden als geconcentreerde levenskracht. Wanneer het gewas er niet goed voor staat, of door insecten als de *nango* (walang sangit) geteisterd wordt, giet men water op de steentjes van Watoe moana, en met dit water worden de rijstplanten besprenkeld.

Volgens sommigen heeft deze plechtigheid slechts eenmaal 's jaars plaats. Een andere zegsman beweerde, dat na afloop van het oogsten ook weer een weinig rijst naar Watoe moana wordt gebracht, waar ze in het huis wordt neergelegd: dit zou dan zonder eenige plechtigheid plaats vinden.

Wanneer de grond van het akkerecomplex geheel schoon is gemaakt, wordt eerst maïs geplant op onderling ruime afstanden, opdat zij al flink opgeschoten zijn zal, als men tot het planten van de rijst overgaat. Op den bepaalden dag komen allen die zich bij denzelfden leider hebben aangesloten op den akker van dezen te zamen. Allen hebben een deel van hun zaairijst in een soort mand (*kabaëba*) naar het punt op den akker van den leider gebracht, waar de *pokae*-boom staat (of

stond). De zaairijst wordt niet de voeten getreden opdat de korrels van de steien loslaten, *pae rajodjo* „uitgetreden rijst”. De plek waar de rijst wordt samengebracht heet *oejoe soe'a* „waar 't eerst met den pootstok in den grond wordt gestooten”. Als al de zaairijst bijeen is, spreekt de leider (*woro tana*) het neergelegde offer van siri-pinang toe en vraagt om de rijst te doen gedijen. Dan wordt een hoen geslacht, waarvan de voorman het bloed op de zaairijst laat druppelen.

Met dit bloed worden ook twee offertafeltjes (*palampa*) aangestreeken, die inmiddels zijn opgericht: een aan den kant van den akker naar het Westen toe, en een bij de *oejoe soe'a*. Het eerste offertafeltje heet *palampa sembi*, voor alle ongedierte, dat aan de rijst schade kan doen; het tweede *palampa to bae*, voor de grooten (de goden).

Nu wordt door elk gezin dat een deel van den grond tot akker heeft, een hoen geslacht, en weldra is men druk aan het koken. Is men hiermee gereed, dan gaat de leider offeren, eerst op de *palampa sembi*; hij legt er gekookte rijst, kippelever, een vlerk van het hoen en wat van zijn vleesch, en een ei neer, en roept dan alle onheil aan, dat door invasie van varkens, muizen, rijstvogeltjes enz. kan worden veroorzaakt; aan dit alles draagt hij het voedsel op, dat hij heeft neergelegd, en verzoekt het om naar 't Westen te verdwijnen. Dan begeeft de leider zich naar de tweede offertafel, en roept de goden Bonto potila, Torihonto, Poeë lamo en Toempoe tana aan. De eerste twee zijn kinderen van Ampoeë, den ouden man, die het sterrenbeeld werd, de derde is de heer des hemels, de vierde de heer der aarde. Voor de eerste drie wordt het reeds genoemde offer op het blad van het tafeltje gelegd, en drie sigaretten van tabak in droog arenblad op het dekblad van de maïs worden er aan toegevoegd; onder het tafeltje wordt eenzelfde offer neergelegd voor den heer der aarde. Aan al deze onzichtbare machten wordt het welslagen van het gewas gevraagd.

Na het brengen van deze offers vereenigt men zich eerst tot den maaltijd en dan heeft de plechtigheid plaats van het *membangoenaka*. Deze naam is afgeleid van *wangoe* „opstaan”, dus: „iets overeind zetten”, maar wat men hiermee bedoelt is mij niet duidelijk geworden. ■ Poso is *membangoenaka* het overeind zetten van de stukken hout op den akker, die na het branden niet door het vuur zijn verteerd. Het heeft er dus alles van alsof de naam van een andere handeling op de plechtigheid van het eerste planten van de rijst is toegepast. De leider plant nu onder of vlak bij de offerstelling voor de goden drie stukken van het blad van de *simata*, een plant wier bladeren wortel schieten, als men ze op den grond legt (ik meen dat deze plant in Poso *ikoe masapi* „palingstaart” heet, naar den vorm van de bladeren, de *Dianella ensifolia*). Om die bladeren heen steekt hij dan zeven gaten in den grond. Hij neemt nu een kleine handvol zaairijst, en perst die samen in de gesloten vuist; de korrels die bij het openen van de hand in het vel steken, plant hij in het eerste gat met gesloten oogen, opdat muizen en rijstvogels later het gewas niet zullen zien. De overige korrels doet hij in de andere gaten met geopende oogen.

Andere lieden maken nog gebruik van een liaan, *wiau njiwo rongko*, die bij de offerstelling in een kring op den grond wordt gelegd; binnen dien kring worden dan de *simata* en de rijst in de 7 gaten geplant. Bij de To Pasangke doet de eigenaar van den akker of diens vrouw dit eerste plantwerk. Bij hen wordt soms niet eens een offertafel voor de goden opgericht, maar legt men het offer op een boomstronk in het midden van het veld, bij welken stronk dan de eerste 7 gaten worden gestoken.

De pootstok (*soe'a*) waarmee die eerste gaten worden gemaakt, moet van *pintjangi*-hout zijn; hij wordt evenals de zaairijst en de offerstellingen met kippebloed besmeerd. Wanneer de plechtigheid van het *memba-*

ngoena heeft plaats gehad, wordt de geheele akker van den leider door de aanwezigen beplant: de mannen steken de gaten in den grond (dit heet *montoedja*) en de vrouwen storten het zaad er in (*mombángani*). Wanneer de akker van den leider is beplant, doet men dit om beurten bij de anderen, die tot het akkercomplex behooren, en wel zonder eenig ceremonieel. De pootstokken mogen voor geen ander doel worden gebruikt; men steekt ze aan den oever van een rivier in den grond; worden ze later bij een bandjir door het water meegenomen, dan zal het gewas goed gedijen.

Is de rijst geplant, dan maakt men een heining om den akker (*montóndoki*). Het eenige dat men hierbij heeft in acht te nemen is om dadelijk met dit werk op te houden zoodra het gaat regenen, anders zou de omheining niet sterk genoeg blijken te zijn om de varkens tegen te houden. Het wieden van het onkruid op den akker heet *meuawo*.

Maandagen. Een reden waardoor men zich veel onheil op den hals haalt met betrekking tot zijn akkers, is wanneer men geen acht geeft op de standen van de maan. Naar de fasen van de maan heeft elke dag zijn eigen naam. Wanneer de zeer smalle maansikkel nog even is te zien na het ondergaan van de zon, heet deze *manoe matadja* „scherpe haan”. De dag die hiernaar heet is niet alleen ongunstig voor akkerwerk, maar schier voor alle soort van arbeid. Dan volgen eenige dagen die geen naam hebben, maar die alleen geteld worden: deze zijn alle gunstig voor den landbouw; bij het wassen van de maan zal alle werk aan den akker verricht voorspoedig zijn.

De tiende dag heet *songanga*. Deze is goed evenals de beide volgende *wawoe koi* „klein varken”, en *wawoe bae* „groot varken”. Dan volgt de dag op volle maan *simpijai* „gelijk van heengaan”, d. i. als de maan ondergaat, komt de zon op, ze verlaten elkaar. Dit is een heel ongunstige dag; als men zich dan niet rustig houdt,

en iets aan den akker doet, zal het gewas door allerlei beesten worden vernield; alle geluk en zegen zal ons verlaten (*napalaika kita rasi*).

Dan volgt *wimbilaka* „niet volkomen rond meer”; op dezen dag doet men goed geen akkerwerk te verrichten (*ta se'i rapolingaake* „er wordt geen akkerwerk gedaan”). Den hierop volgenden dag, *kainao* „met leven (*inao*)”, nog niet geheel verdwenen bij het aanbreken van den dag, is in 't bijzonder ongunstig om hierop te planten, want dan zullen de muizen aan het gewas komen krabben (*nakao mbalesoe*). Dan volgt *lombo*, een dag die zich uitnemend leent om er het hout op den ontgonnen grond op te verbranden. In ons werk over de Baré'e sprekende Toradja's, II, 268, hebben wij reeds opgemerkt, dat deze naam ook gebruikt wordt bij de To Poe'oe mboto aan aan den Zuidkant van het Posomeer, terwijl de andere Baré'e-toradja's *toginènggeri* zeggen, en dezen dag juist voor zeer ongunstig houden. *Lombo* beteekent „slap uithangend” van het scrotum, en daarom noemen de To Poe'oe mboto dezen dag wel schertsend *wofa i kai* „de maan van grootvader”, omdat oude lieden vaak een uitgezakt scrotum hebben.

Op *lombo* volgen *mata lombo* „de eigenlijke *lombo*”, *mata bilo* „de kortzichtige, de scheele”, omdat de maanschijf al merkbaar is afgenomen, en *mata utokodi* „oog van kleine menschen”; zij zijn alle zeer gunstig voor den landbouw. Dan komt *rotoe*, weer een dag waarop men zich rustig moet houden om te voorkomen dat dieren het gewas verwoesten. Dan volgen eenige goede dagen: *Kawe* „reiken aan”, „wenken”, de maan reikt bijna aan het zenith van den hemel bij het aanbreken van den dag (Bij de Posoërs is *kawe* een verbodsdag). *Kake*, dit zijn twee dagen, onderscheiden in *kake ntaoe* „*kake* der menschen”, en *kake mbawoe* „*kake* der varkens”. *Lébasi* „verflauwen” van de maan, ze is alweer in kracht afgenomen. *Kabongo* „beschimmeld”. *Malángani* „hoog opgeschoten”, lang, doelende op den langen smallen vorm van de maan (waarschijnlijk een ver-

korting van *toe'a malángani* „hooge stomp”, zooals de dag bij de stamverwante To Ampana heet). *Toe'a rede* „korte stomp”. Al deze dagen zijn goed voor den veldarbeid. Maar dan volgt een dag, *adje* „kakebeen” (de maan is als een kakebeen), die heel ongunstig is voor akkerwerk. De hierop volgende nacht heet *saja mboeja* „de maan heeft zich verborgen”, er is niets van haar te zien. Op den dag na dezen nacht mag men op den akker werken. Deze dag wordt zelfs voor de beste gehouden om daarop met het planten en het oogsten van de rijst te beginnen. Soms ziet men in twee nachten de maan niet. Men noemt die dagen ook *kaivoeri mboeja* „het zwart zijn van de maan”.

Voor al de 5e en de 6e dag worden uitgekozen om een aanvang met het akkerwerk te maken. Om ten strijde te trekken werden de 5e en de 9e dag gekozen; dit zijn de *woeja ntoeuma* „de manen van den man”, of *woeja kotje* „de manen van dapperheid”. Het mooiste was, als men op den 5den dag van huis ging, en op den 9den den vijand overviel.

Wanneer veel muizen van de rijst eten, meent men dat dit zielen van afgestorvenen zijn, die hun aandeel komen halen. Om dit te voorkomen en alle bemoeienis van de doodenzielen met het werk der levenden te vermijden leggen de To Wana een kleinen akker aan van 1 à 2 vierk. meter buiten het veld van de menschen; dit tuintje heet *pomoe'oe wonggo* „de grens voor de zielen”, de plek tot waar de zielen mogen komen. Men plant er alleen rijst en maïs in, en maakt er geen heining om heen. De wijze waarop men de muizen tracht weg te krijgen heet *mantambo toempoe oro* „de hongersnoodverwekker begeven”, d. i. laten weggaan. Men neemt dan een mandje, wat eigenlijk een gong moest wezen. Daarin legt men wat bladeren van de rijst en de maïs, een paar stukjes maïsstengel en wat brandhout. Dan zegt men: „Ik doe de veroorzaker van hongersnood weggaan, opdat de muizen niet aan mijn rijst zullen komen” (*koetambo toempoe oro, nakane'e*

nakoni mbalesoe paekoe). Ook legt men medicijn neer op het offertafeltje in het midden van den akker.

Rijstvogels verdrijft men door bamboes op den akker op te richten, waaraan door middel van lijnen getrokken wordt; hierdoor ontstaat een klepperend geluid dat de vogels verschrikt; deze vogelverschrikkers heeten *potodo* „wat op z'n plaats blijft, in tegenstelling van menschen die door het gewas loopende de vogels verjagen. Tegen walong sangit (*To Wana nango*) hebben sommige menschen een tooverspreuk, maar deze deelen ze niet aan anderen mee, tenzij men hun daarvoor een rijkelijke schadeloosstelling geeft.

Wanneer het gewas er niet goed voorstaat, besprenkelt men het met water, waarover een tooverspreuk is gemurmeld, of waarin steenen van Watoe moana zijn gelegd. Ook legt men wel medicijn op de offerstelling, waardoor de rijst beter moet worden.

Wanneer de rijst aan het uitkomen is, mag men niet in boomen hakken, want dit zou het proces van het uitkomen der vrucht belemmeren. Men gelooft ook, dat de *djeekoeli*, een mooi blauw vogeltje, dat graag zijn nest maakt tusschen de rijst, de korrel in de rijst (*isi mpae*) brengt; men mag het daarom niet weggagen.

De verschillende groeistadia van de rijst worden met bepaalde namen aangeduid. De voornaamste zijn: Wanneer het plantje pas even uit den grond komt kijken, spreekt men van *moraranga* „in de opening — het pootgat — zijn”; het gat is dan nog niet dicht, de fijne blaadjes staan er in op. *Waro ngojoe* „door den wind heen en weer bewogen” zegt men als de blaadjes al zóó lang zijn, dat de wind er vat op heeft. Dan volgt *marademo* „al lang”; *mopasintjoko* „elkaar aanvatten”, d. i. wanneer de toppen der bladeren van den eenen stoel die van den anderen stoel raken. *Mokompo soa* „met een leegen buik”, wanneer de stengel begint te zwellen, maar nog geen vrucht daarin is. *Malolomo* „spits”, wanneer de zwangerschap van de rijst begint. *Sojomo* „tusschengestoken”, wanneer

de aar zich door den stengel wringt. Dan volgen: *linga mata malaa* „de oogmerken hier en daar (aren) op“; *linga mata* „de oogmerken overal (aren) op“; *linga mata masaso* „de oogmerken (de aren) al dicht bij elkaar op“. Ten slotte *wawo mboeamo* „'t is een en al vrucht aan de oppervlakte“.

Het heeft geen zin alle namen op te noemen, die de To Wana voor de verschillende soorten van rijst hebben. Gewone rijst noemen ze *pae mokora* „stijfrijs“, tegenover *pae poeje* „kleefrijs“.

Oogsten. Wanneer de tijd voor het snijden van de rijst is aangebroken, stoort men zich niet meer aan den leider van het akkercomplex, maar ieder regelt het snijwerk voor zichzelf. Bij hen die een leider (*woro tana*) hebben, moet deze de eerste zijn, die zijn rijst begint te snijden. Een ander mag hem daarmee vóór zijn, mits hij 3 of 6 dagen nadat hij is gaan snijden een kom gepelde rijst met 2 eieren er op, of een hoen, naar den *woro tana* brengt, vergezeld van de noodige sirih-pinang. De *woro tana* kookt rijst en eieren, en legt daarvan een deel op de offertafel. Daarmee is de fout hersteld.

Elk gezin wijst een voorganger bij het oogsten aan; dit kan zoowel een man als een vrouw zijn, en hij (zij) draagt den naam van *toronioe*. Dit woord is afgeleid van *nioe*, dat „spaarzaam, zuinig, lang met het voedsel doende“ beteekent. Van dit woord zijn allerlei afleidingen gemaakt, die dingen aanduiden, die met den oogst in verband staan. Bij sommige Toradjastammen is *manioe* zelfs de aanduiding voor „rijst“ in de oogstaal. *Toronioe* moet dus beteekenen „degen die maakt dat de rijstvoorraad lang zal strekken“. Dit bewerkt die persoon door het streng in acht nemen van allerlei voorschriften. We zullen de *toronioe* verder als een vrouw nemen, want ik heb wel den indruk gekregen, dat het ook bij de To Wana, evenals bij de Posoërs, meestal vrouwen zijn, die de leiding bij het snijden van de rijst hebben. In sommige streken heet deze leidster *taoe mokore* „de harde“.

De *toronioe* maakt dat zij vooraf de noodige kruiden, lianen en bladeren bijeengebracht heeft, die moeten medewerken om de kracht van de rijst vast te houden en te vermeerderen. Deze kruiden en bladeren worden door alle *toronioe* naar den *woro tana* gebracht, als men er zoo iemand op nahoudt. De namen van enkele dier planten zijn: *manioe*, *sioeri* (Koordersiodendron Celebicum, een zeer duurzame houtsoort), *batompo*, *rodo* „rusten, blijven”, *wiaa mpapataka* „liaan die bijeenbindt”, *wailo poejoe* „klevende gierst” (een wilde plant), *wiaa ntoro* „liaan die stilstaat”, *to maira wojo* „die bamboebladeren heeft”. De eigenschappen en datgene wat de naam van deze planten uitdrukt, zullen op de rijst overgaan. Al deze bladeren en planten worden in een bak bijeengedaan, en door den leider in stukjes gehakt. Is hij hiermee gereed, dan doet hij in tal van vruchthouders van de pinang wat lijmhars, en daarna wat van de fijngehakte medicijn; voor elk gezin maakt hij wel 20 van die dingen klaar. Al die vruchthouders voor één gezin worden tot 2 of 3 pakjes gemaakt, en deze worden door de voorgangsters bij den oogst, de *toronioe*, meegenomen, als ze met het snijden zal beginnen.

In den loop van den morgen, waarin het oogsten zal beginnen, gaat de *toronioe* naar beneden, en begeeft zich naar het midden van het veld waar de eerste rijst is geplant, de *oejoe soe'a*. In de 7 stoelen die daar bij elkaar staan legt ze de pakjes met de in stukjes gesneden oogstmedicijn en een steen, liefst een die afkomstig is van Watoe moana. Ze wikkelt dan om de planten bladeren van de *kadjoe mboekoe* (*woekoe* is „been”, dus deze bladeren moeten aan de rijst beenderen, d.i. kracht geven), waarna alles wordt samen gebonden met *soeka*-bast (*Gnetum gnemon*), of liever nog met *wiaa ngkoeni poejoe* „klevende curcuma”, een liaan. De namen van al die planten geven genoegzaam te verstaan, dat men de levens- en voedingskracht van de rijst wil vasthouden.

Bij de To Pasangke worden slechts 4 van de 7 stoelen bijeengebonden. Dit heet dan de *liboe mporomba* „de kring van het bijeengebundene”, of alleen *poromba* „het bijeengebundene”. Vervolgens roept de *toronioe* den rijstgeest aan; dit is een vrouw en bij de To Pasangke heet ze Djamboelawa „de goudene”. De To Boerângasi spreken van Ntolonioe „rijstgodin” (hetzelfde woord als *toronioe*). Maar ook wordt altijd aangeroepen Manjamarama, die vroeger al een enkele maal is genoemd. Deze mythische vrouw is, zooals we gezien hebben, de zuster van Tondo laboe, den mythischen smid, die van Toenda edja naar Wawo Lage ging. Deze Manjamarama bleef ook niet in Toenda edja, maar ze reisde naar Mekka, vertelt men. Toen ze daar aankwam, heerschte groote drukte in de stad, en de mannen verkeerden in zorg, want men was bezig met het maken van een groote moskee en dit werk wilde niet vlotten. Toen zei Manjamarama tot den vorst van dat land: Houdt gijlieden maar op; ik zal het gebouw wel voor u maken”. Toen stak ze vier stokken in een vierkant in den grond, en sprak: „Wanneer ik de bovennatuurlijke macht van mijn voorouders nog heb, zal er een groote moskee zijn, voldoende voor 100 menschen, voldoende voor 5 menschen” (*Ane re'edja baraka ntaoe toe'a, da re'e masigi bae, masoeka saatoe taoe, masoeka alima taoe*). En op dit woord verrees er een groot gebouw uit den grond. Manjamarama vertrok weer van Mekka en reisde naar Laolita „verhaal, vertelling”, een land waar ze nu nog is. Overal bij de To Wana wordt ze bij den aanvang van den rijstooft aangeroepen. Men zegt dat zij *manioe* is, waarmee in dezen zin niet bedoeld wordt, dat ze spaarzaam is, maar dat ze de rijst zelf is.

Men roept haar op deze wijze aan: „Gij, Manjamarama, de spaarzame (of de rijstmensch), kom mij te hulp snellen, nu ik mijn rijst begin te snijden. Blijf drie dagen hier om voor mij op mijn rijst te passen” (*Siko Manjamarama, taoe manioe, ma'i djondjo akoe*

mampesoeki paekoe se'i. Panewa marooroo togo eo madjagaka ukoe paekoe. Het woord *panewa* kan ik niet verklaren; misschien is het wel een geest, een gezellin van Manjamarame).

Boven heb ik al meegedeeld, dat Manjamarame nog een zuster had, Manjakareo, die niet naar een andere plaats ging, maar in het land bleef. Deze naam mag gedurende het snijden van de rijst niet uitgesproken worden, want dan zou de rijst verdwijnen, want zij is juist het tegenovergestelde van *manioe* „sparingzaam, zuinig”.

Nadat de voorgangster bij den oogst de stoelen bijeengebonden en de rijstgodin aangeropen heeft, gaat ze op een steen staan en snijdt 7 aren van de bijeengebonden stoelen af. Deze 7 aren beweegt ze zevenmaal om de saamgebonden stoelen (de *porombo*), en bindt ze dan daaraan vast op de plek waar de medicijn zit, waarna ze ze met kippebloed besmeert en ze met gekauwde medicijn bespuwt. Daar waar slechts 4 stoelen bijeengebonden worden, legt zij in den voet van de overige drie stoelen een pinangnoot, en snijdt er alle aren van af om ze onder de *porombo* (de 4 bijeengebonden stoelen) te leggen. Dan wendt ze zich naar de rijst, die ten Westen van het offertafeltje groeit, en daar zoekt ze naar een aar, die *pae we'a* „vrouwelijke rijst” heet, snijdt ze af, en legt ze in het mandje dat ze aan haar middel heeft gebonden. Die aar blijft daar gedurende den duur van het snijden in liggen. Daarna snijdt ze gedurende drie dagen alleen de rijst. Ze snijdt in dien tijd zooveel, dat er vier bossen van verschillende grootte van gemaakt kunnen worden: één *so'o wiaa* „liaan bos”; deze is zoo groot als de dij; één *so'o ndangkoe* „bos”, zoo groot als het been boven den enkel; één *so'o ngkongko* „met wijsvinger en duim omspannen bos”, zoo dik als de pols; en één *so'o sampôjeoti* „tot 10 gemaakt bos”, zoo dik als de duim. Deze vier bossen worden in een miniatuur hutje bij de offerstelling gelegd en blijven daar voor-

loopig liggen. Ze zijn met hun eigen bladeren gebonden.

De voorgangster bij den oogst (*toronioe* of *taoe makora*) heeft van allerlei in acht te nemen, waaraan degenen, die haar later bij het werk komen helpen, zich niet hebben te storen. Ze mag in de eerste drie dagen geen water drinken; haar dorst moet ze lesschen met kokoswater of water uit lianen. Volgens anderen mag ze wel gewoon water drinken, maar dan moet ze eerst een rijstaar in het drinkvat leggen; ze mag niet van kleeren wisselen; ze mag niet baden; niet met voorbijgangers praten; de bladeren waarvan ze gegeten heeft mag ze niet wegwerpen, ze steekt ze tusschen het dak. Alles wat glad is mag ze niet eten, zooals *langoeroe* (*Poso longoeroe*, *Hibiscus Manihot*), *tandojo*, een dergelijke slijmerige groente, *gaboes*, *paling* (*masapi* of *tindjoli*). Ze mag de aren, waaraan geen halm zit, en die dus niet bijeengebonden kunnen worden (deze heeten *toloenja*) naar de hut meenemen, ze stampen, koken en eten; maar zij alleen mag ervan eten. Deze rijst mag niet in een pot worden gekookt, maar daarvoor moet men een bamboe gebruiken. De gespleten bamboe, waaruit de rijst is opgegeten, wordt in het miniatuur hutje bij de offerstelling neergelegd. Daarheen wordt ook gebracht het overschot van elken maaltijd, dien de voorgangster houdt; dan noodigt ze haar vrienden de *bela-bela*, dit zijn geesten, uit om er van te komen eten; voor dit doel legt ze er ook rijpe pisang neer.

Al deze voorschriften hebben ten doel om te voorkomen, dat de rijstziel, waarmee de voorgangster voortdurend in aanraking komt, weg zal gaan, wegglijden, met anderen meegaan. Gedurende die drie dagen mag ook geen vreemdeling op den akker komen. Gebeurt dit toch, dan wordt hem zijn hakmes (*wada*) afgenomen, en dit wordt bij de saamgebonden stoelen (de *porombo*) neergelegd, *naposaroe ngkoro* „in de plaats van hemzelf” (eigenlijk zou die persoon zelf op den akker moeten

blijven, uit vrees dat hij anders de rijstziel met zich mee zal voeren). Na afloop van de drie dagen mag hij zijn eigendom terugnemen. Op sommige plaatsen is het den eigenaar toegestaan zijn hakmes dadelijk mee te nemen, wanneer hij daarvoor in de plaats geeft drie pinangnoten en enkele kruiden, die als oogstmedicijn dienst doen; dit alles wordt dan bij de saamgebonden stoelen (*poromba*) gelegd. Men noemt dit *rapatekai* „er aan vastgehaakt worden”, *nakane'e malai tanoanaja* „opdat de ziel ervan (de rijstziel) niet wegga”.

Gedurende die drie dagen mag men ook niet zingen. Ik heb den indruk gekregen dat de To Wana niet veel aan het zingen van oogstliederen doen, want men was heel weifelend in zijn mededeelingen, en niemand wist mij een strophe van een oogstlied op te geven. Aan de kust doet men er meer aan, maar deze To Wana zijn sterk vermengd met To Lalaeo; hier heet het zingen van oogstliedjes *mondagia* „met kleuren werken”; de echte To Wana spreken van *montontji ragi* „gekleurde vogel doen”.

Terwijl men aan het oogsten is, mag niemand met een speer of een stuk hout in den grond stooten, want dan zal men maar weinig rijst binnenhalen. Door dit stooten schudt de grond, zegt men; dat voelt de rijstgodin Manjamarama, en dan zegt ze: „O, de menschen hebben al afge oogst; ze zijn al weer aan het planten”. En dan houdt ze op met het geven van rijst.

Men mag niet in stroomend water urineeren; want dan zal men niet veel rijst oogsten; in gewone tijden is zoo iets niet verboden. Degenen die oogsten dragen van pandanus gemaakte hoeden, maar voorschrift is dit niet; bepaalde oogstkappen, zooals die bij andere Toradja-stammen in gebruik zijn, schijnen de To Wana nooit gehad te hebben.

Het werk dat de *toronioe* in de eerste drie dagen doet, heet *mangoewesi pae* „de rijst spenen”, ontwenen aan het op den akker staan. Na afloop van die drie dagen zegt men: *mefolimo pae* „de rijst wentelt

zich om⁷. Men denkt hierbij aan een kind, dat al sterk genoeg is om zichzelf om te wenden. Dan komen anderen de *toronioe* met rijstsnijden helpen en worden geen voorschriften meer in acht genomen; een helpster bij den oogst mag zelfs na een paar dagen op een ander veld gaan helpen, al is men op het eerste nog niet gereed; ze mag daarna echter niet meer naar het eerste terugkeeren. Het is niet goed om menschen, die aan het oogsten zijn, aan te roepen, want dan zal men ziek worden. Heeft men zich ondoordacht hieraan schuldig gemaakt, dan moet men een offer van sirihipinang bij het offertafeltje neerleggen om zijn fout te herstellen.

De helpsters krijgen voor elken dag dat zij rijst snijden 4 groote bossen, die evenals in Poso *tinapa* „wat boven het vuur gedroogd wordt” heeten. Wanneer de helpster met een draagmand (*pamakoe*) komt, mag ze daarin alle aren doen, die geen steel hebben (*toloerja*), maar dan krijgt ze als loon slechts 3 bossen. Anderen geven als normaal loon 3 bossen, en 2 ingeval de helpster een mand bij zich heeft voor *toloerja*. Men verlaagt dit loon ook wel tot één groote bos (*tinapa*) en één kleinere (*sadangkoe*), ter dikte van den enkel, wanneer een helpster erg lui is. Weer anderen geven in geval de helpster een mand meebrengt om daarin de aren zonder steel te doen, één groote bos; dit heet dan de *wombo utoloe* „het voorportaal van de aren zonder steel”. Er zijn helpsters die heel veel aren zonder steel weten te snijden, zoodat enkelen vier manden (*pamakoe*) er mee vullen. Zulke lieden noemt men *boenoloe* (dit woord is misschien afgeleid van *meboloe* „uitpuilen”); men zegt ze den dienst op, en een volgend jaar staat men niet toe, dat ze bij het oogsten komt helpen.

Ik zei boven, dat de voorgangster bij het oogsten reeds den eersten dag aren zonder steel (*toloerja*) naar huis meeneemt, droogt, stampt en eet. Wanneer ze dit de eerste maal doet, moet ze bij het wannen van de

rijst het kaf opvangen in een andere wan; als de rijst ontbolsterd is, doet ze het kaf in het gat van het stampblok. Heeft ze nu voor de eerste maal van de nieuwe rijst gekookt, dan maakt ze er vier kleine pakjes van, waarvan ze 1 op het portaal (*wombo*) legt, 1 op het droogrek (*tapo*), 1 bij de saamgebonden rijststoelen (*porombo*), en het vierde bindt ze vast in het midden van het stampblok (*nontjoe*).



Stammblokken der To Wana.

De stampblokken zijn alle bekervormig, staan over-eind op een voet. Vele zag ik welks voet of steel in den grond was geplaat.

Wanneer na afloop van de eerste drie dagen ook de andere menschen van de nieuwe rijst mogen eten, gaat men hiertoe zonder enig ceremonieel over. Elken dag brengt de voorgangster wat van de nieuwe rijst naar de saamgebonden stoelen, en roept de rijstgodin aan met den omschrijvenden naam van *to monioe* „de spaarzame, de zuinige”, noodigt haar uit te komen eten en veel rijst te geven. Het neerleggen van de 4 pakjes gekookte rijst heet *mampuna'oesi pae* „het (met zekere plechtigheid) naar beneden brengen van de rijst”; of *masoëa* „binnengaan (van de nieuwe rijst). Sommigen geven ook zoo'n pakje nieuwe rijst aan den waterkoker (*balo ntombœ*).

Een oogsttaal kunnen de To Wana niet. Alleen *karumbœe* en *djara*, de namen voor buffel en paard,

twee dieren die niet in het binnenland voorkomen, mogen niet genoemd worden. Wisselwoorden ervoor bezigt men tijdens het oogsten ook niet. Men moet er alleen voor waken om tijdens den oogsttijd niet boos te worden en te twisten, want dan loopt de rijstziel weg.

De bossen rijst, die na de eerste drie dagen van den oogst worden gesneden, worden boven elkaar in rijen in een rek geklemd, op zoodanige wijze, dat de regen er gemakkelijk langs gaat, en de zon er volop kan schijnen. Zulk een rek heet *sampe* „waarover iets heen gelegd wordt”. Is alle rijst gesneden, dan brengt men de bergplaats voor de rijst uit den vorigen akker over naar den pas afge oogsten; of, wanneer de beide akkers niet ver van elkaar liggen, herstelt men de oude bergplaats alleen om er later de rijst heen te dragen. Bij tijden maakt men een nieuwe bergplaats. Zoo'n bergplaats voor rijst heet *konda*, en bestaat uit een cylinder, die van plat geslagen bamboe is gevlochten; ze zijn van verschillende grootte; er zijn er bij van 2 meter middellijn. Deze cylinder is geplaatst op een vloertje, dat door een dak is beschermd; dit hutje is de *pasoeli ngkonda*. Meermalen ook staat dit rijstvat in een hoek van het tuinhuis, waarin de menschen verblijven. Bij het maken van zoo'n vat wordt geenerlei voorschrift in acht genomen; alleen moet men oppassen om onder dit werk geen wind te laten, want dit zou de *konda* onsterk maken, zoodat de muizen er telkens in komen. Hier en daar zag ik al rijstschuurtjes (*ala*) op vier palen, die tegen het inklimmen van muizen zijn beveiligd door ronde planken, die boven aan de palen, dicht bij den vloer zijn aangebracht, of door stukken bladscheede van den sagopalm, die om de palen heen worden gebonden; in deze gladde bladscheede houden de nagels der muizen niet. Deze schuurtjes heeft men in navolging van andere stammen aan het strand gemaakt.

Als men het rijstvat (*konda*) zal vullen, wordt onderin het siri-pinangoffer gelegd, dat bij de saamgebonden

stoelen, de *porombo*, is gebracht. Dan wordt een groote bos rijst, een *so'o wiaa*, gemaakt van de rijst, die het eerst gesneden en bij de saamgebonden stoelen gelegd is, en de halmen van die stoelen zelf, die pas gesneden worden, wanneer het heele veld is afge oogst. Die groote bos heet *mata mpota* „de kern van den oogst”. Deze bos wordt onder in het vat gelegd, en daarop worden de andere bossen gestapeld. Dit moet achter elkaar gebeuren; men mag nergens heengaan of iets anders doen, zoolang nog niet alle rijst is geborgen. Bij dit opschuren worden geen bijzondere gebruiken in acht genomen.

Hebben alle akkergenoeten (*taoe salanga*) hun rijst geborgen, dan wordt afgesproken, wanneer het *mampakapoera to'oe* of *mampôepoesi to'oe* „het beëindigen van het rijstjaar” zal plaats hebben; dit is een plechtigheid, die elk akkercomplex voor zichzelf verricht. Meestal is dit feestje in 1 dag afgeloopen, maar soms duurt het 2 dagen, wanneer er gasten bijkomen. Dan wordt een hut (*bambaroe*) opgericht. Men komt te zamen en ieder gezin brengt een hoen en een bos rijst mee. De leider van de akkergemeenschap (de *woro tana*) slacht al deze hoenders boven de bossen rijst, die op een mat zijn gelegd, zoodat het bloed er op druppelt. Met dit bloed wordt ook het rijstvat aangemeerd. Naast de bossen heeft elk gezin nog een pakje gekookte rijst neergelegd, dat voor den rijstgeest bestemd is, maar wanneer de maaltijd een aanvang neemt, wordt dit offer door de aanwezigen opgegeten. Men wist mij niet te zeggen, wie hierbij aangeroepen worden, omdat de *woro tana* heel zacht spreekt. Maar Ampocë is er onder, zei men. Kleeren, bijlen en hakmessen worden ook met kippebloed aangestipt.

De hoenders worden toe bereid en dan heeft een maaltijd plaats. Den heelen nacht door worden reidansen (*mokujori*) uitgevoerd. Den volgenden morgen brengt ieder gezin de bebloede bos rijst naar zijn rijstvat, legt ze erin, en sluit het vat goed dicht met een deksel

dat ook van geplette bamboe is gevlochten. Deze bos wordt niet met onderscheiding behandeld: met eet haar of men maakt er zaairijst van, al naar het uitkomt. Op het pas beschreven feest werpen mannen en jongens elkaar met rijststoelen, die daartoe uit den grond worden getrokken, zoodat de kluiten aarde er nog aan zitten. Dit heet *metimbe*.

Eerst drie dagen na het feest mag men het rijstvat weer openen om er bossen uit te nemen. Dit mag alleen degeen uit het gezin doen, die begonnen is met op dien akker de rijst te snijden gedurende de eerste drie dagen van den oogst. Voordat die persoon het vat opent, hangt ze er vier pakjes kruiden aan, die ook bij het oogsten gebruikt worden. Dan opent ze het deksel en slacht een hoen boven de rijst, zoodat het bloed er op druppelt. Na afloop van deze plechtigheid mag ieder uit het gezin bossen uit het vat halen naar gelang van de behoefte.

De leider bij de akkerwerkzaamheden (de *woro tana*) krijgt geen afzonderlijk loon van zijn akkergeenooten. Zijn belooning ligt in de hulp die men hem verleent, zonder dat hij die behoeft te vergelden.

Wanneer men van de jonge mais wil eten, moet men daarvan eerst aan den leider (*woro tana*) brengen. Eerst wanneer deze ervan heeft gegeten, mag men dit zelf ook doen. Wanneer de mais rijp is, moet men zijn voorzorgsmaatregelen nemen, want hakken van boomen en planten op den akker is verboden, omdat hierdoor de rijstziel weggaat. Om nu de maisstengels te mogen afhakken, bindt men één stengel stevig met de bladeren en de vrucht samen met *soeka*-bast (*Gnetum gnemon*) vast, en daartusschen steekt men een geknoopt blad (*ojoe*), waarin wat medicijn is gedaan. Verder strijkt men aan de punt van de vrucht nog wat vloeibare hars. Die stengel heet de *djole ôjoeti* „de mais met de *ojoe* (geknoopt blad)”. Anderen halen een rijpe vrucht af, en knopen de schil eromheen vast, waarna men haar in het dak van de hut

steekt. Beide methoden hebben dezelfde bedoeling, nl. om door het knopen en door de kleverige hars te voorkomen, dat de ziel van de rijst ten gevolge van het hakken der stengels weg zal loopen. Is de heele maisstengel gebonden, dan laat men dien staan tot alle vruchten zijn binnengehaald, waarna dan ten slotte ook de *djole ôjoeti* wordt genomen.

Als de oogst mislukt, is dit een bewijs, dat den menschen een zonde aankleeft. Wanneer men dan het volgende jaar zijn akker weer in orde zal gaan maken, gaat de leider (*woro tana*) met al zijn akker-genooten (*to wawa*) naar den kant van een rivier. Men heeft twee eieren bij zich, die door allen worden aangeraakt. Dan roept de *woro tana* de goden beneden en boven aan, en deelt hun mede, dat zij de zonde die hen aankleeft, en waardoor de oogst mislukt is, van zich afdoen, zoodat deze geen invloed meer kan hebben op het gewas. Dan breekt hij het eene ei boven de rivier, zoodat het water den inhoud ervan met zich meeneemt. Het andere ei nemen de menschen mee naar het dorp of naar het akkercomplex. Daar wordt de inhoud van het ei in het gat van een stampblok gedaan, daarbij wordt water gegoten, en een kruid wordt er aan toegevoegd, dat *simata*, ook wel *sinia*¹⁾ wordt genoemd. Men noemt dit mengsel *sinia oë mpae*, *sinia oë ndjole* „*sinia* van het water van rijst, *sinia* van het water van mais”. Nadat de leider van het akkerwerk dit krachtige water heeft toegesproken, neemt elk gezin er een bamboe kokertje vol van mee, en begraaft dit op de plek op den akker, waar men het eerst zal planten (*oefoe soe'a*); of men giet het water op die plek uit. Dienzelfden dag maakt men dan een stukje van het veld schoon, en drie dagen lang

¹⁾ Dat de *simata* (*Poso ikoe masapi* „palingstaart”, *Dianella ensifolia*) *sinia* „wat afgescheurd is” wordt genoemd, zal wel zijn, omdat stukken van de bladeren van deze plant voor het gebruik worden afgescheurd.

beluistert men de kreten der vogels om toch maar zeker te zijn, dat men geen fouten meer zal maken.

Huwelijk.

Bij alle clans gaf men mij de verzekering, dat een huwelijk tusschen volle neef en nicht (*mopotoe sangkani*), hetzij zij broers-, of zusters-, dan wel broers- en zusterskinderen zijn, geoorloofd is. Die twee mochten echter niet uit hetzelfde huis afkomstig zijn; zijn ze uit verschillende nederzettingen, dan heeft men geen bezwaar tegen een huwelijk tusschen hen. Alleen het Hoofd van het dorp Dásari zei mij, dat een huwelijk tusschen volle neef en nicht absoluut verboden is, maar deze man heeft langen tijd onder vreemden invloed aan het strand gewoond.

In de zeldzame gevallen van bloedschande, die moeten zijn voorgekomen, waarbij een man het met zijn dochter had gehouden, werden beiden vroeger zoo spoedig mogelijk gedood; dit gebeurde dan met het zwaard. Wanneer men lang wachtte met de uitvoering van dit vonnis, zouden vele menschen sterven, het zou niet ophouden met regenen, zoodat de heele aanplant zou mislukken. Wanneer een oom het met broers- of zusterkind had gehouden, werden die beiden niet gedood, maar de man moest voor zich en het meisje een boete betalen van 40 stuks, en daarna werden ze als een getrouwd paar beschouwd. Deze boete draagt den naam van *jondo kaboejoe* „de brug waarover de *kaboejoe* (de door dit feit opgewekte verdervende kracht) kan weggaan“; een andere naam is *sompo kaboejoe* „betaling voor de *kaboejoe*“. Die verdervende kracht (*kaboejoe*) zou maken, dat de aarde inzakte (*maombo tana*), of dat de berghelling afstortte (*anjoe*). Als die oom in hetzelfde dorp woonde, waar ook zijn broer of zuster verbleef, wiens dochter hij tot vrouw had genomen, moest een van de twee naar een andere plek verhuizen, hetzij dat de ouders van het meisje wegtrokken of dat de oom met zijn vrouw zich elders

vestigden. Gingen ze niet spoedig uit elkaar, dan zou een hunner binnen korten tijd sterven.

Iemand mag wel met het kind van zijn volle neef of nicht trouwen, tot wie hij dus ook staat in de betrekking van oom tot nicht. Wanneer in zulk een geval nog een boete (*jondo kaboejoe*) wordt gevraagd, bedraagt deze niet meer dan 4 stuks voor ieder. Toen ik bij de To Pasangke over het voorkomen van bloedschande sprak, verzekerde men, dat gevallen van vader en dochter nooit waren voorgekomen. Wat men zou doen, als zoo iets eens had plaats gehad, scheen men niet te weten. „Zoo iemand zou dadelijk in dienzelfden nacht door de aarde verslonden worden, door de rivier worden meegesleurd, of door een boom worden verpletterd”, verzekerde men mij.

Wanneer een jonge man een meisjes zwanger heeft gemaakt, wordt van hem geëischt, dat hij haar trouwt. Het meisje is beschaamd, als zij een kind ter wereld brengt dat geen vader heeft. Het moet voorgekomen zijn, dat een zwanger meisje zich aan den man vastklemde, en niet van hem gescheiden wilde worden, omdat hij weigerde haar te trouwen. Blijft de man bij zijn weigering, dan moet hij een boete aan het meisje betalen, *pandja'ati* „voor het slecht maken” geheeten. Bij de To Pasangke is deze boete slechts drie kains; met die boete krijgt de man recht op het kind. Bij de andere clans echter gaat het niet zoo gemakkelijk; van den man wordt eerst geëischt een boete van 80 stuks (*topi*) of 8 koperen borden (*doela*). Daarna heeft hij nog geen recht op het kind; om dit te krijgen, moet hij nog eens 80 *topi* betalen.

Deze boete is zóó hoog, dat de man er gewoonlijk in toestemt het meisje te huwen. Trouwens, zulke gevallen doen zich volgens mijn zegslieden meestal alleen voor, wanneer de ouders van het meisje een aanzoek om haar hand hebben geweigerd, terwijl het meisje met alle geweld dien man wil trouwen. Is het meisje eenmaal zwanger, dan laten de ouders zich gemakkelijk

overhalen hun toestemming te geven. De man geeft hun dan iets, bv. een kain, die den naam draagt van *taori ndaja* „om het hart goed te stemmen”. Maar veelal is de weigering van de ouders van het meisje om den man met hun dochter te laten trouwen een gevolg van de omstandigheid dat de man de mindere in stand is. Dan wordt de *kasimbadjoenja* „wat hem tot gelijke (van het meisje) maakt”, gegeven; dit bestaat gewoonlijk uit 5 reaal (*rea*).

Een onecht kind heet *ana boele*. Men had er nimmer van gehoord, dat een moeder zou trachten haar kind te dooden. Trouwt de vrouw die een onecht kind heeft, later, dan erkent haar man het kind als het zijne.

Tegen een huwelijk van twee broers met twee zusters heeft men geen bezwaar. Als iemand met de zuster van zijn schoonbroer trouwt, heet dit *mantjili uoea* „van pinang ruilen”; zoo iets wordt gaarne gezien.

Wanneer de jongeling zijn wensch aan zijne ouders te kennen heeft gegeven om een meisje te trouwen, zendt de vader een familielid, die goed ter tale is, naar de ouders van het meisje, of hij gaat ook zelf wel. Bij de To Pasangke neemt hij bij dit bezoek niets mee. Hij zegt tot de ouders van het meisje: „Ik kom naar een jonge kip zoeken, die ik kan opkweeken”. De vader van het meisje zegt dan: „Mijn kuikens zijn achterlijk in groei, er is er geen een die wat lijf heeft” (*mangkere ana manoe mami, tamo re'e mokoro*). De ander houdt vol: „Ik heb een kuiken gezien, dat ik zou willen opkweeken”. Verstaat men elkaar eindelijk, dan zegt de vader van het meisje: „Ga maar naar huis terug, op een goeden dag zullen we er wel over spreken. Kom over een dag of twee, drie maar eens hooren”. Blijkt het antwoord na een paar dagen gunstig te zijn, dan wordt dadelijk een geschenk klaar gemaakt, bestaande uit een koperen bord (*doela*), waarop gelegd zijn een kain (*lipa*), een vrouwenbaadje (*lamboe* of *pasanga*), een hoofdband (*tali wombo*), een kalkbusje (*papo*), een kam (*sioe*), een mes (*piso*), een stuk kokosvleesch, en

een sirihdoos met sirih-pinang. Dit geschenk draagt den naam van *salandoa*. Als dit 's morgens naar het huis van het meisje wordt gebracht, heeft in den avond van dien dag het huwelijk plaats, doordat de bruidgom plechtig naar het huis van zijn bruid wordt geleid.

Bij de overige clans der To Wana gaat het eenigszins anders toe. Hier neemt degeen, die het aanzoek gaat doen, de *salandoa* dadelijk mee naar de woning van het meisje. Wanneer hij zijn boodschap heeft overgebracht, laat hij het geschenk achter. Regel is, dat wanneer het aanzoek niet wordt aangenomen, de *salandoa* nog denzelfden dag wordt teruggebracht. Laat men het een nacht in het huis van het meisje overstaan, dan moet men er bij het terugbrengen een *langkoe* „iets om het drijvende te houden”, bv. een aarden kom, bijdoen. Wordt de *salandoa* niet teruggebracht, dan laat de vader van het meisje zeggen: „Wat datgene betreft, waarover gij zijt komen spreken, we wachten op u”. Dan wordt in den avond van denzelfden dag de jongeling naar het huis zijner bruid geleid.

Het woord *salandoa* is bij de Bare'e sprekende Toradja's niet bekend, maar wij vinden het terug bij de To Bada'. Daar worden met dit woord bedoeld pinangnoten en sirihvruchten, die op bepaalde wijze zijn versierd door hier en daar de bast er af te snijden, zoodat men allerlei figuren krijgt; elke figuur heeft zijn eigen beteekenis. Het meisje stuurt deze dingen naar den jongeling met wien ze vrijt, en ze geeft er mee te kennen of ze hem nog geheel toebehoort, dan wel of ze aan zijn liefde twijfelt, en dergelijke dingen meer. De opvatting die de To Boerangasi en de To Kasiala van de *salandoa* hebben is dus meer in overeenstemming met de beteekenis, die de To Bada' aan het woord hechten, dan die van de To Pasangke.

De *salandoa* is voor alle dochters gelijk. Hertrouwt een weduwe of een gescheiden vrouw, dat wordt geen *salandoa* gegeven, maar alleen *âlisi noe lino* „onderlegsel van de aarde” (iets waarop de aarde komt te

liggen), en *tale noe ali* „het uitspreiden van de mat”, gewoonlijk 3 kains, die man en vrouw elkaar geven. Beneden komen wij hierop terug.

Wanneer een aanzoek is gedaan, wordt ook naar den wensch van het meisje gevraagd, en als zij den jongeling niet tot man wenscht te hebben, komt er ook niets van een huwelijk. Wanneer de ouders van het meisje den huwelijkscandidate niet tot schoonzoon wenschen, gaat het huwelijk ook niet door, al heeft het meisje haar zinnen op hem gezet. Maar van beide kanten heeft men middelen om zijn wensch vervuld te krijgen. De ouders dwingen vaak hun dochter om den jongeling tot man te nemen. Ze geven haar dan bv. een kain, die den naam draagt van *po'tanja* „het dwangmiddel”; ook wel *bājari* „betaling”. De laatste naam ontleent zijn beteekenis aan de omstandigheid, dat het meisje verzekerd heeft (en vaak met krachtige bewoordingen), dat zij den pretendent naar haar hand niet tot man wil hebben. Zoo'n weigering kan niet zonder meer in een toestemming worden veranderd, anders zou het paar daarvan de nadeelige gevolgen ondervinden. De uitwerking van de krachtige woorden moet te niet gedaan worden door de „betaling”.

De candidate van zijn kant dringt vaak door het bovengenoemde aanzoeksgeschenk, de *salandoa*, nog eens te zenden, wanneer men het aan hem heeft teruggebracht. Het moet voorgekomen zijn, dat een man tweemaal zijn aanzoek op deze wijze heeft herhaald. Wordt het geschenk dan weer teruggebracht, dan moet het vergezeld zijn van iets dat men er aan toevoegt, en dat *kamea* (*Poso kamea*) „voor het beschaamd zijn” heet; dit is niet gering, nl. 15 *topi* of 3 koperen borden.

Zijn de jongelui het met elkaar eens, maar verzetten zich de ouders tegen het huwelijk, dan kunnen ze eenvoudig bij elkaar gaan wonen. Ze geven dan aan de ouders van de vrouw een kain, die ook *bājari* „betaling” heet om de schadelijke gevolgen van hun toorn te keeren. Van een *salandoa* is in zoo'n geval geen

sprake, maar man en vrouw geven elkaar wederkeerig: een kain (*lipa*), een koperen bord (*dnela*), en een aarden kom. Dit heet *mampakatao porongo* „het huwelijk in orde maken”. Door zijn eigenzinnige daad laadt het paar het ongenoegen van de ouders der vrouw op zich, maar op den duur komt de zaak wel weer in orde.

Het oude recht schrijft voor, dat de man bij zijn vrouw inwoont, en daaraan hielden de To Pasangke zich streng. Bij de andere clans kwam het vaak voor, dat de man zijn vrouw geruimen tijd naar het huis zijner ouders bracht. De gewoonte der menschen om verspreid op hun akkers te wonen maakt het bij groote gezinnen noodig, dat de dochters bij haar huwelijk uit elkaar gaan.

Van de huwelijkssluiting wordt niet veel werk gemaakt. Veel voorbereiding is er ook niet voor noodig. Zooals reeds gezegd is, wordt de man op denzelfden dag, waarop het toestemmende antwoord van de ouders van het meisje is binnengekomen, naar zijn bruid geleid door vrienden en familie; ook zijne ouders, als hij dezen nog heeft, gaan mee. Een man van ervaring gaat voorop. Bij het huis van de bruid gekomen stampert hij driemaal met den rechtersvoet op de trap, en vraagt bij elken schop: „Waar is onze trap?” Daarna antwoordt iemand uit de woning: „Daar is de trap!” Boven aan de trap, op het portaaltje, zit iemand met een bamboe met water; zoodra de bruijom boven gekomen is, begiet hij dezen de voeten met water; hij ontvangt daarvoor geen geschenk. Bij de deur gekomen wordt de bruijom door een paar daar geposteerde lieden tegengehouden (*mompé'onto*), en ze laten hem pas door, als hij hun een kain geeft. In huis zit de bruid op een matje met het gelaat naar het Oosten gekeerd; de bruijom gaat zonder iets te zeggen naast haar zitten; hij moet dit doen op de wijze der vrouwen met de beenen onder het lichaam gevouwen; het komt er niet op aan of hij zich links of rechts van haar plaatst.

Na siri te hebben gepruimd, wordt de maaltijd opgediend. Bruid en bruijom krijgen ieder hun portie; ze eten niet met elkaar uit hetzelfde mandje, steken elkaar ook niet het voedsel in den mond. Na afloop van den maaltijd geeft de bruijom een kain, dien hij om het middel heeft vastgemaakt, aan zijn schoonmoeder. Een ouder familielid zegt dan eenige woorden tot vermaning van het jonge paar, hoe ze zich in het leven tegenover elkaar en tegenover hun omgeving hebben te gedragen. Als er genoeg menschen bij elkaar zijn, wordt er dien avond gedanst (*mokajori*), maar vaak, vertelde men mij, heeft dit niet plaats door gebrek aan liefhebbers.

Den volgenden morgen gaan de ouders van den bruijom weer naar huis en na drie dagen gaat het paar een bezoek bij hen brengen. Dit heet *mojodjo* „vertrappen” (wat „vertrapt” wordt is mij niet duidelijk geworden). Wanneer het paar zich voor dit bezoek op weg begeeft, draagt de man de mand (*pamakoe*) van zijn vrouw op den rug. Dit bezoek gaat steeds met eenige feestelijkheid gepaard; er wordt een maaltijd aangericht. Den daaropvolgenden dag heeft nog een plechtigheid plaats, waarbij de vrouw *tale noe ali* „het uitspreiden van de mat” geeft, en de man *ali noe lino* „mat of onderlegsel van de aarde”. Voor ieder bestaat dit uit 3 stuks, zooals boven al is medegedeeld. Deze voorwerpen worden door de wederzijdsche ouders of door de getuigen van de plechtigheid genomen.

Na enkele dagen bij de ouders van den man te zijn gebleven, keert het paar weer naar de woning van de vrouw terug.

De regels voor de verhouding van man en vrouw ten opzichte van hun schoonouders zijn vrijwel dezelfde als die welke in Poso gelden. Hunne namen mogen niet worden uitgesproken; ze mogen niet over de voeten of de slaapmat hunner schoonouders heenstappen; hun eetgerei mogen de schoonkinderen niet gebruiken; zich op eene of andere manier onbehoorlijk tegenover

hen gedragen is natuurlijk heelemaal uitgesloten. Men is heel bang zich aan een fout tegenover zijn schoonouders schuldig te maken, want dan moet men de gevolgen ervan ondervinden (*rapoboeto*), die zich openbaren in het opzwellen van den buik, in het aangetast worden door een sleepende ziekte en dergelijke. Wanneer de schoonzoon meent te kort gekomen te zijn in zijn eerbied jegens zijn schoonvader, schenkt hij water in een kom, waarvan de schoonvader drinkt. Daarna doet deze hetzelfde voor zijn schoonzoon, die ook van het water drinkt. Deze handeling tot afweering van de schadelijke werking (*boeto*)¹⁾ van dergelijke overtredingen heet *mamewoeboe oeë* „met het water laten afvallen“ (?), nl. van de schadelijke gevolgen van het verkeerde gedrag. Op een andere wijze tracht men bij de To Pasangke het *boeto*-worden te voorkomen: hier wikkelt de overtreder wat gekookte rijst in een blad, laat daarop den schoonvader den voet zetten, waarna hij de rijst opeet.

Toen ik onderzoek deed naar het voorkomen van zelfmoord onder de To Wana, vertelde men mij, dat het wel eens is voorgekomen, dat een man of een vrouw zich van het leven heeft beroofd door zich in een afgrond ■ werpen. De aanleiding daartoe was nimmer een liefdesaangelegenheid, maar men deed zoo alleen uit wanhoop, omdat men door zijn schoonvader of schoonmoeder was uitgescholden.

Een gescheiden man of vrouw heet *baoe ntali* „de reuk van den hoofddoek“ (waarop deze naam betrekking heeft ben ik niet te weten kunnen komen). Bij echtscheiding is er geen sprake van al of niet teruggeven van de *salandoa*, het geschenk, dat men bij het aanzoek heeft gegeven. Maar degeen van wien de eisch om te scheiden uitgaat, moet een boete betalen. In

¹⁾ De schadelijke inwerking op het lichaam als een gevolg van het overtreden van een der voorschriften ten opzichte van zijn schoonouders heet *boeto tombanoa*: *boeto* van de huisheeren.

deze geldt de regel: *I sema ane bo'onja, da mawal belo* „degeen die (den ander) niet meer wil, geeft de belo ¹⁾ of boete. Deze bestaat uit 80 *topi* of stuks, maar een kain geldt voor 10 stuks, een aarden kom of een koperen bord eveneens, zoodat het aantal voorwerpen dat gegeven wordt meestal 8 bedraagt (in Watoc kandjoa gaf men mij op, dat deze boete 40 *topi* of stuks bedraagt). Dit is een groote boete, wanneer men die met andere straffen bij de To Wana vergelijkt.

De aanleiding tot scheiden is meestal, dat de een genoeg heeft van den ander (*napolangko*) ²⁾. Al heeft de ander bv. door luiheid gegronde reden gegeven, dat men het land aan zijn of haar echtgenoot heeft gekregen, dan moet men toch de boete betalen, als men wil scheiden. Het eenige wat als schuld wordt aangemerkt, is als de man zijn vrouw slaat. De man biedt haar dan *sala mpale* „voor de fout van de hand” aan; dit zijn 3 *ngaja* of voorwerpen. Weigert de vrouw die aan te nemen, en blijft ze bij haar eisch om van haar man te scheiden, dan is zij het die de belo of boete moet betalen. De boete bij echtscheiding wordt ook wel genoemd *joejoe noe ali* „voor 't oprollen van de mat”, die bij het sluiten van 't huwelijk is uitgespreid (*tale noe ali*).

De scheiding wordt uitgesproken door een persoon van eenig aanzien in de clan. Bij de To Pasangke wordt een in blad gewikkeld pakje gemaakt van siri-pinang, kalk en tabak. Dit wordt stevig vastgebonden, en dan snijdt iemand het middendoor: de eene helft laat men door den vloer vallen, de andere helft legt men op den middelsten zolderbalk. De andere clans leggen twee siri-bladeren op elkaar en draaien die ineen, waarna de scheidenden elk een uiteinde er

¹⁾ *Belo* is in de taal van enkele Westtoradja-stammen „goed, mooi”. Dit belo zal wel een ander woord wezen.

²⁾ *Langko* is „ruim, hol”; het staat tegenover *mainli* „stevig”, en kan dus worden weergegeven met „los van, onverschillig voor” iemand zijn.

van vasthouden, terwijl een ander de bladeren doorsnijdt. Bij hen, die gedwongen eenige jaren aan het zeestrand hebben doorgebracht, en veel met Mohammedaansche vreemdelingen in aanraking zijn geweest, is men gewoon geraakt om bij echtscheiding 10 duiten te geven. Deze worden aangenomen door de ouders of familieleden van beide partijen. Deze duiten dragen den naam van *adje ngkarapa* „de kin van het uiteenscheuren (van het huwelijk)”. Het scheiden van een gehuwd paar heet *rarapasaka* „van elkaar scheuren”.

Men vertelde mij, dat het een enkele maal voorkomt, dat lieden, die van elkaar gescheiden zijn, weer man en vrouw willen worden. Dan moet degeen, die den ander heeft „weggegooid” (van wie de scheiding is uitgegaan), een boete betalen die den naam draagt van *oempoe woeu ntimpongo* „de aaneenhechting van de pinang en sirih”, die bij de scheiding zijn doorgesneden. Deze boete bestaat uit 4 kains of 40 stuks (*topi*).

Wanneer een echtpaar uit elkaar gaat, worden de rijst en andere artikelen, die tijdens het huwelijk verworven zijn, gelijk verdeeld. Dit echter alleen in geval de bovengenoemde boete is betaald. Zoolang dit niet is gebeurd, eigent de man zich alle goederen toe, wanneer de vrouw hem „wegverpt”. Zoo ook zal de vrouw niets van de eigendommen afstaan, als het de man is, van wien de eisch tot scheiden is uitgegaan.

De kleine kinderen blijven bij de moeder, maar wanneer ze, grooter geworden, naar den vader willen gaan, staat hun dit vrij. Bij overlijden der ouders krijgen bij de To Pasangke de dochters een grooter aandeel in de erfenis (*panta*) dan de zoons; als de nalatenschap niet verdeeld wordt, is het meestal een dochter die haar beheert. Bij de andere clans vertelde men mij, dat het aandeel van zoons en dochters in de erfenis gelijk is, en dat het veelal een zoon is, die de erfenis beheert, wanneer ze niet verdeeld wordt.

Tijdens het huwelijk gebeurt het meermalen, dat de man een nacht bij een meisje doorbrengt. Dit gebeurt

vaak met toestemming van de echtgenoot, vooral in den tijd, wanneer ze zwanger is. Veroorlooft de man zich zoo'n vrijheid buiten voorkennis van zijn vrouw, en komt zij er later achter, dan is ze woedend, en loopt uit de echtelijke woning weg. De man moet haar dan weer verzoenen door het betalen van een boete (*kotoe*), bestaande uit 5 borden. Maar het gebeurt ook wel, dat het meisje, met wie een getrouwd man zich heeft afgegeven, eischt dat hij met haar trouwt. Dan komt de man in een moeilijke positie, want dan moet hij óf zijn vrouw afkopen met de gebruikelijke boete voor echtscheiding, en een nieuw bruidsgeschenk (*salandoa*) voor zijne nieuwe vrouw verschaffen, óf hij moet zijn echtgenoot met een geschenk trachten over te halen om hem toe te staan er een tweede vrouw bij te nemen.

Het komt wel eens voor, dat een vrouw alleen op een vermoeden, dat haar man het met een meisje heeft aangelegd, uit huis wegloopt. Wanneer dan later blijkt, dat ze haar man ten onrechte heeft verdacht, moet ze hem iets tot vergoeding geven. Men noemt dit *metoroe* „een zonnehoed zoeken of halen”, om daarmee haar vergissing te bedekken.

Wanneer een man overspel gepleegd heeft met een gehuwde vrouw, en dit was door haar echtgenoot ontdekt, dan werden de schuldigen niet gedood. Al mijn zegslieden kenden geen geval, dat de overspeligen werden gedood; dit werd alleen mogelijk geacht, wanneer een man zijne vrouw op de daad betrapt. Op overspel volgt altijd scheiding: de vrouw geeft den man dan 40 stuks (*topi*), meestal bestaande uit 4 koperen borden. Deze boete heet *sampuridjoeja* „voor het samen op den vloer (van een ander, d.i. in eens anders slaapgelegenheid) doen gaan”. De overspelbedrijver moet een boete betalen van 80 stuks (*topi*), en wel 40 als *langga noe ada* „voor het overschrijden van de adat”, en 40 als *kotoe noe ada* „boete volgens de adat”. Opdat haar echtgenoot haar verder geen haat zal

toedragen, geeft de overspelige vrouw hem nog een koperen bord, dat den naam draagt van *teba ngkoeli mbajoli* „voor het afhakken van *wajoli*-bast (*Artocarpus dasyphylla*), die bij het pruimen van siri-pinang wordt gebruikt.

Volgens de berichten schijnt het nogal eens voorgekomen te zijn, dat een man eens anders vrouw ontvoerde, en naar zijn eigen woning bracht, hetgeen uit de omstandigheid, dat men verspreid over zijn akkers woont, te verklaren is. Dit heet *mopango* „weg-nemen laten wat een ander toebehoort”. Op een dag, waarmee de schuldigen in kennis worden gesteld, komt de beleedigde echtgenoot met eenige makkers naar het huis van de schuldigen. Hij stelt zich aan alsof hij woedend is. De schuldige man heeft bijtijds gemaakt, dat er een eind van zijn huis af eenige borden liggen: voor hem 6 en voor de geroofde vrouw 5; bij elken stapel borden ligt nog een hakmes en is een hoen vastgemaakt. Dit alles heet *tôewoeri* „wat in 't leven houdt”, opdat de beleedigde echtgenoot de schuldigen niet zal dooden. Met woedende gebaren komt de bedrogen echtgenoot nader en roept: *Imba re'e taoe doa?* „Waar zijn de beide menschen (de schuldigen)?” Men roept hem dan van uit het huis toe: „Daar! daar!” De man stuift dan op de beide hoenders af, en hakt ze dood. Als dit gebeurd was, voelden de schuldigen zich veilig, want nu mocht hun geen leed meer worden aangedaan. Mocht de beleedigde echtgenoot zich door zijn drift toch daartoe laten verleiden, dan zou hij heel zwaar gestraft worden.

Aan de trap van het huis gekomen blijft de beleedigde staan, en hij wil niet naar boven gaan, voordat men hem daartoe heeft overgehaald door hem een kain te geven, die *papepone* „om hem te laten opklommen” heet. Bovengekomen blijft hij staan, en gaat pas zitten, wanneer men hem een aarden bord (*pingga*) geeft, dat *papotoenda* „om hem te doen neerzitten” heet. Dan rukt de vertoornde een stuk brandend hout

van den haard, en doet alsof hij dit in het dak wil steken om het huis te verbranden. Men houdt hem daarvan terug door hem een aarden bord toe te stoppen, dat den naam draagt van *sowoe noe apoe* „blus-sching van het vuur”. Heeft hij zich weer neergezet, dan schuift men hem siri-pinang toe, maar hij wil daarvan niet pruimen, voordat men er hem toe heeft overgehaald door het schenken van een aarden bord, dat *papomongo* „om hem te doen pruimen” heet. Na het pruimen wil hij weer niet spreken, maar blijft strak naar den vloer kijken, tot men hem weer een aarden bord geeft, *popatoentoe* „om hem te laten praten”. Daarna moet men hem nog een bord geven, *papomeli* „om hem om te laten kijken”, opdat hij niet meer half met den rug naar de aanwezigen zal blijven zitten, maar hen zal aankijken.

Eerst na overgave van al deze geschenken kan worden gesproken over de boete, die de schuldigen zullen betalen om hun kwaad te verzoenen. Het eerste, dat men geeft, de *poe'oe* „het begin”, is een koperen bord, en dan volgt de *owa poe'oenja* „waarmee het begin (d. i. het koperen bord) wordt omwonden”; dit zijn 5 kains voor den man en 6 voor de vrouw; dit alles wordt toegedekt met een aarden kom, die *toedoe* „er op neerkomen” heet. Hiermee is de zaak uit, en is de vrouw de echtgenoot van den roover geworden. Mocht ze reeds kinderen bij den vorigen man hebben, dan neemt deze hen, tenzij ze nog de moederzorg noodig hebben.

Bij de To Boerangasi gaf men mij op als hetgeen de schuldigen moesten betalen: eerst 80 stuks (*topi*) als *langga noe ada* „overtreding van de adat”, en 2 × 80 stuks als *kotoe mpompaago* „boete voor het zich toe-eigenen” (van een ander-mans vrouw). Voor elke 10 stuks (*topi*) geeft men een kain of een aarden kom, en deze voorwerpen dragen verschillende namen. Op het „begin” of „de kern” (*poe'oenja*), d. i. een koperen bord, komen achtereenvolgens te liggen: *rampa noe ada*

„het rooven van de adat"; *rôndist* „huisinwijding" ¹⁾; *okonja* „het oplichten" nl. van de vrouw die is ontvoerd; verder *beloenja*, van welk woord ik de betekenis niet weet; en ten slotte *watoanja* „de slaaf". Deze boete heet *ada soëkoei* „zware adat" (*soëkoei* is in Poso *soëkoeri*, en dit heeft daar den zin van „rommelig, vol vuil of afval").

Er worden onder de To Wana ook mannen en vrouwen gevonden, die tot aan hun dood vrijwillig ongehuwd blijven. Een reden daarvoor kon men mij niet opgeven. Ook is het voorgekomen, dat mannen zich als vrouwen kleedden en gedroegen; ook wel dat vrouwen zich als mannen voordeden. Zulke lieden die doen alsof ze van een ander geslacht zijn, heeten *banta* ²⁾. Dit verschijnsel staat in geen verband met het priesterschap; er zijn van deze *banta*, die sjamaan worden, anderen weer niet.

Zwangerschap en Geboorte.

Ook de To Wana kennen een verhaal, waarin verteld wordt, dat de mannen eertijds de menstruatie kregen, en kinderen voortbrachten. Beide levensverrichtingen zijn door de vrouwen overgenomen, omdat de mannen er beschaamd door werden wanneer de lendengordel rood van het bloed was, en ieder dit kon zien, terwijl de vrouwen het menstrueel bloed konden verbergen onder haar sarong. De man werd zwanger in de kuit, die openbarstte, waarna het kind te voorschijn kwam. Het voortbrengen van kinderen was echter

¹⁾ *Rôndist* beteekent branderige reuk. Zoals boven reeds is meegedeeld heet het leest van de Inwijding van een huis *marôndist banoen*, aan het huis een branderige geur geven; misschien is deze naam ontleend aan de omstandigheid, dat men bij die gelegenheid voor 't eerst in die woning een hoen roostert op den haard.

²⁾ *Banta* is „overdekt" van wat als toonoffer den goden wordt aangeboden. Misschien heeft *bantu* als benaming voor een man, die zich als vrouw voordoeft, de beteekenis van: zijn ware wezen „overdekken".

voor den man te bezwarend in verband met zijn vele werkzaamheden, en daarom namen de vrouwen dit van hen over. Wanneer een meisje of vrouw de menstruatie heeft, is niets voor haar verboden, en er wordt in geenerlei opzicht aandacht aan geschonken.

Wanneer een vrouw kinderloos (*upa*) blijft, past men allerlei magische middelen toe om haar moedervreugde te bezorgen. Zonder dat de vrouw het merkt, doet men eene of andere medicijn in haar sirihtasch (*oeba*), zoodat zij op den duur zwanger moet worden, als ze dagelijks daaruit pruimt. Het meest toegepaste middel is het hout van de *pokae loë*, de hangende *pokae*-boom, een ficussoort, een boom, wiens stam soms geheel bedekt is met trosjes vruchten; aan dien overvloed van vruchten zal deze boom wel zijn reputatie te danken hebben zwangerschap te kunnen opwekken. Om dezelfde reden stopt men wel een spin in de sirihtasch, omdat spinnen een ontelbaar aantal jongen op eenmaal voortbrengen.

Vaak ook gaan kinderlooze vrouwen offeren aan Watoe moana „de barende steen”, waarvan ik een en ander onder Landbouw heb meegedeeld. Meermalen ook nemen zij haar toevlucht tot een priester (*raua-lfampi*). Onder het dansen (*motaro*) haalt dan de bezielde priester met den lap foeja (de *papolontjoe*), waarmee hij de levenskracht der menschen opvangt, zoogenaamd het foetus uit den buik van een zwangere vrouw in een ander dorp, en brengt dit over in den schoot van de kinderlooze, zoodat deze zwanger wordt. De beroofde vrouw zal dan pijn in den buik krijgen, zoodat men denkt dat ze een miskraam (*maranta*) zal krijgen.

Verhalen, dat menschen dieren zouden hebben ge-
baard, bestaan bij de To Wana niet, met uitzondering van het verhaal van Indo i Limontoe, waarvan boven sprake is geweest; zij bracht echter geen dieren voort, maar menschen, die later dieren werden. Alleen onder de To Ampana, dit zijn To Wana, die aan het strand van de Tominibocht zijn komen wonen, bestaat het

verhaal van een vrouw, die aan een krokodil het aanzijn gaf. Het dier werd eerst in een houten bak gedaan, daarna in een poel, en ten slotte in de rivier overgebracht. Het was een wijfeskrokodil, die den naam draagt van Poendoe ikoe „afgeknotte staart”, omdat men het dier de punt van den staart had afgekapt, voordat men het in de rivier losliet. Zij die meenen verwant te zijn aan dit dier, roepen de hulp van haar en hare nakomelingen in, wanneer zij een rivier moeten oversteken.

Men weet er ook niets van, dat geesten seksueelen omgang zouden hebben met menschen. Albino's, die vaak als het resultaat van zulk een omgang worden beschouwd, schijnen niet onder de To Wana voor te komen; allen die ik hiernaar vroeg, hadden er nooit van gehoord.

In de geboorte van tweelingen (*taoe api*) ziet men niets bizonders. Men vertelde mij van gezinnen, die meermalen tweelingen kregen. Of de kinderen van hetzelfde of van verschillend geslacht zijn, maakt niets uit. Liever heeft men ze niet om de groote zorg, die ze met zich brengen, en daarom zal men alles vermijden, waardoor men geloofst, dat tweelingen worden verwekt, zooals het eten van aan elkaar vastgegroeide pisang, het pruimen van pinangnoten met twee kernen en dergelijke.

Wanneer de kinderen van een echtpaar telkens nog klein zijnde sterven (*ta mentoewne moana*), achrijft men dit algemeen daaraan toe, dat de moeder een verkeerde lijn in de hand (*oea* of *sisi mpale*) heeft; dit is een warme lijn (*oea mapoi*). Een priester onderzoekt dan de handpalm der vrouw, en als hij zoo'n lijn ontdekt, snijdt hij er in bezielde toestand in, en haalt het verkeerde, dat de dood harer kinderen veroorzaakt, er uit; daarna strijkt hij met den duim over de plek, en geneest op deze wijze zoogenaamd de gemaakte wond.

Bevalt een vrouw altijd van zoons, of krijgt ze steeds dochters, dan wendt men magische middelen aan om

een kind van het andere geslacht te krijgen. Zoo gebruikt men de bloemen van den *kadjoe pantoa*; deze boom draagt twee soorten van bloesems, mannelijke en vrouwelijke; wenscht men een zoon, omdat men alleen dochters heeft, dan gebruikt men den mannelijken bloesem, en andersom. Zoo'n handeling heet *mantoa* „iemand iets aandoen“. Die bloemen worden dan steeds door de vrouw in haar sarong geknoopt en bij zich gedragen. Een ander middel om een zoon te krijgen is dat de echtgenoot van de vrouw de steel van een bijl van een ander wegneemt, zonder dat de eigenaar het bemerkt, en dit hout op den haard, waarop zijn vrouw het eten kookt, verbrandt.

Wanneer een vrouw zwanger is, ziet men dit aan het donker worden van de tepels der borsten, terwijl deze zelf hard aanvoelen; het gelaat heeft een gele kleur (*boento-boento lio*). Men beweert dat de zwangerschap voor de eerste maal 10 maanden, voor de volgende keeren 9 maanden duurt.

Gedurende haar zwangerschap moet de vrouw allerlei dingen in acht nemen: groenten of vleesch, dat in bamboe is gekookt, mag ze er niet uittrekken, maar den inhoud van den koker moet ze er uit schudden; als ze zich hieraan niet houdt, zal licht een misgeboorte er het gevolg van zijn. Om dezelfde reden mag ze geen pisang eten, die niet aan den top van den boom te voorschijn is gekomen, maar die zich door den stam heen een weg heeft gebaand (overigens hecht men aan dit verschijnsel geen beteekenis, in tegenstelling met de meening van andere Toradja-stammen hierover). Ze mag ook geen pisang eten, waarvan de vruchtsteel aan den boom is doorgebroken, zoodat de vrucht aan een geknakt steel rijpt. Om geen abortus op te wekken is het de vrouw ook verboden zware lasten op den rug te dragen. Ze mag om dezelfde reden niet onder boomen doorgaan, die op bepaalde tijden van bladerdos verwisselen, zooals de *lemontoe*, de *tombinoewoe*, en de *walinta*, want anders zou het kunnen gebeuren,

dat zij het foetus van zich afwierp (*maranta*), zooals deze boomen hun bladeren.

Na het invallen van de duisternis mag ze niet meer buiten loopen, want haar lichaam heeft een bijzondere geur, waarop geesten afkomen, die aan de vrucht schade toebrengen. Eigenaardig is, dat men de zwangere niet toestaat zure dingen te eten. Vooral wanneer de bevalling nabij is, mag ze geen gebruik maken van *nikuja* (Poso *kasimpo*, een *Amomum*-soort), welks vruchten in de toespijs worden gekookt om er een zuren smaak aan te geven; die vruchten laten gemakkelijk van de plant los, en daarom meent men dat het gebruik er van misgeboorte opwekt. De koorden van haar sirihtasch (*oeba*) mag de zwangere niet toehalen, want het dichtmaken van dit voorwerp zou ten gevolge hebben, dat het kind niet gemakkelijk ter wereld zal komen. Om dezelfde reden moet ze, als ze met haar gevulde draagmand thuis komt, deze dadelijk uitpakken; zoo mag ze om dezelfde reden niet op den drempel van den ingang van het huis gaan zitten, waardoor ze den uitgang voor den nieuwen wereldburger zou versperren.

Ook de aanstaande vader heeft eenige voorschriften in acht te nemen: wanneer hij een bamboe gehakt heeft om daarvan een watervat te maken, en hij hakt er het bovenste beschot af, dan moet hij het afgehakte stuk dadelijk in tweeën splijten; want als hij het in zijn geheel wegwierp, en zijn zwangere vrouw zou over dat stuk heen komen te stappen, zou ze een zware bevalling krijgen. Hij mag ook geen hoen slachten tijdens de zwangerschap van zijne vrouw, want anders zullen de halswervels van het kind net zoo worden (*da maloeloe kadjoe le'e noe ana*), d. i. het zal een zwakken hals krijgen, zoodat het 't hoofd niet rechtop kan houden. De aanstaande vader mag ook niet het lemmet van een hakmes in het handvat vastlijmen (wat met een soort hars wordt gedaan), want daardoor zou hij maken dat het kind in de baarmoeder zijner vrouw

blijft vastzitten. Knolvruchten die middendoor breken, als men ze uit den grond trekt, mag de zwangere niet eten, want daardoor zou ze vatbaar worden voor abortus. Ook bezoekers van een woning waarin een zwangere zich bevindt, moeten aan deze omstandigheid denken, en altijd regelrecht het huis binnenkomen, niet op de trap of het portaal blijven staan.

Gewoonlijk heeft geen plechtigheid gedurende de zwangerschap plaats voor de aanstaande moeder. Wanneer de vrouw echter het gevoel heeft, alsof de vrucht niet sterk genoeg is om levend ter wereld te komen, laat ze wel een sjamaan komen om het leven van het foetus te versterken. De priester doet dit door den buik van de aanstaande moeder te betasten en er op te blazen. Hij weet dan ook te voorspellen of het een jongen of een meisje zal zijn, maar mijn zegslieden voegden er dadelijk lachend bij, dat hij het hierin vaak mis heeft.

Het foetus heeft in den moederschoot zijnde nog geen *tanoana*, persoonlijke levenskracht, zegt men. Deze komt pas in het kind bij den eersten kreet, dien het na de geboorte slaakt.

Wanneer de weeën beginnen, maakt men van bamboe een vloertje, de *djoeja pasojoe* „vloer om er hellend op te liggen”. De naam duidt reeds aan, dat het vloertje met een hoek van circa 25 graden tegen den wand van de woning wordt geplaatst, en hierop strekt de barende zich uit. Ze houdt zich daarbij vast aan een lap foefa, die van een dakspaar afhangt, of aan een stuk hout, dat boven haar hoofd aan het vloertje waarop ze ligt, is vastgemaakt. Bepaalde vroedvrouwen kennen de To Wana niet, maar oudere vrouwen, die haar diensten in zulke omstandigheden meermalen hebben verleend (*taoe mampapwana taoe* „lieden die de menschen laten baren”) roept men er graag bij. Deze vrouwen beweren al heel gauw, dat het foetus dwars ligt, en dan heet het, dat zij het door allerlei uitwendige manipulaties in de goede houding brengen.

Wanneer de partus lang duurt en zwaar is, denkt men in de eerste plaats aan de zielen (*wonggo*) van afgestorven bloedverwanten, die het kind tegenhouden. Men maakt dan een *bajari* „betaling” klaar om hun tegenstand te doen ophouden. Een kain wordt daartoe op den buik van de vrouw gelegd, en iemand van ervaring spreekt het ongeborn kind toe: „Misschien hebben we wat verkeerd gedaan dat je boos maakt, maar hier is een kain, waarmee ik je hart (d.i. je boosheid) als schuld op mij laat; wil dus je moeder niet meer pijn doen (kwellen)” (*bara kasaja noepadja'a, se'imo lipa koesoeroeka rajamoe; ue'emo noetidasi indomoe*).

Men tracht het kind over te halen naar buiten te komen: „Als je een jongen bent, hier zijn een broek en een haadje voor je; als je een meisje bent, hier is een mooie kain, die je mag gebruiken”. Veelal laat men aan dit alles een offer aan Poë lamoa voorafgaan, waarbij men hem onder aanbidding van sirihipinang vraagt om alle kwaad, dat gedaan is, waarvan men de nawerking in de zware bevalling ziet, weg te nemen. Men stoot met stukken hout tegen den vloer op de plek waar de vrouw ligt om de zielen (*wonggo*) weg te jagen; men gooit rechts en links sirihipinang voor hen naar beneden om ze te bewegen heen te gaan.

Of de oorzaak van een zware bevalling wordt gezocht in een stellige uitspraak van de vrouw. Wanneer ze bijvoorbeeld vroeger gezegd heeft, dat ze haar man niet wilde huwen, terwijl ze dit toch gedaan heeft; of wanneer ze wel eens gezegd heeft, dat ze nooit een kind wilde hebben. In zoo'n geval moet een priester komen om de gevolgen van die woorden weg te doen. Dit doet hij door het boven reeds beschreven *mantende*.

De vrouw wordt ondervraagd of een andere man dan haar echtgenoot aan haar lichaam is geweest, bv. haar borsten heeft betaast. Als dit inderdaad het geval

is geweest, en ze bekent het, zal het kind dadelijk na de bekentenis geboren worden. De schuldige man moet dan een boete betalen, *sala mpale* „voor de fout van zijn hand”. De gewoonte die bij andere stammen wel voorkomt om bij een langdurigen partus bindsels los te maken, kisten open te zetten, enz. kennen de To Wana niet; alleen wordt het hoofdhaar van de barende losgemaakt.

Men kent bij de To Wana ook de *pontiana*, de ziel van iemand die in het kraambed gestorven is (*wonggo ntaoe mate mpoana*). Men stelt zich dezen geest voor in de gedaante van een witten vogel van de grootte van een hoen met lange nagels, die hij gebruikt om er den buik van de barende mee open te krabben, en zoodoende moeder en kind te gronde te richten. De To Pasangke wisten ook van dezen geest mee te spreken, maar ze konden niet zeggen hoe hij ontstaat. Om de barende tegen den aanval van den *pontiana* ■ beschermen steekt men overal in den wand van het huis en daaronder in den grond bladnerven van den kokosboom; hierdoor durft de *pontiana* niet naderbij te komen. Ook voordat hafe ure is gekomen, moet de zwangere vrouw zich voor de *pontiana* in acht nemen, en daarom moet zij nooit zonder vuur naar buiten gaan, als het noodig is, dat ze zich met donker uit huis verwijdert.

De normale wijze waarop een kind ter wereld komt acht men, als het in hoofdligging geboren wordt, en op den vloer komt te liggen met het gelaat naar boven gekeerd. Is het gelaat bij het geboren worden naar beneden gewend, dan zegt men daarvan: *kawoe* „omgeslagen”, en dan verwacht men dat het kind niet lang zal leven. In dit geval slacht men een hoen, en voordat men het dier den hals afsnijdt, zegt men: „Misschien is er eenig gesproken woord, waardoor ge op je moeder boos bent, een verkeerd woord; maar hier snijd ik daarvoor een hoen (den hals af), opdat (dat woord) terugkeere (als onuitgesproken worde); wees daarom

niet boos, noch morgen, noch immer" (*Bara re'e bisarra noepokodi ndaja ri indomoe, bisarang masala, se'imo koekôdjoka manoe, da nakatepoelamo, ne'e makodi rajamoe, naili pai saneorja*; het woord *tepoela* is het Maleische *poelang*; mijn zegsman had dit woord aan het strand opgedaan). Het bloed van het geslachte hoen wordt op het pas geboren wicht gesmeerd, over voorhoofd en neus, over de handpalmen en de middelvingers, over de wreef der voeten en de tweede teen.

Wat van een kind zal worden, dat in voetligging geboren wordt, weet men niet. Een kind dat met een helm (*songko* „hoed") geboren wordt, acht men niet gelukkiger dan een kind bij welks geboorte het eivlies is doorgebroken; maar de helm wordt gedroogd en de vader draagt hem steeds bij zich in zijn sirihtasch, want hij gelooft, dat hierdoor een geweer, dat op hem gericht wordt, niet zal afgaan.

Wanneer een kind nadat het geboren is, geen adem haalt (niet huilt), besprenkelt men het met water; als er iemand is die een tooverformule (*basa*) kent om het kind te doen ademen, spreekt hij die uit.

Het doorsnijden van de navelstreng, waarmee men wacht tot ook de placenta geboren is, draagt men het liefst op aan een vrouw, van wier kinderen er nog geen is gestorven. De streng wordt daartoe op twee plaatsen afgebonden door middel van *soeka-bast* (*Gnetum gnemon*), met een ruimte van circa 2 cm tusschen beide bindsels. Daar snijdt de vrouw de streng door met een spaander van een bamboe watervat (*wajo tamboe*); zoo'n bamboe mes heet *moejoe* (*Poso djimoejoe*); als onderlegsel daarbij gebruikt ze een pinangnoot of een maiskolf. In het eerste geval wordt de noot geplant, en men doet al zijn best den boom goed te laten groeien. Alleen het kind voor wie de boom geplant is, mag hem later omhakken.

De placenta (*touoeni*, ook wel *koemoe* „deken" genoemd) wordt gewasschen, met gekauwd kokosvleesch bespuwd, vervolgens in een lap wit katoen gewikkeld,

en in een grof gevlochten mandje (*kaboeba*) gelegd, waarna dit onder de woning dicht bij den middelsten paal in den grond begraven wordt. Dit doet meestal de vader van het kind, die bij zulk werk moet oppassen niet rechts of links te kijken, maar recht voor zich uit moet staren. Het mandje met de placenta er in moet hij met de rechterhand in het gat leggen; daarop plaatst hij de bamboespaander: de aarde waarmee hij het gat vult, mag niet stijf aangedrukt worden. Wanneer na weinig dagen het stukje navelstreng, dat aan het lijf van het kind is blijven zitten, afgevallen is, wordt dit boven de placenta in de aarde gestoken. Alleen de To Linte, een stam der To Wana, die in het Todjosche deel van het Bongka-stroomgebied woont, brengen de placenta naar een waringinboom, hakken een stuk uit den stam weg, en leggen daarin de van pandanus gevlochten tasch (*kaboeba*) met de placenta er in, waarna deze stevig met den boom wordt samengebonden door middel van een paar soorten lianen (*wiaa ntjuwangoe* en *wiaa ntorate*).

Het gebeurt wel, dat de placenta na de geboorte van het kind lang op zich laat wachten. Men weet, dat in zoo'n geval niet aan de navelstreng mag worden getrokken; het eenige wat men in zoo'n geval weet te doen, is een tooverspreuk over den buik der kraamvrouw te murmelen en haar met gekauwde medicijn te bespuwen (*mengêroesi*).

Wanneer een kind doodgeboren wordt, heet dit *ana lono*; het lijkje wordt in bladscheede van den sago-palm, in een stuk boomschors, een enkele maal in een stukje wit katoen gewikkeld, en zonder enig ceremonieel naast de placenta onder het huis begraven. Heeft het kind 1 dag geleefd, dan maakt men een dag later een maaltijd gereed, waarbij een ei als toespijs wordt gebruikt. Sterft het na twee dagen, dan houdt men den maaltijd na 2 dagen enz. Bij zoo'n gelegenheid worden geen gasten uitgenoodigd; het gezin eet onder elkaar. Eerst wanneer het kind langer dan

2×8 of 2×9 dagen, al naarmate het een jongetje of een meisje was, heeft geleefd, maakt men voor het lijkje een kistje, en begraaft men het niet meer onder het huis, maar bij de graven der volwassenen. In dit geval wordt ook het doodenmaal voor den overledene gehouden, zooals dit beneden wordt beschreven.

In geval het kind doodgeboren wordt en de moeder sterft in het kraambed, wordt het lijkje van het kind toch afzonderlijk onder het huis begraven, terwijl het lijk der moeder op een andere plek ter aarde besteld wordt. Dit wordt als elk ander lijk behandeld; men neemt niet den minsten maatregel, waaruit zou kunnen worden afgeleid, dat men een bijzondere vrees voor zoo'n lijk koestert. Men beweert zelfs, dat de ziel van een in het kraambed gestorven vrouw een gelukkig leven leidt, dat zij *bidadari* „hemelninf” wordt, een woord dat men samen met de verhalen, die over zulke wezens in den mond des volks leven, heeft overgenomen. Deze meening, die verscheidene personen tegenover mij uitspraken, is dus wel in strijd met de verklaring dat de *pontiana* de ziel van een in het kraambed gestorven vrouw zou zijn. We mogen aannemen, dat deze laatste meening van de strandbewoners is overgenomen.

Dit neemt echter niet weg, dat alle vrouwen, die aan het doodenmaal voor de in 't kraambed gestorvene hebben deelgenomen, zich na afloop daarvan verzamelen onder de woning van een vrouw, die er meer van weet dan de anderen. In huis staat de wijze vrouw met een bamboe koker vol water in de linkerhand, en een stok in de rechter. Zij spreekt den bamboe toe: „Ik steek den bamboe door voor deze menschen, die de srib van de overledene hebben gepruimd en hare rijst hebben gegeten; ik dien haar nu medicijnen toe”. Dan stoot ze het schot (den bodem) van den bamboe door (*ralômpaku balo*), zoodat het water op den vloer wordt uitgestort, en door de reten daarvan op de onder het huis staande vrouwen neerdruppelt.

Daarna gaan allen onder leiding van de wijze vrouw naar de rivier: de vrouwen gaan in de bedding staan benedenstreams van de leidster, met den rug naar haar toe; deze gooit dan water over de ruggen der vrouwen onder het uitspreken van eenige formules. Dit alles moet dienen, opdat het lot van de vrouw, die in het kraambed gestorven is, ook niet haar deel worde. Zelfs als men hoort van zulk een sterfgeval in een ander dorp, voltrekt men deze plechtigheid aan de vrouwen, en zij die verspreid op de akkers wonen, en er geen deel aan kunnen nemen, binden zich de schil van een maisvrucht om den pols, opdat het kwaad niet in haar dringe en haar ook in het kraambed zal doen sterven.

De kraamvrouw wordt met lauw water gewasschen, en daarna wordt ze aan een vuur, gewoonlijk gedurende een dag of drie, gewarmd. Ze eet veel pap van rijst, gemengd met palmiet van den pandanus (*naso*) of van de *roeroe* (*Poso areroe*, *Carysta Rumphiana*). Dit voedsel zou de zogafscheiding bevorderen. Overigens geeft men haar zooveel mogelijk alles waar ze zin in heeft: wil ze kippevleesch eten, dan slacht men een hoen; heeft ze zin in garnalen (*oera*), dan gaat men die vangen. Veelal wordt haar ook dadelijk, nadat het kind geboren is, een band (*ale*) om het lijf gebonden, opdat de inwendige organen spoedig hun vroegeren stand zullen hernemen.

Als ze zich sterk genoeg voelt, gaat ze na drie dagen naar de rivier om zich te reinigen en de kleeren te wasschen. Voordat ze naar beneden gaat, laat ze zich den buik met sirih-pinang bespuwen, opdat geen onzichtbare machten in haar lichaam zullen dringen. Om zich tegen de aanvallen van geesten te vrijwaren, neemt ze verder een brandende lont van foeja mee. Aan het water gekomen legt ze de lont op den oever neer, en gaat zich dan baden en de kleeren reinigen. Als ze naar huis terugkeert, neemt ze de lont weer met zich mee. Wanneer ze te vroeg ging baden, zou ze rillingen krijgen, en zich slap voelen; men noemt

dit *teleoa* „slappe spieren”. De vrouwen schijnen bang ■ zijn, dat ze dit ziekteverschijnsel zullen krijgen, want zoo'n toestand van slapte kan heel lang aanhouden. Naar de voorstelling der menschen wordt dit door geesten bewerkt. De vrouw of de vrouwen, die bij de bevalling hebben geholpen, krijgen geen loon.

Het kind wordt in koud water gebaad; dit heet *rasor* „opgetrokken, op 't droge gehaald”. Wie een tooverspreuk kent, spreekt die over het water uit; kent men er geen, dan doet men het zonder zoo iets. Na het bad wordt het kind in afgedragen kleeven gewikkeld, en op een onderlaag van oude kleeven op den vloer gelegd; zoo'n onderlaag heet *djinnemoe* (vgl. *djoemoe*, het leger van een wild dier). Het kind wordt dadelijk aan de borst gelegd, opdat deze zoo spoedig mogelijk zal gaan vloeien. Men bindt ook strookjes soeja om enkels en polsen, „opdat de melk (in het lichaam) blijve” (*nakasompe oeë ntjoesoe*), opdat de melk niet zonder nut door het lichaam zal gaan. Als een klein kind niest, roept men uit: *Toewoe ntoc'a!* „moge het oud worden!” ¹⁾.

Zooals gezegd is laat men de kraamvrouw goed eten om het zog op te wekken. Heeft dit niet het gewenschte gevolg, dan denkt men al spoedig, dat de zielen van afgestorvenen de borsten uitwringen (*napuu mbonggo*), of de melk „alleiden” (*nasua mbonggo*). Dan wordt een priester gehaald, die bij deze gelegenheid geen *walia*-geest tehulp roept om hem te bezielen, maar die de borst bespuwt en beblaast om de booze machten te verjagen. Of men maakt „betaling” (*bájari*) gereed om de melk van de zielen te koopen, opdat ze deze vrijgeven. Daartoe legt men siri-pinang op een bord, en plaatst er een kain bovenop. Dit zet men op het erf, en men spreekt de zielen aldus toe: „Misschien zijt gij het, ziel, die de melk uitwringt; neem deze

¹⁾ Als een zieke niest zegt men, dat hij spoedig beter zal worden. Als men onder het eten moet niezen, is dit een teeken, dat men een of ander geluk zal hebben.

betaling, pruim de sirih-pinang, en ga dan weer weg" (*Bara siko, wongga, mampaa oeë ntjoesoe se'i; tima pombâjari, ponga kapongo pai jaoemo moeni siko*). De kain gebruikt de moeder en de sirih-pinang wordt door de huisgenooten gepruimd. Is de moeder ziekelijk, of heeft ze tijdelijk geen zog, dan zoogen andere vrouwen het kind, en hiervoor wordt geen loon gegeven. Maar als een vrouw de zorg voor een zuigeling geheel op zich neemt, krijgt zij daarvoor vergoeding, meestal van 1 tot 3 kains, al naar gelang van den welstand der lieden. Een kind noemt zijn zoogmoeder *into* „moeder”; het blijft haar steeds bij den arbeid op haar akker en bij andere gelegenheden hulp verleen; het mag ook niet met een zoogbroer of -zuster trouwen.

Een eerstgeborene heet *ana oeë* (misschien verkorting van *oejnoë*, het begin, het eerste), of *ana totoe'anja* „het kind van zijn ouders” (of grootouders). Den hekkeluiser noemt men *ana leinja* (*lei* ken ik niet anders dan in de beteekenis van „rood”; misschien heeft het hier den zin van „bloed”, dus „kind van haar bloed”). Bij de geboorte van een eersteling heeft geen gebruik plaats, dat ook niet in toepassing wordt gebracht bij de geboorte der anderen. Men kent niet de gewoonte het kind een armband of kralen te geven, als men het in de armen heeft genomen. Alleen wanneer de vader niet tegenwoordig is geweest bij de geboorte van zijn kind, moet hij het bij zijn thuiskomst een kain geven, anders mag hij zijn kind niet opnemen. Deze kain draagt den naam van *pantjoko* „voor 't opnemen (van het kind)”.

Een wieg (*soë*) hebben de To Wana van vroeger her niet gebruikt. Tegenwoordig zijn er gezinnen, die een wieg gebruiken. Wanneer vader en moeder zijn gewiegd, wordt hun kind ook gewiegd, zegt men (*ane sinoë taoe toe'anja, rasoë anangpodi*). De leden van het Hoofden- (*bâsali*-)geslacht gebruiken wiegen. Zoo ook doen dit de To Linte, de meer naar het Noorden

in 't Todjosche wonende clan der To Wana. De wieg wordt van hout of van sagobladstelen gemaakt. De wiegelat (*bantoejoe*) is van hout. Het is waarschijnlijk dat de To Wana de wieg hebben overgenomen van de hun stamverwante To Lalaeo.

Als het kind 7 dagen oud is, wordt het voor de eerste maal naar beneden gebracht. Deze handeling draagt den naam van *mantjólangi ana* „het kind in 't verderf storten”, waarschijnlijk in verband met de gevaren, waaraan men het blootstelt door het naar beneden te brengen. Dit gaat zonder plechtigheid gepaard. Vooraf worden een bundeltje van 7 stukjes brandhout, 3 *le-mora*-bladeren (die gebruikt worden om er gekookte rijst in te pakken), en een kleine bamboe koker met water op den grond vóór de woning gezet. Als het kind een jongen is, wordt aan den bamboe nog een miniatuur blaasroer vastgebonden. Dan komt de moeder of een andere vrouwelijke bloedverwante met het kind naar buiten. Als ze op het portaal ■ gekomen, spreekt ze voordat ze de trap afgaat aldus: *Tadja nawawa woejoenga, tadja nawawa madoesoe, tadja nawawa mangojo, tadja nawawa bara mate madjoli, tadja nawawa kombo, tadja nawawa poso; isa doea, dogo, opo, lima, ono, pitoe; pitoe ntinoewoe noe ana langkai. Odjo nawawa oemoeri, toewoe napandjajoka boengkoenja, mangajoemboeti tananda, mana'oe ri edja, madjodjoki tana, jae mantima joeta, oeë, ira.* „Dat hij niet meegenomen worde door (sterve aan) stuipen (?), dat hij niet meegenomen worde door magerte (uitteren), door ziekte, door een snellen dood, door geelzucht, door een abces, door een plotselingen dood, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, een zevenvoudig leven (een heel lang leven) zij het deel van den jongen. Dat hij door zijn leeftijd worde meegenomen (oud moge worden), en zoo lang leve tot hij om zijn gekromden rug moet voortkruipen, die van den eenen vloerbalk op den ander stapt, de trap afgaat, de aarde betreedt, en brandhout, water en bladeren haalt”. Bij het tellen van 1—7 wordt het voetje

van het kind telkens op den drempel gestooten. Dan gaat de vrouw er mee naar beneden, haalt de dingen die daar zijn neergelegd, en brengt ze naar den haard in huis. Daarmee is de zaak afgelopen.

In enkele streken wordt het kind niet door de moeder naar beneden gebracht, maar door een vrouw „die 't weet”. Als deze met het kind en de genoemde voorwerpen weer in huis is teruggekeerd, laat zij de moeder uit den bamboe koker drinken, en zegt: „Drink, we komen van heel ver weg, menschen die pas zijn aangekomen” (*Inemo, longko kama'i mami, taof nepa djela*). Als men zoo niet deed, zou het kind stuipen (*kángkangi*) krijgen.

De leeftijden van een kind worden aangegeven door hetgeen het zooal kan doen: *tekolimo*, het kan zich omwentelen; *motoendamo*, het kan al zitten; *mekoremo*, het kan al zich aan iets vasthoudende staan, enz.

Als het kind een sterke gelijkenis vertoont met een der ouders, meent men, dat een van beiden spoedig zal sterven. Men noemt dit *mantouw apa bara indo* „(het kind) hakt vader of moeder om”. Dan wordt een ei hard gekookt, dit wordt in tweeën gedeeld, en dan eten ouder en kind elk de helft op. Om te voorkomen, dat het kind op vader of moeder zal lijken, moet een pas getrouwd paar er op letten, dat ze, als ze de bladeren van de sirih pruimen, deze niet met den gladden kant op elkaar leggen, maar de ruwe kant van het eene blad op de gladdes zijde van het andere plaatsen.

Ook let men er op welke teekenen op het lichaam van het kind voorkomen. Heeft het bv. een zwart vlekje (*ila*) tusschen de oogen op den neuswortel, dan is dit een mooi teeken; de menschen in het dorp, waar het kind woont, zullen dan niet veel schulden hebben. Dit zal ook het geval zijn, wanneer zich zoo'n vlekje in het oog vertoont. Heeft een vrouw een zwart vlekje op den rug, dan zegt men dat haar kinderen niet in 't leven zullen blijven, want op den rug toch draagt

ze de kleinen. Ditzelfde zal gebeuren, wanneer de man een vlek op den penis heeft. Maar een jongen met dit teeken zal later dapper of bedreven met de hand worden. Een slecht teeken is als iemand zoo'n *ila* onder het oog heeft: dan zullen de tranen zonder ophouden er langs vloeien, m. a. w. hij zal veel verdriet beleven, vooral door sterfgevallen.

Als het kind een vlekje op den pols vertoont, houdt de moeder het hart vast of haar spruit wel lang zal leven. Heeft een jongen een vlekje in de rechter handpalm, dan zal hij een dapper man worden; bevindt zich de vlek in de linker handpalm, dan zullen zijn akkers steeds een rijken oogst opleveren. Heeft een meisje een vlekje op de vagina, dan zal ze later rijk worden. Een jongen met een vlek tusschen de wenkbrauwen, zal groot geworden meermalen van echtgenootte verwisselen. Heeft hij een vlek op den rug, dan zal hij koopman worden. Aan datgene wat een *ila* op het lichaam te kennen geeft, is niets te veranderen: het kind heeft dit uit den moederschoot meegekregen, en het heeft dus af te wachten wat er van komt.

Als een kind voortdurend huilt, beweert men, dat dit komt óf omdat het te veel, óf omdat het te weinig levenskracht heeft. Alleen de priester die er bij gehaald wordt, kan dit bepalen. In het eerste geval strijkt hij met den lap *foeja*, de *papolontjoe*, over het kind om de overvloedige levenskracht daarin op te nemen; deze blaast hij daarna de lucht in. Heeft het kind naar zijn meening te weinig levenskracht, dan vangt hij die uit de lucht op, en blaast ze op den kleine. Het is niet noodig dat de priester hiertoe een *walla*-geest roept om hem te helpen.

Met het geven van een naam aan het kind maakt men geen haast; meestal is het een toevallige omstandigheid, die het kind een naam bezorgt. Men ziet niet graag, dat de tanden van een kind het eerst aan de bovenkaak uitkomen; men noemt dit *wali* „het omgekeerde (van hetgeen het eigenlijk zijn moest)”. Men

smeert op de tanden wat bloed uit de kam van een haan, die daartoe wordt afgesneden, om het kwade dat er uit zou kunnen voortkomen, te niet te doen. Melktanden worden weggeworpen, zonder dat men er zich om bekommert wat ervan wordt.

Bij de To Pasangke is men niet gewend de kinderen het haar te snijden. Bij de andere clans wel. Dit gebeurt als het kind al vlug kan loopen. Dit werk wordt gedaan door iemand, die al meermalen kleine kinderen het haar heeft gesneden, en die de reputatie heeft, dat die kinderen allen in 't leven zijn gebleven; zooals men het uitdrukt: zulk werk moet iemand doen die een koude hand heeft. Wanneer het haar is afgesneden, legt men het weer op de kruin van het hoofd van het kind, en blaast er dan op, waarna men het weglegt op een koele plek, waar veel water is.

Allen meisjes worden de oorlellen doorgestoken, waarna er een stokje in de wond gebracht wordt, opdat de gemaakte opening niet dicht zal groeien. Langzaam aan wordt het gat gerekt om het grooter te maken, opdat het meisje er oorknoppen van hout gesneden in kan dragen.

Groote jongens worden besneden door incisie, *rasoei* (in Poso heeft *mantjoei* de beteekenis van „uitpeuteren“). Nadat de jongen besneden is (*roomo sinoei*), gaat hij den lendengordel dragen. De operator, *taoe mopasoei*, schuift een stukje hout onder de voorhuid, en snijdt deze dan over het houtje open. De operatie geschiedt op het woonerf (*tongo nata*). Het kind hurkt vóór den operator neer. Voordat deze er het mes in zet, wrijft hij het bloed terug met den duim. Is het werk afgelopen, dan klimt de jongen in huis, en gaat zich bij den haard warmen om de wond spoedig droog te laten worden. De gebeurtenis heeft zonder eenige feestelijkheid plaats. De besnedene mag alles eten; alleen mag hij niet baden, voordat de wond geheel genezen is, want anders zou hij een abces, *kombo*, in het onderlijf krijgen. Het gebeurt wel, dat 3 jongens tegelijk

besneden worden, maar gewoonlijk doet men het aan één, omdat er geen bepaalde tijd voor is voorgeschreven. De operateur krijgt er geen loon voor. Men gaf mij de verzekering, dat alle jongens worden besneden, met slechts enkele uitzonderingen. Zoo'n onbesnedene heet *tuae kolowo* (*kolowo* is in Poso „smidse“, maar dit verklaart deze uitdrukking niet). Men ontkende dat het al of niet besneden zijn van eenigen invloed op de te verwekken kinderen zou zijn. De vrouwen willen echter niet met een onbesnedene trouwen (*bo'okoe* „ik wil hem niet“, zeggen ze), omdat de andere vrouwen er haar beschaamd om zouden maken.

Tegen den tijd der puberteit worden de tanden van jongens en meisjes gekort, *mantouw ngisi* „de tanden omhakken“, of *mampoeaka ngisi* „de tanden afbreken“. Dit wordt in huis gedaan, zonder eenige feestelijkheid. Soms kort men de tanden van een paar kinderen op denzelfden dag, maar meestal wordt de deskundige voor één kind geroepen. De patient ligt met het hoofd op een kussen; de operateur (zoowel mannen als vrouwen zijn in de kunst bedreven) drukt met de linkerhand het voorhoofd neer, terwijl hij met de rechter het werk doet. Daarvoor gebruikt hij een mes, waarin tanden zijn gehakt, zoodat dit een soort zaag is geworden. Terwijl nu de patient een stukje *palontjo*-hout tusschen de tanden klemt, zaagt de operateur hem of haar de tanden af. De afgezaagde eindjes tand worden zonder eenigen schroom weggeworpen. Wanneer het merg uit de stempen verwijderd is, wordt er *oeku* op gesmeerd; dit is roet van een brandenden kokosdop, waarvan de waln op een hakmes wordt opgevangen. De operateur krijgt geen loon voor zijn werk. Velen laten zich alleen de tanden van de bovenkaak korten, omdat ze daarna den moed missen de andere kaak onder handen te laten nemen. Er moet ook een tamelijk groot aantal mannen en vrouwen zijn, dat zich heelemaal niet aan deze bewerking heeft onderworpen. Ze worden hierom niet minder door de

anderen geacht, en van bespotten van zulke personen is geen sprake. Zij wier tanden niet gekort zijn, smeren ze ook met zwartsel (*oeka*) in, en pruimen even goed siri-pinang als de anderen.

Jongens brengen zich brandwonden op de bovenarmen toe. *Apoe toetoe* „overdekt vuur” noemt men dit; deze naam slaat op het wildvleesch, dat op de wond ontstaat, zoodat het lidteeken opgewerkt boven de huid uitkomt. Met maakt de wonden met brandende zwam van den arenpalm; de zwam wordt op de huid vastgekleefd, en aangestoken; daarna rent men er mee heen en weer, en om het vuur door den luchtstroom goed te doen gloeien, en om door de beweging de pijn beter te kunnen verduren. Eenige beteekenis kent men aan deze gewoonte niet toe. De jongens doen dit om er zich tegenover hunne makkers op te kunnen beroemen, dat ze niet kleinzeerig zijn.

Spelen. Onder de spelen noem ik in de eerste plaats het tollen, waarvan ik geen beschrijving zal geven, omdat zoowel de tol zelf, als de wijze waarop het spel wordt gedaan, dezelfde zijn als in Poso (zie *De Bare'e sprekende Toradja's*, II, 389). Men begint met dit spel als de oogst is binnengehaald, en men bergt de tollen op, zoodra de rijst weer is geplant. Men zegt, dat door het tollen de groei van het gewas wordt bevorderd.

Ook het *motela*, waarbij een bamboe latje wordt weggeslagen met een stok, met de bedoeling daarmee de overeindgezette latjes van de tegenpartij te raken en omver te werpen, wordt op dezelfde wijze gespeeld als in Poso (Tor. II, 390).

Pijl en boog hebben we leeren kennen als jachtwapen om op visschen en vogels te schieten. Daar ook jongens er zich mee vermaken, zou men pijl en boog tot het speeltuig kunnen rekenen. Dan heeft men de slinger, *woenoe-woenoe* genaamd (*woenoe* is met iets naar iets anders werpen); dit is een stok, aan welks eene einde een koord is gebonden, dat weer aan een

omgevouwen boomblad vastzit; in dat blad, dat dus een soort van lus vormt, ligt de steen; in dat blad is een scheur gemaakt. Bij het wegalingeren van den steen breekt deze door het blad heen. De proppenschietcr, *panaapne-apoe*, kennen de To Wana ook: het roer is een geleding van een fijne bamboesoort (*balo pajoe*), en als prop gebruikt men een in elkaar gefrommeld boomblad, of het merg van de *tingaili*.

Jongens voeren graag gevechten met elkaar uit, waarbij ze elkaar werpen met de uiteinden van suikerriet of met *pasa*-stengels (een soort riet); een stuk gespleten bamboe dient daarbij als schild. Ook werpt men elkaar met *oeuwoe mbilao* „palmiet van de *mbilao*-pisang”, en de tegenpartij tracht de projectielen met de hand op te vangen.

Voor schommelen, *loë-loë*, is geen bepaalde tijd aangegeven, maar het wordt veel gedaan na afloop van den rijstooft, waarschijnlijk omdat men er dan den tijd voor heeft. Men zit daarbij op een stuk plank, dat los op een rotanschommel wordt gelegd. *Molébasi* ¹⁾ „touwje springen” wordt alleen door mannen gedaan; het moet een oud spel zijn, dat uitgevoerd wordt na afloop van den oogst met een rotanlijn van circa 4 vadem lengte; de lijn werd door twee mannen rondgedraaid, en anderen moesten er door loopen zonder geraakt te worden. Stelten loopen is ook algemeen bekend; men heeft voor „stelt” geen afzonderlijk woord als in Poso, maar men noemt dit spel bij de To Wana *mompelindjaka panga upkadjoe* „op gevorkte stukken hout loopen”. Men balt met groote oneethare lemons, *mantende lemo* „lemon werpen”. Touwtrekken is onbekend, maar verstoppertje spelen is heel geliefd. Zich verstoppen heet *mesaja*, en zoeken naar de verborgen en heet *meluwoe* „rondgaan”.

Het kuitschoppen, *mowinti*, komt bij de To Wana in meer vormen voor dan bij de Posoërs. De meest

¹⁾ *Lébas* is de 22e maandag; misschien werd het spel eertijds speciaal tijdens deze phase van de maan gespeeld.

voorkomende vorm is die, waarbij men op het linkerbeen ronddraaiende de wreef van den rechtersvoet tegen de kuit van een ander slaat, die zijn been daartoe naar achter gestrekt op den grond heeft geplant. Kleine jongens ziet men zich in dit spel oefenen op een pisangstam. Ook slaat men met de vuist op de kuit van den ander (*motimbojoe*); of men stoot krachtig met de knie tegen de kuit aan (*mowinti mboekotoe*). Of men loopt op handen en voeten naar de tegenpartij, die zijn been in de gewone houding naar achter heeft gestrekt, en schopt in deze gebukte houding tegen de kuit aan. Deze manier van kuitschoppen heet *morena*.

Sommige spelen mag men alleen doen als er een doode is. Deze komen dus later ter sprake, wanneer ik een en ander over dood en begrafenis medeel.

Wanneer we over de spelen der To Wana spreken, moet ook de eenige reidans genoemd worden, dien ze kennen, het *mokajori*. Dit is een dans met zang, die door mannen en vrouwen wordt uitgevoerd. De vrouwen vormen een halven kring, zoo ook de mannen, en beide groepen loopen in een bepaald rythme met bijzondere passen van links naar rechts rond. Wat daarbij gezongen wordt zijn strophen, die door een dichter gemaakt en aan de dansers voorgezegd worden; de woorden worden tot in het oneindige herhaald, zoodat het geruimen tijd duurt, voordat een vers is uitgezongen. Is er niemand aanwezig, die de kunst verstaat om versjes te maken, dan herhaalt men vroeger gehoorde strophen, die men zich herinnert. Evenals in Poso mogen ook bij de To Wana getrouwde vrouwen aan het *mokajori* deelnemen. De zang waarmee deze reidans begint, heet *mantake tndeloe*; hij wordt alleen door mannen gezongen, en moet dienen om de vrouwen uit te noodigen aan den dans deel te nemen.

Opvallend is dat de To Wana het *moraeyo* niet kennen, een reidans, die het vermaak bij uitnemendheid is van de stammen van de Oost- en Westtoradjagroep. Wel heeft men vroeger nog een anderen reidans gekend,

ndaidaa geheeten; misschien had deze dans overeenkomst met het *moraego*; maar sedert vele jaren voert men hem niet meer uit, omdat niemand hem meer kent.

Musiek. Van de trom kent de To Wana slechts één soort, de *gonda*, een uitgehold stuk boomstam, dat aan beide zijden met een vel is bespannen. Van snaar-instrumenten kent men de *geso*: een kokosdop is van een steel voorzien, en over de opening is een varkensblaas gespannen, waarover een snaar is aangebracht een fijn gesneden rotanlijn, die over blaas en steel loopt. Door middel van een stukje hout is de snaar boven de blaas opgelicht. Met een strijkstok die veel van een kleinen boog heeft, met een rotanlijn als koord, wordt aan dit instrument een jankend geluid ontlokt. Met de vingers van de linkerhand wordt op de snaar gedrukt, waardoor men naar welgevallen de toon hooger en lager maakt.

Verder heeft men de *popondo*: een kokos- of kalebasdop, aan den bollen kant waarvan in 't midden een bamboe stijltje van circa 1 dm lengte is opgericht; aan het boveneinde van dit stijltje is weer een houten dwarslat aangebracht van ongeveer 3 dm lengte. Over dit dwarshout is een snaar gespannen, die weer door middel van kleine stukjes hout van de lat is opgeheven. De kokosdop wordt met den open kant tegen den buik geplaatst, en met de vingers van beide handen wordt op de snaar getokkeld, die door druk van de vingers korter gemaakt kan worden.

Een derde snaarinstrument is een geleding bamboe, waaraan aan beide zijden het beschoot is gelaten; in dat beschoot is een klein gaatje geboord. Van dezen bamboe zijn 1 of 2 repen van den bast opgelicht door er aan beide einden stukjes hout onder te schuiven. Onder de snaren is een gat van ongeveer 1 vierk. cm oppervlakte gemaakt (meestal driehoekig). Op de snaren wordt met de vingers getokkeld, en door de gaten aan de uiteinden van het instrument te sluiten en te openen brengt men variatie in den toon. Dit speeltuig

draagt den naam van *tamboeroe*, welk woord niet van ons „tamboer” behoeft te zijn afgeleid, daar de taal een woord *tamboeroe* kent, dat in *metambôeroesi* beteekent „door de gesloten hand op of tegen iets blazen” om daarop tooverkracht uit te oefenen.

De mondharp, *lori*, kennen de To Wana ook; ze ziet er uit als die in Poso (Tor. II, bl. 384). De *talala* is de *reeree* der Posoërs: een bamboe, waaraan aan het benedeneind het beschoot is gelaten. Twee breede banen zijn tegenover elkaar uit den bamboe weggesneden, zoodat twee lippen zijn overgebleven, die in trillende beweging worden gebracht door ze op de handpalm van de linkerhand te slaan. Met duim en wijsvinger van de rechterhand kan men twee gaatjes openen en sluiten, die beneden aan de lippen in het handvat zijn aangebracht.

Onder de blaasinstrumenten zijn twee soorten van fluiten: de neusfluit, *lotowe*, en de mondfluit, *toelali*; beide zijn op dezelfde wijze vervaardigd: in een geleiding van de *bambusa longinodes* is aan het eene uiteinde het beschoot gelaten, waarin aan den rand in schuine richting een gat is gebrand, waarom een bandje is gelegd van pandanusblad. Bij het blazen met den neus wordt de fluit dwars voor het gelaat gehouden, en het gat naar boven gekeerd; bij het blazen met den mond is het gat naar beneden gedraaid. Sommige fluiten hebben drie, andere vier gaten om den toon te wijzigen.

Dan is er nog een soort van klarinet, *koea-koea* geheeten: in een rijststengel of in een stuk jonge bamboe (*bambusa longinodes*) is in den wand een lip uitgesneden; het deel van den bamboe, waarin de lip is aangebracht, wordt in den mond gestoken, en door er doorheen te blazen, begint de lip te trillen, en veroorzaakt een schel geluid.

Ten slotte noem ik nog de bamboe trompet, die reeds bij het bespreken van de gewoonten bij het koppensnellen is vermeld. Dit is een geleiding van niet

zware bamboe, een buis, waarin men als in een trompet blaast. Bij de To Wana draagt dit instrument den naam van *halo pombongo* of *pombongoli* ¹⁾. Op deze trompet wordt alleen geblazen door koppensnellers, die uit den krijg terugkeeren. Kinderen mogen niet probeeren dit na te doen, want dan zouden ze ziek worden (*napoboeto*) en sterven. — Blazen op een triton-schelp kennen de To Wana niet.

Dood en Begraferis.

Er doen zich allerlei teekenen voor, waaruit de To Wana de gevolgtrekking maakt, dat iemand spoedig zal sterven. Een aantal van zulke voortekenen zijn in den loop van deze mededeelingen al genoemd. Zoo zagen we, dat een huisvarken, dat naar een verafgelegen woonerf loopt, daarmee te kennen geeft, dat zijn meester spoedig zal sterven. Dit denkt men ook, als een hond, een kat of hoenders zich elders heen begeven. Uit de bewegingen en de geluiden van verschillende dieren meent men de gevolgtrekking te kunnen maken, dat iemand spoedig moet sterven. Wanneer bv. de *popoko*-vogel in de nabijheid van menschen een lachend geluid laat hooren, „dan brengt hij onheil over ons” (*naasa kita*), en zal een van degenen, die het geluid hooren, sterven. Wanneer een uil haar scherp kii! laat hooren in den nacht, terwijl ze op het woonerf neerstrijkt, zal daar spoedig een doode zijn.

Wanneer een muis aan iemands vingers of teenen bijt, hecht men hieraan geen beteekenis: het dier heeft

¹⁾ Dit woord kan afgeleid zijn van *wongo* „doof”, zooals vroeger ■ is meegedeeld. Misschien denkt de To Wana er echter bij aan den *wongoli*, een boom, *Polyscias nodosa*, die geen takken heeft, maar waarvan de bladstengels uit den stam spruiten: deze stengels hebben geleidingen, die gemakkelijk doortbreken. Afgevallen stengels van dezen boom worden in Poso door zwangere vrouwen gekauwd om abortus op te wekken. Met het blazen op den bamboe kan men dus bedoelen iets van zich af te laten vallen, waarschijnlijk dan de kwade invloeden of machten, die de strijders uit het land van den vijand hebben vergezeld.

dan iets geroken wat van zijn gading is. Maar knaagt ze aan iemands kleeren, vooral aan iemands sirihtasch (*oeba*), dan zal men spoedig bericht ontvangen van den dood van een bloedverwant (*poed'i*).

Komt een python (*takoeja*) of een zwarte slang (*oele woeri*) in huis, dan heeft dit geen beteekenis; zoo iets gebeurt wel meer; maar als zoo'n slang onder een woning doorkruipt, is dit *soeka ntaoe mate* „de maat voor een doode”, dan moet iemand in dat huis sterven.

Een vlinder (*aliwombo*), die in een huis komt gevlogen, zegt den bewoners alleen, dat ze een gast te wachten hebben. Maar wanneer een vuurvlieg (*alipopo*) in huis komt, en zich op iemand neerzet, zegt men *mantjompeka kamawo* „(de vuurvlieg) doet den rouw-hoofdhoek op hem (of haar) neerkomen”; m.a.w. die persoon zal spoedig zijn (of haar) echtgenoot verliezen. Zet de vuurvlieg zich echter op het dak of op den haard neer, of vliegt ze in het vuur, dan is dit een bewijs, dat men spoedig eenig wild zal krijgen.

Een van de meest gevreesde omineuze dieren is de padde (*towawa*, in Poso *torowawa*). In den regentijd komen veel van deze dieren om en onder de woning op hun weg naar waterplassen en de rivier. Dan geeft men geen acht op hun geluiden en hun bewegingen. Maar laat een enkele padde haar geluid onder de woning hooren en blijft ze daar een poos verwijlen, dan vermoedt men in haar de ziel van een overledene, die haar kind komt roepen. In zoo'n geval laat men den volgenden dag den priester komen; deze moet *mangalo'a*, d.i. kijken wie van de kinderen daar in huis geroepen is, en dus spoedig moet sterven. De priester houdt den lap *foeja* dien hij steeds bij zich heeft (de *papolontjoe*) vóór het gelaat van elk kind uitgespreid, en hij beweert dat hij dan kan zien, wie van hen door de overleden ouders, door een oom of tante is geroepen. Is men dit te weten gekomen, dan verricht de priester zijn werk aan dat kind om het noodlot af te wenden. Hij laat den *walia*-geest in zich

komen, danst (*motaro*), en gaat in dezen bezielde toestand over om den geest, die het kind geroepen heeft een offer aan te bieden (*mesomba*), opdat het kind moge blijven leven. De priester maakt daartoe alles gereed voor een sirih-pinang-pruim, voegt daaraan een duit toe, en wikkelt een en ander in een kain. Met dit pak in den arm gaat hij dan weer dansen (*motaro*) om het offer op deze wijze aan de goden te brengen. Wanneer dan, nadat de dans is geëindigd, de kain wordt opengemaakt, en sirih-pinang en duit zijn daaruit verdwenen, is dit een bewijs dat de geest het offer heeft aangenomen, en dat de bedreigde zal blijven leven. Zijn de genoemde dingen in den doek gebleven, dan is dit een bewijs dat de geest niet van zijn voornemen afziet om de ziel van het kind te nemen.

Als in den ouden tijd de padde (*towawa*) eenige malen achtereen hard riep: *torokakaa!* dan was men op zijn hoede, want dan was men overtuigd, dat de vijand zou komen; het diertje toch heeft gewaar-schuid: *toro kanta!* „wendt het schild!”.

Het geluid van de huishagedis (*sasapi*) heeft geen ongunstige beteekenis. Wanneer men in huis een afspraak met elkaar maakt, en de huishagedis laat op de woorden der menschen zijn gesjirp hooren, dan beschouwt men dit als een gunstig teeken, want de hagedis keurt goed, wat de menschen zijn overeengekomen. Zoo bevestigt ze ook met haar geluid de woorden van den laatsten spreker.

Spinnen (*tolonganga*) worden graag in huis gezien. Men zegt dat er daar dan niet veel zieken zullen zijn. Daarom doodt men ze niet. Mocht een spin een poot breken, dan zou een van de bewoners van dat huis een jaar lang ziek zijn.

Wanneer een volwassene in zijn slaap urineert, en de urine komt tegen iemand aan die naast hem ligt, bv. zijn vrouw of zijn kind, dan moet deze spoedig sterven. De schuldige koopt dan rijst en een hoen, en

laat daarvan een lekkeren maaltijd bereiden, dien hij dengeen aanbiedt, die door zijne urine getroffen is. Er wordt bij zoo'n gelegenheid niets gezegd ¹⁾).

Haast nog grooter aandacht dan aan teekenen wordt geschonken aan droomen. Als men in den droom een berg beklimt, en men wordt boven gekomen wakker, dan houdt men zich verzekerd lang te zullen leven. Daalt men den berg in zijn droom weer af, dan is hem niet zoo'n lang leven beschoren, en dit zal nog korter zijn, wanneer men in zijn droom den berg afdaalt, voordat de top bereikt is. Zóó zegt de To Pasangke. Bij de andere clans houdt men het beklimmen van een berg in den droom in alle gevallen voor een teeken van een spoedigen dood. Onze levenskracht (*tanoana*) wil dan al weg, en wel naar de berghellingen, waar de zielen der afgestorvenen huizen.

Wanneer men zichzelf in den droom een prauw ziet hakken of een hut ziet maken, zal een nabestaand familielid sterven, want het vaartuig wijst op de lijk-kist, en het huisje op de grafhut. Wanneer ik droom dat ik een hert of varken dood, zal ik na een paar dagen bericht krijgen van het overlijden van een bloedverwant. Droom ik echter, dat ik een mensch dood, dan zal ik op jacht zijnde een hert buitmaken. Als men in den droom een persoon ziet, en zijn voorkomen is ellendig en ziekelijk, en zijn kleeren zijn sjoewel, dan is die persoon een lang leven beschoren. Droom ik daarentegen van een kennis, dat hij er goed gekleed en slink in het vleesch uitziet, dan heeft hij niet lang meer te leven.

Als men droomt, dat men van een overleden familielid te eten krijgt, dan hecht de To Pasangke hieraan niet de beteekenis, dat de droomer ten doode is opgeschreven, zooals andere Toradja-stammen doen. Hij

¹⁾ Wanneer kinderen bedwateren, weet men hier tegen niets te doen; men ziet er ook geen kwaad in. Als een jongen in het vuur wil urineeten, wordt hem dit verboden, want anders zal hij pijnlijke urineloozing krijgen.

zegt van zoo'n droom alleen: „Wat is de ziel ver weggegaan in den droom, heelemaal naar het rijk der dooden!” In verband met de omzwervingen van de ziel (*tanoana*) gedurende den slaap acht men het gevaarlijk voor een kind, om dit plotseling uit den slaap wakker te schudden, omdat het dan zou kunnen gebeuren, dat de ziel schrikte en wegliep; bij volwasenenen is men hiervoor niet bang. In tegenstelling met de To Pasangke zeggen de To Boerångasi en de To Kasiala, dat als ik droom, dat ik met een overledene uit denzelfden schotel eet (*modjongjo*), ik spoedig moet sterven, omdat de overledene mij komt halen. Er moet dan gauw een priester komen, die den overledene overhaalt om van zijn voornemen af te zien.

Dat men zich in den droom vaak een rivier ziet overtrekken, is in dit waterrijke land geen wonder. Bereikt men den overkant, dan wil dit zeggen, dat men nog lang leven zal. Maar wordt men door den stroom meegenomen, dan zal het doodsuur spoedig slaan. Zien we in den droom iemand een varken dooden, dan zal een onzer makkers sterven; komt een varken op ons af, dan is dit een teeken, dat iemand het er op aanlegt ons met onzichtbaar vergif te dooden (*madoti kita*); als het ons gelukt het dier te dooden (alles in den droom), zal de toleg niet gelukken.

Wanneer we droomen dat een tand uitvalt, zal ons kind spoedig sterven. Wanneer we droomen dat een kennis ziek is, zegt men dat de afschaduwing (*limbajo*) van die persoon gekomen is om afscheid te nemen; hij zal dan spoedig sterven, wanneer het den priester niet lukt om de doodenziel, die onzen kennis wil meenemen, van zijn voornemen af te brengen. Ziet men zich in den droom bezig met het voorttrekken van rotan, dan mag men op een lang leven rekenen.

De To Wana hebben over het sterven nagedacht. Ze meenen, dat in den aanvang der schepping de menschen niet stierven, maar als garnalen van huid verwisselden, en weer jong werden. Toen gebeurde

het dat op een dag een boom omviel, en daarover gingen de menschen weenen. Toen zei Poeë lamoā: „Als gij daarom huilt, moet uw leven maar als dat van de boomen zijn”. Na dien tijd stierven de menschen. Dit is het verhaal dat de To Pasangke doen. De To Boerāngasi vertellen eenigszins anders: Toen de eerste menschen er waren, kwam de geest of god Poeë Rooe ¹⁾ tot hen en vroeg: „Wilt ge leven als de garnalen?” De menschen gaven geen antwoord. „Wilt ge dan een leven als dat van de maan?” vroeg Poeë Rooe: „sterven en dan weer opstaan?” Weer volgde geen antwoord van de menschen. Op dat oogenblik viel een groote boom om, en daarvan schrikten de menschen zoo geweldig, dat ze gingen huilen. Toen besloot Poeë Rooe: „Dan moet uw leven maar zijn als dat van de boomen; als ze oud zijn vallen ze om, en gaan dood”.

Wanneer iemand een langen doodstrijd heeft, voordat hij den laatsten adem uitblaast, meent men, dat die persoon veel kwaad in zijn leven heeft gedaan; daaronder verstaat men in de eerste plaats, dat die persoon zijn moeder heeft bekeven en gescholden. Deze gevolgtrekking wordt ook gemaakt, als iemand na zijn overlijden de tong uit den mond laat hangen. Zoolang een stervende nog ademt, mag men niet hoorbaar weenen, want dan zou de zieke dadelijk sterven. Is het iemand overkomen, dat hij over een zieke heeft geweend, en herstelt deze onverhoopt, dan moet de onvoorzichtige een hoen slachten en een lekker maal bereiden, waarop hij den herstelden kranke trakteert. Voordat daarvan gegeten wordt zegt degeen, die den maaltijd heeft bereid: „Hier is het hoen dat ik heb toebereid; het onheil dat ik heb aangericht door den zieke te beweenen, die niet (gestorven is)” (*se'i manoe*

¹⁾ Van Poeë Rooe weet de To Wana niet anders te vertellen, dan wat dit verhaaltje geeft. In Poso is hij een geest, die door den Hemelheer wordt gezonden om naast een zuigeling in de wieg te gaan liggen (*merooe*), en het te zeggen, op welke wijze het zal sterven. Hiervan heeft de To Wana echter niet gehoord.

koetoenoe poeramo asa koeika mantangisi taoe mangojo anoe tawa). Deed men zoo niet, dan zou de herstelde spoedig daarop weer ziek worden, en dan zeker sterven.

Zoodra echter iemand den laatsten adem heeft uitgeblazen, barsten de aanwezigen in weeklagen uit. Mannen en vrouwen hakken in de stijlen en het dak, zoodat de woning slecht wordt. Men stampt op den vloer, en stelt zich als wanhopig aan. Naar dit stampen heet deze uiting van droefheid *mantadoe* „op den vloer stampen”. Bij de To Pasangke stellen lieden die naar den overledene komen kijken, zich heel bedroefd aan, en hakken ook links en rechts in het hout van de woning. Dit heet *momewoe*. De To Boerângasi vertelden mij, dat dit *momewoe* van bezoekers bij hen niet voorkomt. Een ander verschil tusschen deze beide clans is, dat de To Pasangke na afloop van het doodenmaal voor den gestorvene, het huis verlaten of afbreken, terwijl de To Boerângasi de aangebrachte schade herstellen en het huis blijven bewonen. Als men aan zijn droefheid op de pas genoemde luidruchtige wijze uiting heeft gegeven, zet men zich naast het lijk neer.

Men let op de houding van het lijk. Vooral is men er huiverig voor, als het de oogen geopend houdt: de doode kijkt dan uit naar een metgezel, of m. a. w. er zal spoedig weer iemand sterven. Dit zal ook het geval zijn, als hij den wijsvinger gestrekt heeft terwijl de overige vingers gesloten zijn. Liggen wijsvinger en duim naast elkaar uitgestrekt, dan „meet hij de lengte van den adem van een zijner kinderen” (*na-soeka inosa noe ananja*); m. a. w. een dier kinderen zal spoedig sterven. Heeft hij de vingers van de hand op zijn borst op zijde geplaat, alsof hij met de span wilde meten, dan beteekent dit ook, dat hij den korten levensduur van een der aanwezigen aangeeft, die dan spoedig sterven.

Komt er bloed uit den neus of den mond van het lijk, of zet het lichaam spoedig op na het overlijden, of wordt het zwart, dan staat het voor de menschen vast,

dat de overledene het slachtoffer van zwarte kunst is (*nadoti ntaoe*).

Zoodra iemand gestorven is, wordt het lijk met het hoofd naar het Oosten en de beenen naar het Westen gelegd. Het wordt door de(n) echtgenoot of door een der ouders of een ander familielid ontkleed en met water afgenomen (gebet). Daarna doet men het nieuwe kleeren aan; de oude worden weggeworpen, of als ze nog bruikbaar zijn door een der kinderen gedragen. Het hoofdhaar wordt uitgewassen (*raruki*) met kokos, en waar deze boom niet groeit met het sap van een liaan, de *wiaa siwangoe*. Daarna wordt het gekamd (het haar van een kranke mag niet gekamd worden; dit zou zijn toestand verergeren). Bij de To Pasangke gaat het weer eenvoudiger toe: men laat het lijk zijn kleeren aanhouden, en trekt er alleen nieuwe overheen aan. Alleen het gelaat mag met water gebet worden en het haar met kokos gewassen.

Bij alle clans wordt het lijk in een lap foeja gepakt. Daarna wikkelt men er drie kains (*lipa*) om heen, en ten slotte pakt men het in een lap ongebleekt katoen (*balasoe*) of wit goed (*kasi*). In deze omhulling wordt niets meegegeven, tenzij dan een koperen sirihoos (*salapa*). Iets van ijzer mag het lijk vooral niet bij zich hebben, want dan zou het gewas niet gedijen. Het lijk wordt met vier banden gebonden: over de knieën, den buik, de borst en het voorhoofd. Deze banden heeten *rombo*, maar met dit woord bedoelt men tevens alles, waarin het lijk wordt gepakt. Ieder die den doode komt bezoeken, maakt een sirihoos klaar, en legt deze op een boomblad naast het lijk, dat op de volgende wijze wordt toegesproken: „Spreek me niet meer toe!” Er worden dadelijk enkele hoenders geslacht, die tot toespis moeten dienen voor degenen die het graf delven. Van het vleesch van deze dieren wordt wat samen met rijst en sirihoos-pinang aan de zijde van het lijk gelegd.

De lijken van alle menschen blijven slechts enkele uren in huis; dadelijk na het overlijden trekken man-

nen er op uit om een lijk kist te maken en een graf te graven. Regel is dat het lijk in boomschors gepakt begraven wordt: de uiteinden van twee breede lappen boomschors worden toegevouwen en met rotan vastgestoken, zoodat men twee troggen krijgt, waarvan de een tot kist en de ander tot deksel dient. Ligt het lijk er in, dan worden beide deelen met vier rotan banden aan elkaar gesnoerd. Verscheidene oude lieden hebben mij echter verzekerd, dat in den ouden tijd steeds planken voor de lijk kist werden gebezigd: het lijk werd tusschen 4 planken gelegd, die dan bijeen werden gebonden. Zoo'n kist heet *saronga* (in Poso is *sosorongga* een soort lijk kist, waarin de beenderen werden gelegd van iemand, voor wien het groote doodenfeest was gevierd). Heel zelden werd een kist in haar geheel uit een boomstam gehakt in den vorm van een prauw, zooals in Poso regel is. Zulk een kist heet evenals een prauw *bangga*. Dat er zelden een gemaakt werd, verklaarde men uit de omstandigheid, dat maar weinigen de kunst verstaan zoo'n kist te maken. Waarschijnlijk is de haast die men steeds maakt om het lijk onder de aarde te krijgen de ware reden¹⁾. Wanneer een boom wordt omgehakt om daarvan de schors te nemen, of het hout tot planken te splijten (voor dit laatste nam men graag *andolia*, *Cananga adorata*) wordt niet gelet op de wijze, waarop hij valt. Schoonzoons van den overledene werken mede aan de laatste rustplaats van den doode.

Wanneer het lijk in zijn omhulling wordt uitgedragen, wordt daartoe een wand van de woning uitge-

¹⁾ Mokale Djojo van Satae vertelde mij, dat een uit een boomstam gehouwen kist *taloungi* heet; een van losse planken heet *soë* of *kôbati*, welke woorden beide „wieg” beteekenen. Een lijk kist van boomschors wordt eenvoudig *koell kadjoë* „boomschors” genoemd. Men vertelde mij dat de To Wanaclan der To Linte, die naar het Noorden in het Todjosche woont, nimmer een doodkist, noch van planken, noch uit een boomstam gekapt, hebben gebruikt; de lijken binner dooden werden steeds in boomschors gepakt begraven.

broken, het komt er niet op aan aan welke zijde der woning dit geschiedt; het lijk mag niet langs de trap worden gebracht, want „dit is de weg der levenden”. Zoo doen de To Boerângasi en de To Kasiala. Bij de To Pasangke daarentegen wordt het lijk wél door de deur naar beneden gebracht. Ook moet het lijk met de voeten vooruit gedragen worden, want ging de doode met het hoofd vooruit het sterfhuis uit, dan zou er spoedig weer een sterfgeval zijn. Soms is het lijk heel zwaar; men denkt dan dat de doode zich met opzet zwaar maakt, en daarom spreekt men hem toe: „Maak het licht voor uwe jongere broers!” (*nga'aka toea'imoe*).

Intusschen hebben andere mannen op een plek in de wildernis het graf (*tana keneke*) gereed gemaakt. Eerst bouwt men een hutje, dat bij de To Pusangke meestal op 2 palen staat, bij de andere clans op 4. Deze hut draagt den naam van *loemoengi* of *tanoa* (*loemoe* of *joemoe* is bij de Posoërs de lijk-kist; *tanoa* is in Poso *tangoa*, een hut zooals deze door koppensnellers onderweg wordt gemaakt). Bij het graven (*mangkeli*) van het graf worden geen voorzorgsmaatregelen genomen; alleen mag men het niet verlaten, voordat de doode er in is gelegd, anders neemt een geest bezit van het graf. Het is een rechthoekig gat in den grond. Voor het lijk van een lid van het *básali*-geslacht wordt een nis op zij in den grond uitgegraven, waarin het lijk wordt geschoven, zooals boven al is meegedeeld.

Wanneer het lijk bij het graf is aangekomen, gaan twee mannen in het gat staan om het aan te nemen, en op den bodem van het graf op twee stukken hout te plaatsen, met het hoofd naar het Oosten en de beenen naar het Westen gericht. Is het lijk aan een boom gedragen, dan wordt deze over het graf gelegd, zoodanig dat het lijk in het gat hangt; de in 't graf staande mannen maken de banden los, en laten de kist neer. Op het lijk wordt een slaapmat, een kain, een koperen bord, een zakje rijst, een kookpot en enkele

andere benoedigheden neergelegd. Onder het hoofd en onder het voeteneinde van de kist wordt nog een stuk rotan gelegd; vermoedelijk werd de kist vroeger aan rotanlijnen in het graf neergelaten, maar dit wisten mijn zegslieden niet meer. Wanneer de mannen uit het graf zijn geklommen, veegt een priester het graf uit met bladeren van den *pokae*-boom, een ficus-soort; dit moet dienen om de zielen (*tanoana*) van de levenden, die in het graf mochten vertoeven, er uit te drijven: de ziel van den priester, die den overledene gedurende zijn ziekte heeft behandeld, wordt naar het voeteneinde gedreven; de zielen van de grafdelvers naar het hoofdeinde. Terwijl de priester aan het vegen is, trekken anderen de rotan lijnen langzaam onder de kist uit om ze ten slotte met een ruk op den beganen grond te brengen; men denkt dat hiermede de zielen der levenden uit het graf zijn gewipt.

Voordat het graf wordt gesloten snijdt men een kuiken in tweeën; met de eene helft wordt de lijkst, met de andere de grafhut aangestreeken. Daarna legt men beide helften aan den kant van het graf. Terwijl de kist met het bloed wordt aangestreeken, roept men: „Ik smeer bloed op u, opdat ge geen makker mee zult nemen; ik smeer den uitgegraven grond met bloed, opdat er niet weer iemand sterve” (*Koeraa siko, ne'e noetinu joenoe; koeraa tana rakeke, nakane'e re'e wo'oe mate*).

Aan elk der beide uiteinden van het dak der grafhut brengt men drie vlaggetjes van rood en wit katoen aan; deze dragen den naam van *barambara*, welk woord wel ontstaan zal zijn uit het Maleische *barang-barang* „goederen”. Ten slotte wasschen alle deelnemers zich de handen in een kom of bak water, welke kom of bak op het graf wordt achtergelaten. Ook wordt vuur op het graf aangemaakt. Voordat men terugkeert, zet men zich op en om het graf neer, pruimt siri-pinang, rookt tabak, praat en lacht. Eindelijk staat men op, zegt tot den doode: „Spreek mij niet meer toe!” (*Ne'e noeseko akoe*), en gaat heen langs denzelfden weg, dien

men gekomen is. Bij het sterfhuis gekomen, klimt men zonder meer naar boven, en zet zich aan den maaltijd, die intusschen is klaargemaakt. Dit alles gebeurt dus op één en denzelfden dag.

Als men het lijk naar het graf brengt, volgt de weduwe het met de sirihtasch (*oeba*), het hakmes (*wadu*), en de speer (*joë'a*) van den overledene naar het graf, maar als men vandaar terugkeert, neemt ze deze voorwerpen weer mee naar het sterfhuis. De ziel (*wonggo*) van den doode wordt uitgenoodigd om met zijn sirihtasch mee te komen. Deze tasch wordt dan gedurende de dagen van rouw door de weduwe gebruikt.

Terwijl het lijk nog in huis is, zit de weduwe gewoonlijk ter zijde ervan, maar ze mag zich overigens vrij bewegen; ze praat gewoon met de aanwezigen; ze is gekleed in baadje en sarong van foeja, terwijl de weduwnaar een hoofddoek van dezelfde stof opzet en een lap daarvan om het middel draagt. Deze kleeren worden ongeveer anderhalve maand gedragen, waarna ze op het graf van den overledene worden geworpen. Bovendien hebben beiden om de polsen twee als een touw ineengedraaide stukken wit katoen gebonden; zóó doet niet alleen de weduwe of de weduwnaar, maar ook andere verwanten leggen dit teeken van rouw aan. De heele rouwdracht heet *kamaero* „uit verlangen (naar den doode)“, en men blijft er zich in tonien tot het leed over den overledene is verzwakt, soms ook tot ze onbruikbaar is geworden. Voor weduwe of weduwnaar is geenerlei spijs verboden.

Na afsloop van den maaltijd, die plaats heeft, nadat men van de begrafenis is thuisgekomen, begeven de weduwe (weduwnaar) en de naaste bloedverwanten zich naar de rivier. Een kom met wat kokosvleesch en eenige pinangnoten worden meegenomen. Aan het water gekomen spreekt een ervaren persoon de kom toe: „Wij zullen niet door het verkeerd houden van de verbodsbepalingen gebracht worden tot krankzinnigheid, noch tot ondeugd (speciaal overspel), noch

tot onnoozelheid, noch tot blindheid, noch tot geelzucht (malaria), noch tot magerheid (uitteren)². (*Tadja mauwau saja pali wando, tadja mauwau saja pali wango, tadja . . . bea, tadja . . . boeta, tadja . . . makoeni, tadja . . . madoesoe*). Daarna wasschen de weduwe en haar gezellen zich het haar (*rarak*). Deze handeling heet *momp'isa* „doen weten, te kennen geven” (hier in den zin van „voorkomen”, waarschuwen). Weer in het sterfhuis teruggekeerd, gaan de gasten naar huis.

De weduwe (weduwenaar) mag overal heengaan, zelfs rijst gaan snijden op den akker, als de overledene in dien oogsttijd is heengegaan. Alleen laat ze haar eigen sirihtasch thuis bij de sirihtasch van haar overleden man, die ze van het graf heeft meegebracht, welke laatste steeds goed gevuld moet zijn met siriht-pinang en wat daarbij behoort. Die tasch treedt in de plaats van den gestorvene, die door de aanwezigheid van de tasch van zijne vrouw moet denken, dat ze bij hem is. Het is niet de sirihtasch, die de overledene gewend was te gebruiken, maar een nieuwe, die voor de gelegenheid gemaakt is: ze draagt den naam van *toepajoe*. De weduwe (weduwenaar) mag niet op de mondharp (*tori*) of met de bamboe stemvork (*talalo*) spelen.

Drie dagen na het overlijden komt men samen, houdt een maaltijd, en dan heeft het *mantima matanja* „het halen van de feestdagen” plaats. Dan worden namelijk 2×8 knoopen in een koord gelegd, als de doode een man is, en 2×9 als het een vrouw is.

Acht dagen na het *mantima matanja* voor een man, negen dagen voor een vrouw, heeft het *kalapasi noe mata sambali* „het loslaten van het eene feest” plaats. Dit is geen plechtigheid waarbij een feest wordt aanggericht: de rouwdragenden komen slechts bijeen en gaan zich weer het haar wasschen aan de rivier (*momp'isa*). Op dien dag maakt men ook 15 vrij groote bamboekokers, die met gepelde rijst worden gevuld, en dan geplaatst worden bij de *toepajoe*, de sirihtasch, die den overledene vertegenwoordigt. Als de weduwe zich even

van huis verwijdert, neemt ze de tasch mee, maar de kokers laat ze staan. Als men op dezen dag gegeten heeft, brengt men een bezoek aan het graf, en legt daar voor den doode wat rijst met toespijs, siriſh-pinang neer.

16 dagen na het *mantima mata* voor een man, 18 voor een vrouw komen alle verwanten en vrienden van den gestorvene weer bijeen om het groote doodenmaal te houden, en afscheid te nemen van den overledene. Alle gasten brengen rijst en hoenders mee, en wanneer het gezin van den overledene daartoe in staat is, geeft het één of twee varkens voor deze gelegenheid. Tegen den avond heeft dan een groote maaltijd plaats, waarna gedurende den heelen nacht reidansen worden uitgevoerd (*mokajori*). Dit mag men echter niet doen, voordat men *tongko ntaoe mate* „loon voor den doode” heeft betaald; dit is gewoonlijk een kwartje.

In den morgen van den volgenden dag gaan allen in optocht naar het graf om allerlei gaven aan den doode te brengen. Daartoe behooren in de eerste plaats de 15 bamboekokers met rijst; verder een bamboe uit welks wand op 4 plaatsen een reep in de lengte is uitgesneden, en in deze spleten zijn kruisgewijze tal van sigaretten gestoken. Deze bamboe met sigaretten heet *dompe*; hij wordt in de grafhut opgehangen, waar ook de kokers met rijst worden neergezet. Allerelei andere voorwerpen, een slaapmat, een kom, een hakmes, de oude siriſhzak van den overledene, een kookpot en derg. brengt men er heen. Maar het voornaamste stuk, dat men er brengt is de *toepajoe*, de siriſhtasch, die als vertegenwoordigster van den overledene heeft dienst gedaan. Ze wordt in de grafhut opgehangen en volgepropt met siriſh-pinang. Hiernaar heet de heele plechtigheid *mantamba oeba* „de siriſhtasch lappen, er een stuk op zetten”, waarmee wel de geschenken zullen bedoeld zijn, die men naar het graf brengt. Wanneer men uit het sterfhuis opbreekt om dezen tocht te volbrengen, winden de deelnemers zich tot razernij op, en hakken links en rechts in stijlen, wanden en dak

van het sterfhuis (*momewoe*). Ook onderweg kapt en slaat men met de zwaarden alles wat aan den kant van den weg groeit. Is men van dezen tocht thuisgekomen, dan gaan de weduwe (weduwenaar) en de andere rouwdragenden weer naar de rivier om te *momp'isa*, waarbij het haar gewasschen wordt, en intusschen wordt een groote maaltijd gereedgemaakt. Men noemt dit *momole*, omdat de voornaamste werkzaamheid van dit doodenfeest bestaat in het verpakken van gepelde rijst in *eki*-bladeren (Mal. *daoen nasi*, Heliconia Bihai); deze pakjes worden in bamboekokers geschoven, er wordt water aan toegevoegd, en zóó worden ze te vuur gezet. Zoo'n pakje rijst heet, voordat het gekookt is, *pae pinole*; als ze gaar is heet zoo'n pakje *pae niloempi*. Alleen zulke pakjes rijst mogen bij het doodenmaal worden gegeten; rijst in potten gekookt is verboden. Ditzelfde geldt ook voor het nieuwjaarsfeest, wanneer na asloop van den oogst de rijst met hoenderbloed wordt bestreken. Deze maaltijd voor den overledene is het doodenmaal; het houden ervan heet *mosaboe*. Er wordt veel rijstebier (*pongasi*) bij gedronken, zoodat het naar algemeen getuigenis bij zoo'n gelegenheid een dronkemansboel wordt, waarbij vaak gevochten en gescholden wordt. Als men veel van den overledene gehouden heeft, geeft men dit doodenmaal wel eens tweemaal voor hem. De tweede keer laat men dan samenvallen met het *mosaboe* voor een anderen doode.

In den nacht die op dezen maaltijd volgt, voert men weer reidansen uit (*mokajori*), maar ook ditmaal moet men er iets voor betalen; nu slechts 3 duiten, die *oentjani talbaga* „stop voor de ooren (van de weduwe)” heeten, opdat zij de vroolijkheid niet zal hooren.

Den volgenden dag wordt weer rijst in bamboes klaar gemaakt (*momole*), want er zal nog eens een maaltijd worden gehouden. Voor deze gelegenheid worden een menigte *paropa* gemaakt — dit zijn bakjes van boom- of van pisangbast — en voor elken gast

worden de spijzen in zulk een bakje gedaan. Voor den doode wordt ook een bakje klaar gemaakt met rijst en kippevleesch, en dit wordt door de weduwe, die daarbij door slechts één persoon vergezeld wordt, naar het graf gebracht. De overledene wordt daarbij toegesproken: „Hier zijn uwe bladeren (waarin de rijst verpakt is), de bladeren voor de laatste maal; wij beiden scheiden nu; eet gij het uwe op, en kom niet meer hier" (*Se'i Jamamoe, jama ngkapoera; kita doeu mogu'u; noekonimo anoemoe; ne'emo ma'i siko*). Naar deze handeling heet de dag *ea mpontoembanaka* „dag van het terugdrijven", nl. van de doodenziel. Dit is een slechte dag, waarop men niets van belang moet doen. Daarom keeren de gasten, die van ver gekomen zijn, nog niet dadelijk terug, maar wachten tot den volgende dag.

Uit het medegedeelde is gebleken, dat men verschil maakt of de doode een man dan wel een vrouw is. Voor den eerste wacht men 16 dagen na het *mantima matanja*, voordat men het doodenfeest viert (*masaboe*), voor de tweede wacht men hiermee 18 dagen. Om dit verschil te verklaren deed men mij overal hetzelfde verhaaltje: Eens namelijk werden een man en een vrouw levend begraven; men gaf aan ieder van hen een mondfluit (*toelali*) mee (in een lezing van het verhaal wordt gezegd, dat de man een mondfluit (*toeluli*) en de vrouw een neusfluit (*tolowe*) meekreeg). Zonder dat anderen het wisten, had de vrouw een stuk kokosvleesch in de punt van haar sarong geknoopt. De man blies 16 dagen lang in zijn graf op zijn fluit; daarna hoorde men het geluid niet meer; hieruit besloot men, dat hij gestorven was. Van de vrouw hoorde men het geluid harer fluit 2 dagen langer, omdat zij zich met het kokosvleesch had gevoed. Deze ervaring zou er toe hebben geleid om met het vieren van het doodenfeest voor een vrouw langer te wachten dan voor een man.

Wanneer drie dagen na het overlijden de touwtjes met knopen zijn uitgedeeld, die aan de verwanten

zeggen, hoeveel nachten er verlopen moeten, voordat het doodenfeest zal worden gevierd, is ook de tijd aangebroken voor het doen van allerlei spelletjes, die buiten de 16, 18 dagen van rouw verboden zijn. Als men ze deed in een tijd, dat geen doode wordt betreurd, zou men den dood van een mensch uitlokken.

Van die vermaken moet in de eerste plaats worden genoemd het opgeven en oplossen van raadsels, wat steeds met veel animo wordt gedaan. Wanneer iemand de oplossing van een raadsel gevonden heeft, roept men: *Pesoea ri oebe!* „Ga in de sirihtasch!” (die als vertegenwoordiger van den doode dienst doet). Ik ga hierop thans niet in, want aan het einde van dit opstel zal ik een aantal raadsels mededeelen, die ik onder dit volk verzameld heb. Men toonde steeds tegenzin om mij raadsels op te geven, nu er geen doode te betreuren was. Alleen de overweging dat het hier geen spel gold, maar alleen de bloote mededeeling van raadsels, waarvan de oplossing dadelijk erbij gezegd mocht worden, bracht de menschen ertoe mij eenige te zeggen.

Een ander spel heet *monado*. Men zit hierbij in een kring bij elkaar; in een koperen sirihtasch (*salapa*) zijn eenige maispitten gedaan. Er is een voorzanger, die een strophe zingt, waarna allen in den kring het refrein aanheffen. Iedere zin van dit lied eindigt met *nado*, dat waarschijnlijk een soort tuschenwerpsel is; hiernaar heet het spel *monado*. Terwijl men zingt, schudt de voorzanger de sirihtasch op en neer, zoodat de maispitten een ratelend geluid maken. Heeft hij zoo een poos gedaan, dan geeft hij de doos aan zijn buurman (buurvrouw) over, die er een poos lang mee rammelt, en haar dan doorgeeft. Is de doos eenmaal den kring rond geweest, dan rust men uit, om na een poos het spel weer voort te zetten. In den zang drukt men zijn verlangen naar den doode uit. Men zet het spel voort tot het aanbreken van den morgen. Later bij het *mantamba oebe*, als men in optocht de sirihtasch

van den overledene en alles wat daarbij behoort, naar het graf brengt, neemt men ook de maispitten mee, waarmee men in de sirihdoos heeft gerammeld, en deze plant men bij het graf.

Op den dag van het doodenmaal heeft het *kajori papaoeloe* plaats. Een der aanwezigen vertegenwoordigt de levenden, een ander stelt den doode voor. Beiden maken versjes (*kajori*), waarin ze mekaar toespreken, en deze versjes worden door de aanwezigen in den reidans gezongen (*mokajori*). Het thema van deze versjes is, dat eerstgenoemde vraagt: „Ik denk nog aan je; wanneer komt ge weer bij ons?” Waarop degeen die den doode voorstelt een versje laat zingen van de strekking: „Ik kom niet weer; ik blijf hier!”

Men is ook gewoon wat van het hoofdhaar en de nagels van de duimen van den overledene te bewaren. Die dingen draagt men bij zich in zijn tabakstaschje (*kampi*). Men zegt zoo te doen om geen verlangen naar den doode te krijgen.

Na afdoop van het groote doodenmaal mogen weduwe en weduwnaar weer hertrouwen, maar als ze dit binnen verloop van een jaar doen, worden ze door de familie van de(n) overledene beboet. Deze boete heet *ambe baloe* „wat naast den weduwstaat wordt geplaatst” (of „de gelijke van de(n) weduwe (weduwnaar)”). Gewoonlijk bestaat deze boete uit 40 stuks (*topi* of *paropo*), maar men heeft ook wel eens 30 kains geeischt. Wanneer bv. iemand vóór of tijdens het planten van de rijst sterft, en de weduwe (weduwnaar) hertrouwt na den oogst, dan wordt hiervan niets gezegd.

Wij hebben reeds gezien, dat de lijken van gesneuvelden op een bijzondere wijze worden behandeld. Maar overigens worden de lijken van allen die door een ongeluk om het leven zijn gekomen, of die aan pokken zijn gestorven, op dezelfde wijze ter aarde besteld als de lijken van andere dooden. Overigens werd in tijden waarin de pokken veel slachtoffers maakten, soms niet eens aan begraven gedacht. De meergenoemde

Mokole Djojo vertelde mij, dat hij het had bijgewoond, dat als drie lieden terzelfder tijd in één huis aan de ziekte waren gestorven, de overigen het huis met de lijken erin eenvoudig verlieten om zich in de bosschen voor de ziekte te verbergen (*mesaja*).

Wanneer iemand op reis zijnde in het huis van een ander sterft, vraagt de eigenaar van die woning een schadeloosstelling, die *pakapali banoea* „voor het in taboetoestand brengen van het huis“, of *karengke banoea* „voor het bevuilden van het huis“, heet. Deze schadeloosstelling bedraagt 15 *rea*, gelijkstaande met 3 *kadjoe* (1 *kain* is 1 *kadjoe*, enz.).

Wat er van de ziel van een overledene wordt, is medegedeeld toen we over goden en geesten spraken. Ook weten we dat de ziel (*wonggo*) van een in het kraambad gestorven vrouw er op uit is om andere vrouwen hetzelfde lot als haar heeft getroffen, te doen ondergegaan. De ziel van een gesneuvelde wordt een *majasa roeoe*, een geest die zich aan de levenden kenbaar maakt door geluiden als o, o, o! en rocoeoe! Ze doet den menschen echter geen kwaad, verschrikt ze alleen. Sterft een priester, dan gaat de *walia*-geest, die hem tijdens zijn leven bij zijn werk heeft geholpen, en die van oorsprong de ziel van een overledene is, naar het zielenland op de helling der bergen; zijn eigen ziel wordt op den duur ook een helpende geest. Men vertelt ook van schijndooden, die weer levend werden, en dan vertelden, dat hun ziel was teruggekeerd naar de aarde, omdat hun woning in het zielenland nog niet gereed was.

Voor de ziel van iemand die pas overleden is, is men bang. Deze zielen zijn het die het kind in den moederschoot tegenhouden, zoodat de vrouw een zware bevalling heeft; deze zijn het, die verhinderen, dat de borsten zog afscheiden; deze zijn het die de rijst waaruit bier wordt gebrouwen aanraken, zoodat het brouwsel mislukt; deze zijn het, die de jagers op hun pad volgen en het wild weggagen, zoodat de jager geen succes heeft. Voor deze zielen maakt men een

kleinen akker, opdat ze niet op den grooten zullen komen *memoeoe* „grommen”, zooals geesten gewend zijn te doen, want dan komt er niets van het gewas terecht. Er zijn menschen, die tijdens hun leven zeggen, dat ze niet willen, dat anderen hun akkergrond bewerken. Wanneer zoo iemand sterft, en men bewerkt dien grond toch, dan komen muizen de rijst opeten.

De Taal.

De taal der To Wana wordt, behalve in het stroomgebied van de Bongka-rivier en aan de kust van de monding dezer rivier Noordwaarts tot Tandjong Api, ook nog op de Togian-eilanden gesproken (behalve op Oena-oena, waar een kolonie van Boegineezen gevestigd is). Waarschijnlijk zijn de To Wana in den ouden tijd van den vasten wal naar de genoemde eilanden overgestoken, want het Anpana'sch (Towanasch) is oorspronkelijk dialect, het Togiansch is later ontstaan (verg. onder de Kamper grappen het verhaal van de lieden, die naar Togia wilden oversteken). Deze spraak wordt door de bewoners van dit land als een afzonderlijke taal beschouwd omdat men in de plaats van *bare'e* of een zijner varianten *tua* zegt voor de ontkenning. Dr. N. Adriani heeft echter reeds uitgemaakt dat het dezelfde taal is als het Bare'e, en als een dialect daarvan moet worden beschouwd, zij het dan ook als het meest zelfstandige der dialecten van de Bare'e-taal (*De Bare'e sprekende Toradja's*, III, 19).

De kenmerken van de taal der To Wana in onderscheiding van het Bare'e heeft Dr. Adriani alle opgenoemd in het derde deel van *De Bare'e sprekende Toradja's*, bl. 24—27. Ik verwijs hiervoor daarheen.

De tijd dien ik onder de To Wana heb doorgebracht, was te kort om daarin veel van hun literaire voortbrengselen te verzamelen. Ik was wel in de gelegenheid om op te merken, dat deze afdeeling van het Toradja-volk evenveel gevoel heeft voor poëzie als hun Pososche stamverwanten. Zooals ik ter plaatse reeds

heb opgemerkt, is het merkwaardig, dat zij den *raego*-reidans niet kennen, waarbij overgeleverde strophen worden gezongen, waarvan men den zin vaak niet meer verstaat. Men kent als volksvermaak allen den *kajori*-reidans, waarvan de strophen die gezongen worden, telkens opnieuw door „dichters” worden gemaakt.

Een man, Pantënggeli genaamd, was bekend als een ware dichter, en hij was beroemd om zijn versjes (*kajori*). Hij was een leelijke verschijning met groote oogen en een donkere huid; op een afstand gezien kon men hem voor een aap houden, zei men. Geen vrouw wilde hem dan ook tot echtgenoot hebben. Daarom had men het volgende versje op hem gemaakt:

Omo tano ntarato. Wij kunnen hem niet meer ontmoeten,
I Lande sala nta'n. Lande die mismaakt is (leit. verkeerl
is gevormd).
Tauntae mwuli basa. Van het gewone spreken maakte hij orakeltaal,
Omo napuwidika. Hij maakte er slechts priestertaal van.

Pantënggeli gaf nimmer een antwoord, of het was in den vorm van een pantoen. Met het vertellen van Pantënggeli's wederwaardigheden en de versjes, die hij zeide, kan iemand die hiermede vertrouwd is, het gezelschap in een sterfhuis den ganschen nacht aange- naam bezighouden.

Zoo ging Pantënggeli eens iemand helpen met het ontginnen van een stuk land. Telkens trachtten de andere menschen hem over te halen om een versje te zeggen, maar Pantënggeli bleef zwijgen en werkte harder dan de anderen. Toen de lieden tot den maaltijd werden genoodigd, gaf men P. met opzet een kleinere portie dan den anderen. De hoop dat hij daarover boos zou worden, en aan die boosheid in een versje lucht zou geven, werd vervuld. Hij barstte uit:

I Pantënggeli ntano la, Dit is dus Pantënggeli,
parosonja saeo ntida. die zich den ganschen dag heeft inge-
spannen.

Bakoerjo sampoedjor plija, Hij krijgt maar één pakje rijst tot voedsel,
nangoenja sanija-nija. en als toespija slechts een enkel blaadje
(groente).

Zoo is men ook gewend om bij verschillende gelegenheden zijn wensch in den vorm van een raadsel te kennen te geven. Als men in een sterfhuís by een rouwbezoek komt brengen, zegt iemand in huis:

Sopo Badjo trianggamo ri pásigi Galantalo. De Badjo prauw is op het land gezet,
op het strand van Gorontalo.
lu ngana kaepantaso woeu njampoti majara. Vooruit kinderen, dat ik u toewerpe
de roode vruchten voor het aan land gaan.

De bezoeker antwoordt dan als oplossing: *Merapi pongo* „sirih-pinang vragen”. De bezoeker wordt dus vergeleken met een vaartuig dat aankomt. Eerst na zijn antwoord worden hem de pruim-ingrediënten toegeschoven.

Raadsels. Hier volgen eenige raadsels.

1. *Ana lamou toedoe,* Een gadekind komt (op de aarde)
toedoe misalmoentor. neer,
Polonja: Madonè. het komt neer in zijn sarong gehuld.
De oplossing: Doerian.
2. *Kompu madangga laemboe,* De buik verheft zich gekromd,
kompu katumuntjoejoe. de buik is met bijen.
Polonja: Sere. De oplossing: De waterketel.

Moloemboe is zich verheffen als een dikte of hoogte. *Tamantjoejoe* is een bijensoort, die langwerpige nesten bouwt. In dit raadsel is het bijennest bedoeld waarmee de tuit van de ketel is vergeleken.

3. *Ananja makoerajoe,* Het kind is hard,
Indu makoerajoe, de moeder is hard,
toewoe ri wawu makoerajoe, en wat er bovenop groeit is ook hard.
Polonja: Mpoeni. De oplossing: De *mpoeni* (*Poso ampoeni*), een boom-*Alsophila* sp. die een zeer ruwe (*makoerajoe*) bast heeft.
4. *Benta leuwalouw,* Een benteng met wijd uit elkaar
lu winangu Bongka, staande palen,
narumpa mpogora, aan de monding van de Bongka,
die nangevallen wordt door zee-
roovers.
Polonja: Ala. De oplossing: De rijstschuur.

Polewo is een puntig stuk ijzer, waarom heen men het oor van bijlen smeedt, en waarmee men het gat maakt, dat onder in het lemmet van de lans zit. *Leuro* heeft dus den zin van „insteken”. *Louro* is in het Bare'e priester taal en beteekent „doorboren”, ook „naar elkaar steken”. Beide woorden hebben dus denzelfden zin. *Lewolouwa* werd mij verklaard als „in elkaar geflanst”, zoo maar iets van een benteng met de palen wijd van elkaar; bedoeld zijn de palen van de rijstschuur. Dat aan deze een plaats wordt gegeven aan de monding van de Bongka werd mij verklaard als een wending om de hoorders van de wijs te brengen. Maar vermoedelijk wordt hiermede aangeduid, dat de rijstschuur (*ala*) van het strand uit is ingevoerd, want vroeger gebruikte men als rijstvat uitsluitend van bamboe gevlochten cilindrs (*konda*); ook is het noodig in het raadsel een plaats aan het zeestrand te noemen, ten einde er de zeeoovers aan te pas te kunnen brengen. *Pogora* „zeeschuimer”, waarmee hier de muizen zijn bedoeld.

5. *Kapalu natondoe, nangalea* Het steekt (met den horen) een
ta'i ngkatoengo. Polonja: schip, en overstootint het met lui-
Woesue ri mala. zenpoep. De oplossing: Een vuiltje
 in het oog (*Poso ampool*).

De *katoengo* is een bijna onzichtbare lichtroode luis, die in de poriën der huid doordringt en jeuk veroorzaakt. Met de *ta'i* „uitwerpselen” van dit insect worden de tranen bedoeld, die over het oog vloeien, als er een vuiltje in komt. *Mealén* is schuin tegen iets aanliggen; *mangalea* kan dus zijn: er zigzag overheen loopen.

6. *Kodi kantja oele djaoe,* Wel is de *oele djaoe* (een slang) klein,
natoengkoé karambaoe. maar ze steekt (bijt) toch een buffel.
Polonja: Banoea linggona De oplossing: De *pasanggrahan* te
ri Taronggo. Taronggo.

Het bedoelde gebouwtje (de buffel) staat namelijk aan het einde van de dorpsstraat (de slang), is er de afsluiting van; de weg komt op het gebouwtje aan. De Toradja's wonen niet graag in een huis,

waarop de weg recht aanloopt, want zoo'n huis, meent men, zal bezocht worden door booze geesten die langs den weg slenteren; bij het huis gekomen, dat hun in den weg staat, gaan ze dit niet voorbij, maar treden er binnen.

7. *Koesoepor la tana, kandede ri engo. Polonja: Pwoe.* Ik schiet met het blaasroer naar den grond, en de neus trilt ervan.
De oplossing: Een wind.
8. *Sinapang tambe ri ara mbaenboe. Polonja: Kedje noe uoe.* Een geweer, dat onder de nok op een rek is gelegd. De oplossing: De penis van een hond.

Tambe is iets op een rek of een dergelijke verhooging leggen. De geweren, die men vroeger in de meeste Toradja huizen vond, werden op zulk een rek bewaard.

9. *Taue saatov ihauja, saongoe ihidjatja. Polonja: Tikaja.* Iemand met honderd familieleden, maar met slechts één stijl.
De oplossing: De *ihkaja*.

De *tikaja* (*Poso kasimpo*) is een *Amomum*-soort, die lange bladeren heeft, en geen stoel vormt; de vruchten zijn eetbaar en groeien niet aan een kolf; ze zijn lichtrood.

10. *Sangkongko ndali marapi, santowea ngkadjoe tangkasi. Polonja: Katiba.* Een paling, die zoo dik is als de omvatting (omtrek) van een haardsteen, een spooknap als een boomstam.
De oplossing: De *katiba* (*Poso kokado*), een liaan.

De paling ziet men in de liaan, den spooknap in de vruchten ervan. *Kongko* is iets met de volle hand omvatten. Wat *ndali* hier wil zeggen is niet duidelijk; in Poso zijn *dali* de haardstenen, waarop de bak geplaatst wordt, waarin men zout water uitdampst.

11. *Toempa ndjoeoe, saka loe-loe, djengke rano nakatoedjoe. Polonja: Doei napatoedou ri pingkoe.* De kikkers worden gedraaid, alle volgen maar, het meer wordt er vol van, opdat men er naar wijze.
De oplossing: De sagopap die in het bakje wordt gedaan.

Wanneer de sagopap bereid is, wordt ze om twee stukjes gedraaid; daardoor krijgt men klonters sagopap (de kikvorschen), die in een bakje met wat water (het meer) worden gelegd; de klonters hechten zich dan niet meer aan elkaar, maar kunnen met de hand of met een stuk blad een voor een in den mond worden gebracht. Het „wijzen” slaat op de vingers, die naar de klonters worden uitgestrekt om ze te grijpen.

12. *Ndjo'oe ndja'oe dja eli,* Als men weggaat, kijkt het maar om,
ma'l ma'l dja eli. als men hierheen komt, kijkt het
maar om.
Polonja: Wole ntaoe ri De oplossing: Het gras langs den
djaja. weg.

Wanneer men langs het pad gaat, aan welks beide zijden gewoonlijk de alang-alang hoog staat, buigt dit zich in de richting waarheen men gaat; het kijkt dus om naar den voorbijganger; gaat men in tegenovergestelde richting (dus hierheen komende), dan gebeurt hetzelfde.

13. *Motsebole ta matao,* Men kan het niet op zijn buik leggen,
matihii ta matno. men kan het niet op zijn zij leggen.
Polonja: Dampu. De oplossing: De standaard met
sigaretten (*pomposi*) gevuld, die men
als offer aan den doode in de graf-
hut ophangt. (De beschrijving van
dit voorwerp is gegeven bij „Dood
en begrafenis”).
14. *Koetoewa ri winangunja,* Ik visch met *torbu*-wortel aan de
mate ndute matanja. monding der rivier,
(de visschen) gaan dood aan den
oorsprong der rivier.
Polonja: Lameo rarapa. De oplossing: Rotan die gesneden
wordt (de lijn wordt bij den voet
(de monding) doorgesneden, en dan
trekt men haar naar beneden (de
top van de rotan is de oorsprong
der rivier).
15. *Bangka maroo ri se'l,* De prauw blijft hier,
se'l rontenja koeken. maar het anker (eig. de ketting)
draem ik mee.

Polonja: Peti.

De oplossing: Een kist, die men afsluit, waarna men den sleutel bij zich draagt.

16. *Tampo nono masit.*

Een stuk kernhout dat kwaadaardig is.

Polonja: Ngoedjue nou awoe.

De oplossing: De bek van den hond.

Nono is in het Pososch „paal”, maar bij de To Wana verstaat men er kernhout onder, dat in het Pososch *jora* wordt genoemd.

17. *La'ndja bontjo toe'u, koe-
embo (koekeke), koepawa-
towa, ndate ri wawo mboe-
woenja, kasintowoo tanoe-
djuana. Polonja: Rapoe.*

Daar is een oude omheining, ik graaf, en maak hem tot mijn slaaf, en daarboven op de nek ervan zijn de wijsvingers verzameld (op aarde gelegd). De oplossing: De haard.

De houten omlijsting ervan is de omheining; de aarde wordt uitgegraven en in de omlijsting gestort, daarna wordt het brandhout (de wijsvingers) er op geschikt.

18. *Iba'a balo ntalalo,*

Daar is een bamboe voor de bamboe stemvork (*talalo*)

*iba'a balo ntabako,
pomementjenjamo,
dja potaranjamo.*

daar is een bamboe voor tabak,
die schermen maar,
en die dansen maar.

Polonja: taoe mombadjae.

De oplossing: Menschen die aan het rijststampen zijn.

Dat de rijststamper met een bamboe stemvork wordt vergeleken, komt omdat hij evenals dat muziek-instrument in een bamboekoker wordt bewaard. *Ba'a* is het deksel van den bamboekoker; *iba'a* is hier bedoeld als tusschenwerpsel. *Momentje* is zoowel tandakken als schermen. *Motaro* is de priesterdans, waarin een gevecht met de geesten wordt voorgesteld.

19. *Ndate lasi, la'oe wana.*

Boven is de zee, beneden het bosch.

Dit is eigenlijk geen raadsel, maar men roept dit als men de *mejasa bo'o*, de *popoko*-vogel hoort schreeuwen. Dit geluid is onheilspellend, en men roept het bovenstaande om den vogel in de war te brengen.

20. *Pindongo ntja i pande
mangkent hadjoe rante:
si'a hadjoe rapake,
hoetu da rapepate.
Polonja: Noenoe.* Och arme de smid
brengt een ijzeren harnas,
degeen die het harnas gebruikt,
moet er door worden gedood.
De oplossing: De waringin, die zijn
luchtwortels (het harnas) om een an-
deren boom slingert en deze hierdoor
doodt.
21. *Da kuwani pinggakoe,
rapantjoeu inunqoe,
lele dja me badakoe,
kombo toetoe matakoe.
Polonja: Rere'a. (Poso
kalapoe'a).* Ik zou u wel mijn bord geven,
om er toespis in te doen,
maar dan zou mijn lijf verflenzen,
en mijn oogleden zouden gaan zverren.
De oplossing: De landschildpad.

Met het bord is het schild bedoeld. *Badu* is hier het Maleische *badan* „lichaam”.

22. *Santokaka, santoen'i,
santato rato kalliqoe,
mampesi nakalioe,
nabi mampogagaimoe.
Polonja: Katoengo.* Gebroeders, gezusters,
op een vlakte om er te verdwalen,
wachten tot men voorbijgaat,
en dan overvalt u *nabi* (hier: N N).
De oplossing: De *katoengo*, kleine
huizen (zie raadsel 5) die in groote
menigte in het veld huizen, en op
voorbijgangers aanvallen, en zich in
de poriën van de huid werken, waar
ze een ondragelijken jeuk veroorzaken.

Nabi eig. „profeet” is de onbekende in raadsels, naar
welker oplossing geraden moet worden. *Mampogagai*
van *gaga* „te zeer, te erg”. In dezen zin: het te erg
met iemand maken.

23. *Akoe lai soso embo,
i yora ja'oe ntobeloe;
downia bangke koeëndu,
dja koepolioe ntjaeo.
Polonja: Ana lono.* Ik was in het merg van de kalebas,
daar ging een zeetover, een Tobe-
lorees;
ik dacht aan (verlangde naar) de
grootte aarde,
maar ik ging er in een dag voorbij.
Oplossing: Een doodgeboren kind.

Soso is „dicht opeen”, en *embo* beteekent of opge-
hoopt liggen, of het is het grondwoord van *moëmbu*
„goudwasschen”. Het kan ook wezen dat met *embo*
een kalebas is bedoeld; *soso* zou er dan het vulsel

van zijn. Deze beteekenis komt het dichtst bij de bedoeling van het raadsel, want met *soso embo* wordt de moederschoot aangeduid.

24. *Ganda ndate pangkarooa* (Het geluid van) de trommen boven-
op de beide bergen
natoedoeka kamboentja- komt verspreid (verward) naar bene-
mboentja. den.
Ta nala utomangoera, Niet de jongelingen snellen te hulp,
pinlae ntaoe toe'a. maar de ouden snellen te hulp.
Polonja: Soembara. De oplossing: De storm.

Met het geluid van de trommen wordt het geruisch van den stormwind bedoeld, die van de bergen in de vlakke afdaalt; de jonge bladeren blijven aan de boomen zitten, maar de oude vallen af.

25. *Imbamo utja anakoe.* Tel toch mijn kinderen,
so'i baee djala: hier is met het werpnet gevangen visch.
Tima pekoni jaoe. Neem en eet er maar van,
ne'e noewai akoe maar geef er niet van aan mij.
Polonja: Kupiao. De oplossing: Het spinneweb.

's Morgens vroeg zit er veel ongedierte dat men met den algemeenen naam van *kauoe* aanduidt (dit zijn de kinderen en de visschen in het net), in het spinneweb. Deze kleine insekten worden niet door de spin gegeten; in dit raadsel biedt de spin ze den vogels aan, die ze in hun vlucht uit het web pikken.

26. *Djio ndate lemba ntauw.* Een strik ginds in het land van Tawi
Djio masigoema amt. Een van nature goed sluitende strik.
Gete, aue noeparani, Vriend, als gij er zin in hebt,
Talli laoe tasi. laat ons dan om de zee heen loopen.
Polonja: Tape mosakoe De oplossing: Sagobereiders.

Djio is de strik waarmee kleinere dieren worden gevangen; hiermede wordt bedoeld de afsluiting, die men aanbrengt tusschen den bak, waarin het sago-merg met de hand wordt gekneed, opdat het meel zich in het toegevoegde water oplosse, en den bak, waarin dit met sago-meel verzadigde water stroomt om daarin te bezinken. Telkens wanneer een deel

van het merg is gekneed, wordt de veer (een veerkrachtige lat) opgelicht, zoodat de afsluiting geopend wordt en het sagowater kan afvloeien. Met de „zee" wordt de bak bedoeld, waarin het met sago-meel verzadigde water zich verzamelt.

27. *Tindja woebue kaformoe.* Een ijzeren paal met mos er aan.
Polonja: Manse mukamboejoe wiiñja. De oplossing: Kippen met veeren aan de pooten, een soort Cochinchina kippen.
28. *Riwoengi la'oe koetango.* Al ga ik verweg, toch blijf ik het zien;
lindja njawo ratajda. al loop ik een heelen dag, toch vind ik het nog.
Polonja: Engo. De oplossing: De neus.

Riwoengi (Poso *rawoe*), bijna buiten het bereik der oogen, flauw zichtbaar; lett. vertaald dus: al ging ik zoo ver weg tot ik nog maar flauw te onderscheiden was.

29. *Dang» dja mogelemo,* Hoor eens hoe ze lachen,
nabi kaleko-leko; hoe de profeten rammelen;
mumoni lambaero de kwast aan het zwaard geeft geluid
ri wuto Bane lemo. op de hoogte van Baelemo.
Polonja: Bolongi pai De oplossing: Trom en gong, die te
nggongf. zamen geslagen worden, wanneer de
 priester zijn werk verricht.

De hoogte van Baelemo is de halve bol op de gong. *Kaleko-leko* (Poso *reko-reko*) „gerammel". *Mumoni* samengetrokken uit *mawemoni* van *oni* „geluid". *Lambaero* is de kwast of franje van haar of kraaltjes aan het gevest van het zwaard, een onderscheiding die alleen gedragen mocht worden door mannen, die minstens tienmaal uit snellen waren geweest.

30. *Koeliliti, koeliliti,* ik loop er om heen, ik loop er om heen,
la koelikoeli ligisi, maar ik breng mijn omwandeling niet
 geheel ten einde (of: ik loop niet
 heelemaal om de heining heen).
Koelima, koepatoga, Ik neem iets en gebruik dat als armband,
koepataroka. en dan ga ik er mee dansen.
Polonja: Manue sampu. De oplossing: Een boschhoen (dat in
 een strik gevangen wordt).

Het toestel, dat hierbij gebruikt wordt, *bantara* geheeten, bestaat uit een rij van strikken, die in een kring in den grond worden geplant; de uiteinden van het toestel plaats men een eind van elkaar, zoodat de boschhaan hierdoor in de ruimte binnen kan treden; hij loopt dus niet om de heele rij van strikken heen. In de ruimte tusschen de strikken is een tamme haan vastgebonden. Beide vogels beginnen met elkaar te vechten, en dan duurt het niet lang of de boschhaan komt in een van de in het rond geplaatste strikken terecht, die hem om den poot klemt (als een armband), en daarmee spartelt (danst) om los te komen. *Tikoe* is „overal”; *tikoeli* „iets overal maken”; overal geweest zijn. *Ligisi* van *ligi* „omschrijving, verbloeming”; *ligi-ligi* „rondom”.

31. *Mendjojo-ndjojo takoeja.* De python kruipt maar voort,
natoengkoer sanepa boeju; ze grijpt een witten *sanepa*-vogel;
ane saui ndutu lembu, en als zij (met den vogel) hoven op
 de vlakte gekomen is,
saui naende-endeka. Jaat ze hem (den vogel) maar rood-
 springen.
Polonja: Isoepi pai djole De oplossing: De vuurtang en de
rasole. gepofte maaispitten.

Men pof maaispitten in de heete asch; ze springen open en worden wit (de witte vogel); dan neemt men ze met de bamboe tang (de python) uit de asch, en legt ze op de vlakke hand (de vlakte), en omdat ze heet zijn, werpt men ze telkens op om ze af te laten koelen (laten rondvliegen). *Takoeja*, Poso *doeata* of *pola*, de python. *Sanepa* is een lichtgekleurde vogel, iets grooter dan een specht.

32. *Koebouti, kasponga.* In wikkel het om, ik splijt er mee in
kamhera-mbera djilanja. tweeën, en de tong hangt erbij neer.
Polonja: Basu'oe. De oplossing: De lendengordel.

De lendengordel wordt om het middel gewikkeld, tusschen de beenen doorgehaald, waarna men het uiteinde laat neerhangen.

33. *Kasi kotuwawe nitidaja.* Met de tang draai ik het den verkeerten
Taro tai limbonga, en laat het in het dal liggen, [kaat uit,
Nggoli tingguli sopa, het wordt om en om gedraaid en gegrepen,
koutende ri poliwowa. en ik werp het door het venster.
Polonja: Tuo ma- De oplossing: iemand die sagopap eet.
ngkoni doei.

Met twee stokjes wordt de pap in klonters gedeeld, en in een bakje (het dal) gelegd; daarna wordt de klont pap met de stokjes doorgesneden, en steekt men het brokje pap in den mond (het venster). *Mouwewe nitidaja* (in Mori zegt men *wewe banggai*) is op de verkeerde manier wikkelen, nl. naar zich toe, daar men gewoonlijk de handen van het lichaam af beweegt. *Limbonga* (Poso *lombonga*), een opening tusschen twee steilten of bergwanden. *Sopa*, iets met den bek grijpen, ophappen. *Poliwowa* (Poso *loda*) „venster“.

34. *Kultoe i Gadera* De stoel gaat voorbij,
mangnlake pobemba. en stoot een gescheiden man (of vrouw) aan.
Maoe rapakaeka, Als is men er bang voor,
omo rasaleleka, men zal toch slechts lele! lele! roepen.
Polonja: Lengko tana. De oplossing: Een aardbeving.

De menschen worden opgeschrikt door een aardbeving, en ofschoon ze er bang voor zijn, roepen ze toch: We zijn er! we zijn er (wat vergeteeken wordt met het lele! roepen van den priester), opdat de aardgod wete, dat er nog menschen op de aarde zijn, en hij deze daarom niet zal verwoesten. *Mosatele* heet het roepen van lele! lele! dat de priester doet wanneer hij den weer opgevangen levensgeest van den eigenaar terugbrengt. *Lele* beteekent in de priestertaal van Poso „rondgaan met, uitdeelen, geven“.

35. *Ana i mpalasi mbata.* Het kind van boomafstrijker,
tekawi rasi kantaka. het geluk verspreidt zich en hecht zich vast.
Polonja: Pandingko. De oplossing: De vuurslag.

Pulasi is „langa iets strijken“; ook de naam van een soort eekhoorn, die in Poso *kalabinti* wordt genoemd; bij het opklimmen strijkt hij langa den boom, hetgeen

vergeleken wordt met het stuk staal dat langs den vuursteen strijkt. *Tekawi* „verspreid”, naar alle kanten uiteengaan, zooals de vonken doen, die van den vuursteen springen. Het geluk dat zich vasthecht is de vuurvonk, die de zwam in gloed zet.

36. *Lo'oe soma.* Op den grond vóór het huis
lo'oe honde loka; is een pisangtoin;
lo'oe soengki. op den grond naast het huis
lo'oe bandu noeai is een oebituin.
 (noe oeui)
Polonja: Taue morojo. De oplossing: iemand met pokputten.

De pokputten bevinden zich zoowel van voren als van achter op het lichaam. *Soma* is in Poso „woonerf” in 't algemeen, bij de To Wana noemt men zoo alleen den grond vóór de woning. *Soengki* heet de grond op zij van het huis. Het woordenboek van Adriani geeft onder *soengki* 3 op: Ampanasch, het dak dat boven den haard is aangebracht. Deze verklaring is wat vreemd, omdat de haard wel in een lager gelegen deel van het huis wordt aangebracht, maar toch onder één dak met de eigenlijke woning.

37. *Alipapa ndoi di.* De vuurvlieg heeft een groot verlangen,
ndaë didimbu-dimba; ze verlangt op de *dimba* te spelen;
toudoe ri halo ntete. als ze op den bamboe die als brug
 dient komt,
ntoëra motoëra. heft ze een geschreeuw aan.
Polonja: Manoe mooroe, De oplossing: De haan, die 's avonds
ane mauveri, nepa mo- op stok gaat, en dan kraait.
totoëra.

Wat *toëra* is weet ik niet. Men vertelde mij, dat dit „schreeuwen” beteekent. *Motoë* wordt behalve in den eigenlijken zin (zie Adriani Woordenboek op *toë*) ook gebruikt in de beteekenis van „tegen iemand uitrazen”, „van boosheid schreeuwen”. *Dimba* is „trom”, maar dit woord is geen Towana'sch.

38. *Akoe ndjai pasovik.* Ik zit in mijn hut,
natoengkoë oeve uoeri. en word doot een zwarte slanggestoken.
Nyalsinja de maroef. Zijn tanden zijn van dorens (weerha-
 ken) voorzien.

akoe napakaroepl. en ze veroorzaakt mijn dood. (lett. mij doet ze verlies lijden).

Polonja: Wawoe ri ra De oplossing: Een wild varken, dat
djoemoe rataedjaka rama. in zijn leger ligt, en door een jacht-
speer (waaraan een of meer weer-
haken zijn) wordt doorstoken.

Be is niet de in Poso gebruikelijke afkorting van *bere'e* „niet zijn”, maar dit is een stopwoord, zooveel als „wel”. De verschillende beteekenis van dit woord geeft meermalen aanleiding tot misverstand tusschen de To Wana en de aan de kust wonende *Bare'e* sprekers. Ook in de Meerstreek (*Poe'oe mboto*) is *be* in gebruik om iemand tot luisteren te nopen. Wanneer men iemand in Poso antwoordt met *si'a*, wil dit zeggen: „Zoo is het! dat is het! juist zoo!” Bij de To Wana beteekent *si'a* daarentegen „neen! het is zoo niet!” (*Mal. boekan*).

39. *Da mangoera akoe, ta* Als ik jong ben, word ik niet door
poroë ntaoe; toe'amo de menschen begeerd; ben ik oud,
akoe, paï poroë ntaoe. dan word ik door de menschen be-
Polonja: Lemoro. geerd. De oplossing: *Lemoro-bladeren.*

Deze bladeren worden gebruikt om er gekookte rijst in te pakken; jonge bladeren zijn daarvoor niet geschikt, alleen oude laten zich hiervoor gebruiken.

INHOUD.

	Blz.
Inleiding	397
Beschrijving van het land	400
Het terrein der onderzoekingen.	405
De clans der To Wana	412
De oorsprong der To Wana	414
De schepping en de cosmos	417
Goden en geesten	422
Ziekten	425
Oorzaken van ziekten	430
Wichelen voor een zieke	433
De priester en zijn werk	436
Mowalia moganda	444
Bestuur	459
De heer van Boengkoe	465
Rechtspraak	470
Huisbouw	476
Huisraad, voedsel, huisdieren.	481
Jacht, jachttaal	500
Oorlogvoeren, voorvechters, koppensnellen	505
Landbouw	527
Huwelijk	557
Zwangerschap en geboorte.	570
Spelen en muziekinstrumenten	589
Dood en begrafenis	594
De taal	613
Raadsels.	615



SCHETSKAART

VAN DEN OOSTARM VAN CELEBES

Schaal 1:1.250.000



E. Dana Oena

E. Walea kodi

E. Walea bahi

E. Toglan

E. Talaia koh

E. Baloesdaka

E. Posak

TOMINI-BOCHT

T. Api

Ampano

Tabalambang

Soenta

TOLAINANG

Loaboe Pangimanan Peh

Lembangan

POKO

BONDOLONG

TANGKIAN

ONDERAFDEELING

BANGGAI

BATOEI

KINTOM

Mendonno

Kintom

Tangkian

STRAAT-PELLING

Batoei

E. Peling

E. Bakalan

Banggai

E. Labobo

E. Bangkoeloeng

E. Banggai

GOLF VAN TOLO

KOLONODALE

GOLF VAN MORI

MORI

Overzichtskaart
van
NOORD-BOENGKOE EN TODJO

Volgens opnamen van
Prof. Dr. L. Loosy von Loos en Dr. H.W. Schaad.
Gelezen bij de Bataafsche Petroleum Maatschappij.

Schaal 1:400.000



A.N.

