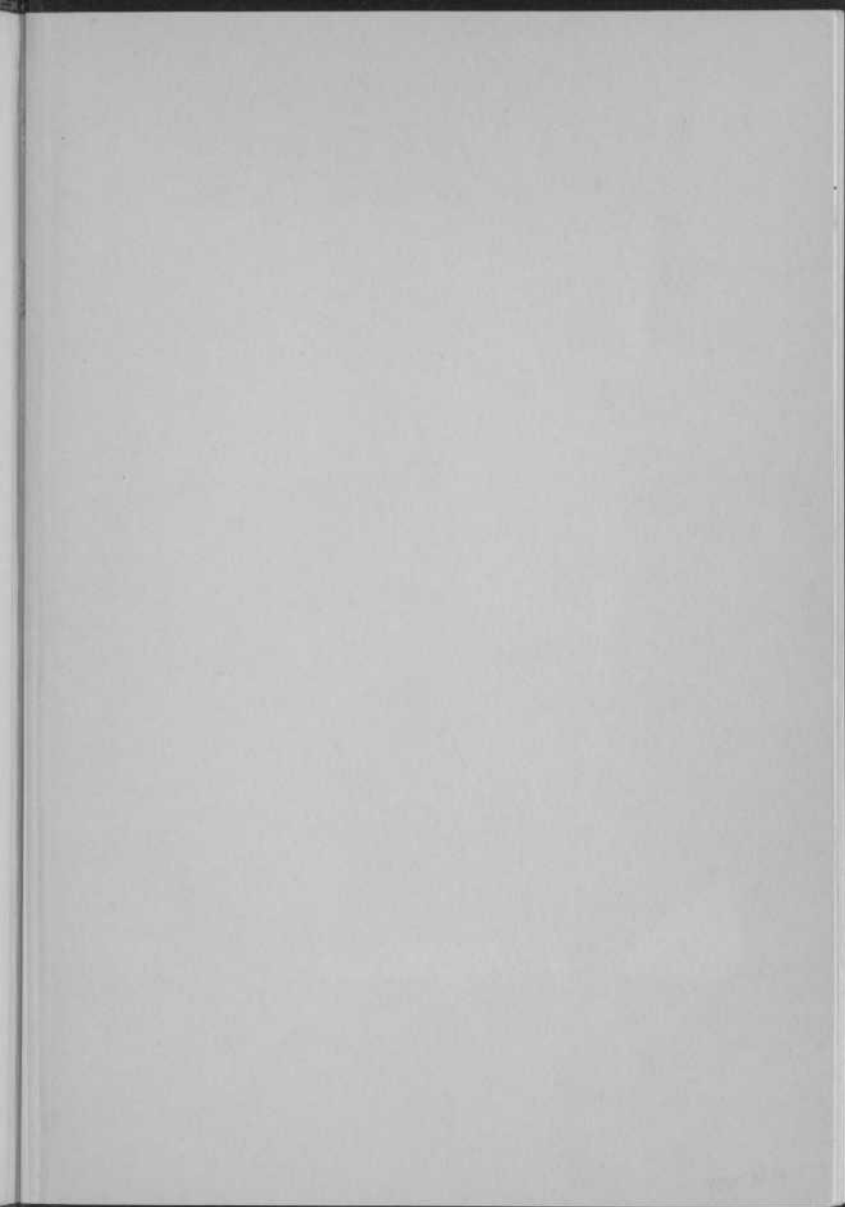


1098 f 26.

KONINKLIJKE BIBLIOTHEEK



0422 6111





INLEIDING TOT DE
ETHNOLOGIE
VAN DE INDISCHE ARCHIPEL

VAN DE NEDERLANDSE
ETHNOLOGIE
REKENDING TOT DE

351171.

INDISCHE
CULTUUR-HISTORISCHE BIBLIOTHEEK

DEEL I

INLEIDING TOT DE
ETHNOLOGIE
VAN DE INDISCHE ARCHIPEL

DOOR

DR. J. PH. DUYVENDAK



f 2,90

1935

BIJ J. B. WOLTERS' UITGEVERS-MAATSCHAPPIJ N.V.
GRONINGEN — BATAVIA

Scottweg 5

INDISCHE
CULTUUR-HISTORISCHE BIBLIOTHEEK
DEEL I

INLEIDING TOT DE
ETHNOLOGIE
VAN DE INDISCHE ARCHIEF

BOEKDRUKKERIJ VAN J. B. WOLTERS



1912
H. J. B. WOLTERS, UITGEVERMAATSCHAPPIJ N.V.
— GRONINGEN — BATAVIA

VOORBERICHT.

Een inleiding wordt hier geboden, geen schets of overzicht. Naar volledigheid in het aantal onderwerpen of in hun behandeling heb ik derhalve niet gestreefd. In beide heb ik mij, gedrongen door tweërlei overweging, een grote beperking opgelegd.

Ten aanzien van de veelsoortigheid der stof achtte ik deze geboden om dit boek een eenheid te doen worden en niet een verzameling losse gegevens. Zo is, om iets te noemen, vrijwel het ganse gebied der materiële cultuur onaangeroerd gebleven. Anderzijds moest aan de uiteenzetting van algemene ethnologische vraagstukken een relatief grote plaats worden ingeruimd. Immers de serie, waarvan deze inleiding een deel vormt, richt zich tot een ruime kring van belangstellenden, bij welke geen ethnologische voorstudie mag worden verondersteld.

Bij de uitwerking der gekozen onderwerpen was beperking vereist door de eigenaardige moeilijkheden, die aan de stof eigen zijn. De ethnologie van de Indische Archipel is op menig gebied bezig tot nieuwe inzichten te komen, die echter voorshands weinig zijn verwerkt; hier liggen nog tal van strijdvragen en zwarigheden. Ik heb het mijn taak geacht in een inleiding, die niet polemisch is bedoeld, hieraan voorbij (of er over heen) te gaan en heb op de onzekerheden niet de nadruk gelegd. Deze heb ik laten vallen op een positieve groepering van enkele inzichten, een gedeelte waarvan met dit nieuwere onderzoek samenhangt. De deskundige lezer zal het mij beamen en in het volgende bevestigd vinden, dat in het huidig stadium van het onderzoek het schrijven van een inleiding in de Indische ethnologie een eierdans is.

Zo is over geen enkel onderwerp het laatste, over vele belangrijke onderwerpen zelfs niet het eerste woord gezegd.

Jogjakarta, Januari 1935.

INHOUD.

	pag.
HOOFDSTUK I. INLEIDING	9
§ 1. Waarom Ethnologie?	9
§ 2. De verzamelnaam „Primitieven”	12
§ 3. De volken van de Indische Archipel	19
HOOFDSTUK II. EEN ETHNOGRAFISCHE SCHETS. DE MENTAWAIERS	30
§ 4. Inleidende opmerkingen	30
§ 5. Overzicht van de sociale organisatie	33
§ 6. De oema in actie. Het bouwen van een gemeen- schapshuis	37
§ 7. De lalép in actie. Het sacrale huwelijk	43
§ 8. De individu	45
§ 9. De rimata	52
§ 10. De sikerei	59
§ 11. De ketsat	66
HOOFDSTUK III. MAATSCHAPPIJ	70
A. Vormen van sociale organisatie	70
§ 12. Inleidende opmerkingen. Terminologie	70
§ 13. Beschouwing over de oema	75
§ 14. De stam bij de Maanjan-Sioeng Dajak	80
§ 15. Vierdeling in Minangkabau	85
§ 16. Tweedeling op Ambon	93
§ 17. Unilateraal en Parentaal stelsel	97
B. De aard der primitieve samenleving	103
§ 18. Algemene opmerkingen	103
§ 19. Kopen bij de Toradja	106
§ 20. Het sacrale verband van de groep	110
§ 21. Het Javaanse wereldbeeld	113
§ 22. Opname in de gemeenschap	117

	pag.
HOOFDSTUK IV. GODSDIENST	123
§ 23. Inleidende opmerkingen	123
§ 24. Het Heilige	124
§ 25. Heilige voorwerpen	131
§ 26. Heilige dieren	136
§ 27. Heilige personen	138
§ 28. Mana	144
§ 29. Ziel en geest	149
 HOOFDSTUK V. PRIMITIEF EN MODERN	 160
§ 30. Het primitieve en de moderne wereld	160
§ 31. De modernisering van de primitieve wereld	167
§ 32. De aanleg van primitieve volken	177
 BIBLIOGRAFISCHE AANTEKENINGEN	 182
 Lijst van afbeeldingen	 202

Einleitung

1. Die Bedeutung der Geschichte	1
2. Die Bedeutung der Geschichte	2
3. Die Bedeutung der Geschichte	3
4. Die Bedeutung der Geschichte	4
5. Die Bedeutung der Geschichte	5
6. Die Bedeutung der Geschichte	6
7. Die Bedeutung der Geschichte	7
8. Die Bedeutung der Geschichte	8
9. Die Bedeutung der Geschichte	9
10. Die Bedeutung der Geschichte	10

Einleitung

1. Die Bedeutung der Geschichte	1
2. Die Bedeutung der Geschichte	2
3. Die Bedeutung der Geschichte	3
4. Die Bedeutung der Geschichte	4
5. Die Bedeutung der Geschichte	5
6. Die Bedeutung der Geschichte	6
7. Die Bedeutung der Geschichte	7
8. Die Bedeutung der Geschichte	8
9. Die Bedeutung der Geschichte	9
10. Die Bedeutung der Geschichte	10

Einleitung

1. Die Bedeutung der Geschichte	1
2. Die Bedeutung der Geschichte	2
3. Die Bedeutung der Geschichte	3
4. Die Bedeutung der Geschichte	4
5. Die Bedeutung der Geschichte	5
6. Die Bedeutung der Geschichte	6
7. Die Bedeutung der Geschichte	7
8. Die Bedeutung der Geschichte	8
9. Die Bedeutung der Geschichte	9
10. Die Bedeutung der Geschichte	10

Einleitung

1. Die Bedeutung der Geschichte	1
2. Die Bedeutung der Geschichte	2
3. Die Bedeutung der Geschichte	3
4. Die Bedeutung der Geschichte	4
5. Die Bedeutung der Geschichte	5
6. Die Bedeutung der Geschichte	6
7. Die Bedeutung der Geschichte	7
8. Die Bedeutung der Geschichte	8
9. Die Bedeutung der Geschichte	9
10. Die Bedeutung der Geschichte	10

HOOFDSTUK I.

INLEIDING.

§ 1. *Waarom Ethnologie?*

Is het ongepast dit werkje aan te vangen met een bescheiden aanprijzing der ethnologie, een kleine „*oratio pro libro*”? De belangstelling van den lezer kan er door geprikkeld worden; maar ook, hij kan er door te weten komen, wat hij het recht heeft in de volgende bladzijden aan te treffen. Waarom dan ethnologie?

Bijna geheel Amerika, Afrika, Australië, Oceanië, grote stukken van Azië hebben lotswisselingen gekend en cultuurvormen voortgebracht, die buiten het terrein der geschiedbeoefening vallen, omdat geen geschreven of archaeologische gegevens ter beschikking staan. De Geschiedenis werpt slechts licht op een uiterst klein deel van de ontwikkelingsgangen der mensheid, een klein deel zowel naar tijd als naar plaats. Aan het verkrijgen van een vollediger beeld van de rijke verscheidenheid van cultuurvormen en hun onderling verband werkt de ethnologie mede, welke zich hierbij beperkt tot de *niet-historische* volken. Omdat bij deze het cultuurniveau zulk een gans ander is, moet ook haar werkwijze een andere zijn dan die der Geschiedenis. Het inzicht in het leven en denken dier talloze volken en volkjes, die nog altijd zulk een groot gebied van de aarde bewonen, krijgt ten overvloede een bijzondere praktische waarde, nu heden ten dage vele dezer volken onder Europese invloed zijn gekomen of onder Europees bestuur zijn gebracht. Zeer duidelijk geldt dit op het terrein van de rechtspraak, hetwelk wordt bestreken door de studie van het adatrecht; voor het opbouwen van dit adatrecht echter moet de ethnologie een groot gedeelte der gegevens leveren.

Het historisch karakter der ethnologie leidt er toe, dat zij tracht de verhouding te bepalen, die er bestaat tussen de niet-historische volken onderling. Tussen deze zijn verschillende historische relaties aan te wijzen, migraties,

overname van denkbelden en goederen. Toch mag dit deel van het onderzoek niet op de voorgrond treden, zó, dat de ethnologie zou ontaarden in een leer van migraties. Primair is de studie van de menigvuldigheid van cultuurtypen, die de mensheid heeft voortgebracht. Eerst als een aantal culturen, elk in eigen begrenzing, is vastgelegd, kan met vrucht de vraag onder de ogen worden gezien, welke elementen zijn ontleend. Ontlening is een gecompliceerd proces, en het belangrijkste hierbij is niet gelegen in het feit, dat een vreemd cultuurelement is aangeboden, doch in het feit, dat het is aanvaard als ook in de wijze, waarop dit is geschied.

Als onderdeel der cultuurhistorie kan de ethnologie niet geïsoleerd blijven. De vraag dringt dus, zowel voor den ethnoloog als voor den historicus: welke plaats wordt door de niet-historische volken ingenomen in het totale complex der cultuurgeschiedenis? Of om het maar terstond van de practische kant te bezien: kan de ethnologie het inzicht verhelderen in de groei der cultuur van de historische volken? In de volgende bladzijden zal hieromtrent een en ander kunnen blijken, doch reeds thans moeten wij het veld enigszins schoonmaken; want niet weinig misverstand groeit hier.

Dikwijls is men geneigd in de niet-historische volken de voorvaders te zien der hoger ontwikkelde volken; de studie hunner cultuur moet ons dan in staat stellen een blik te slaan in het „verleden” der mensheid, verder terug dan de geschiedenis ons kan voeren. De volken, die wij tot dusver aanduiden met de naam „niet-historisch”, worden gewoonlijk genoemd *natuurvolken* of *primitieven*. Aan deze beide benamingen, die wij in de volgende paragraaf zullen bespreken, wordt in de bedoelde populaire opvatting een niet geheel juiste betekenis gegeven. Men wil er dan mee zeggen, dat deze mensen in tegenstelling met de *cultuurvolken* nog in de aanvang van hun ontwikkeling staan. Als men er nu in slaagde de meest oorspronkelijke dier volken aan te wijzen, de „primitiefste”, zou men een vast punt hebben, vanwaar men de ontwikkelingsgang der mensheid kon laten uitgaan.

Bij nader toezien blijkt dit echter niet mogelijk. Immers, naar welke maatstaf moet men de graad dier primitiviteit vaststellen? Is de primitiefste de dapperste of de vreesachtigste, de godsdienstigste of de godsdienstloze; de ongebondenste of de gebondenste in maatschappelijke vormen? Laat ons een ogenblik aannemen, dat monotheïsme de oudste vorm is geweest van godsdienst. Indien wij nu een primitief volk aantreffen, dat dit monotheïsme vertoont en dus in dit opzicht nog zeer dicht staat bij de veronderstelde oorspronkelijke toestand, hebben wij niet de minste zekerheid, dat dit zelfde volk ook in andere opzichten de oorspronkelijke toestand trouw heeft overgeleverd door de eeuwen heen. Op het gebied van maatschappelijke organisatie kan het een zeer speciale ontwikkeling hebben vertoond; in de strijd om het bestaan heeft het misschien onder invloed van de omgeving een zeer speciale richting ingeslagen. Het zoeken naar een volk, dat in alle opzichten als het meest oorspronkelijke mag gelden, is een hopeloze taak.

Hierbij komt nog iets anders. Alle thans levende primitieve volken zijn natuurlijk door een even lange periode van den „oermens” gescheiden als de hoogst beschaafde volken; zij hebben een even lange ontwikkeling en geschiedenis achter de rug. Kan het anders, dan dat lotswisselingen van tien-duizenden jaren elk volk ver van zijn beginpunt hebben afgedreven, vooruit of achteruit? Stilstand, die men wel eens meent te kunnen constateren, is niet mogelijk; immers deze stilstand zou een verstarring moeten betekenen.

Anthropologische kenmerken kunnen ons evenmin op het spoor brengen van het meest oorspronkelijke volk. Gesteld alweer, dat wij een volk zouden kunnen aanwijzen, dat anthropologisch tot een zeer oude mensensoort gerekend zou moeten worden, dan hebben wij wederom niet de minste zekerheid, dat ook de cultuur in gelijke mate „oud” is.

In geen geval dus mag men, misleid door de naam, in een of ander primitief volk de geconserveerde voorouders zien van de historische volken, zó, dat die primitieven het alleroudste ontwikkelingsstadium te zien zouden geven. In

de grillige verscheidenheid, die de primitieve volken aan den dag leggen, zouden wij niet weten, welk volk wij moesten kiezen als het model onzer voorvaderen.

Wat blijft er nu over van de verwachting, dat de ethnologie licht zou kunnen werpen op de geschiedenis en de beschaving der historische volken? Genoeg! Immers, ondanks de aanmerkelijke verschillen vertonen al die primitieven zulk een grote en essentiële overeenkomst, dat men mag constateren, dat bij hen in velerlei nuance een algemeen en oud cultuurbezit is bewaard gebleven; de gescherpte blik zal dit zelfde cultuurbezit eveneens kunnen waarnemen in de beschaving der historische volken, zowel in een bepaalde richting van denken van de menselijke geest als in bepaalde cultuurvormen. Voor een inzicht bijvoorbeeld in de figuur van den Egyptischen Pharaon is onmisbaar een inzicht in primitieve voorstellingen aangaande het leiderschap en het wezen van kennis en macht. Voor een inzicht in de groei der raadselachtige Griekse Hermes-figuur kan men aansluiten bij het beeld, dat natuurvolken zich hebben gevormd over een verwante godengestalte. De positie van den „pater familias” bij de Romeinen wordt niet duidelijk zonder ethnologische achtergrond. Voor het hedendaagse Europa behoeven wij slechts te herinneren aan het uitgestrekte gebied der folklore. Bij de studie van het oude Java en van de grondvormen van het huidige Java zal men verheldering kunnen vinden bij de primitieve volken, welke thans nog de Indische Archipel bewonen.

Is het dan te veel gezegd, dat de ethnologie aanspraak mag maken op de belangstelling van velen in Nederland en Indië? En de ethnologie van de Indische Archipel op de belangstelling van nog meerderen?

§ 2. De verzamelnaam „Primitieven”.

Het woord Primitieven is een verzamelnaam, waarmee men onderling zeer uiteenlopende volken pleegt aan te duiden. Wij constateerden reeds in de vorige paragraaf, dat men de

primitieven vooral niet mag houden voor de oorspronkelijke mensheid en dat deze volken elk hun eigen ontwikkeling achter de rug hebben. De beschrijvende volkenkunde, gewoonlijk *ethnografie* genoemd ter onderscheiding van de meer beschouwende ethnologie, ziet zich voor een onmetelijke taak geplaatst bij het vastleggen der toestanden en gebruiken, welke zij bij deze honderden volken en volkjes aantreft.

Ondanks deze verscheidenheid bestaat er echter een zeer grote onderlinge overeenkomst, die het meest in het oog valt, wanneer men deze volken vergelijkt met andere groepen, in het bijzonder de West-Europese cultuurkring. De kenmerken, die overheersen in de „primitieve“ maatschappijen, zijn geheel andere dan die, welke aan de West-Europese maatschappij haar eigenaardig karakter verlenen. En zonder dat wij nog ingaan op de aard of diepte van de bestaande verschillen, mogen wij tegenover elkaar stellen als twee typen van maatschappij en van denken de *primitieve wereld* en de *moderne wereld*. Als twee typen. Misschien is er geen enkel primitief volk, dat geheel beantwoordt aan de voorstelling, die wij op deze wijze zullen construeren van dit type van het primitieve. En er is geen enkel modern volk, waarin dit primitieve geheel ontbreekt. Ook zijn er zeer vele overgangsgevallen, waarbij men nauwelijks een keuze durft te doen. Doch dit bezwaar is niet ernstig en is eigen aan alle typeringen, die immers altijd in zekere zin een overdrijving zijn. Elke typering is bovendien, zij het veelal stilzwijgend, een vergelijking met iets anders. De vergelijking, die bij typeringen van vreemde volken voortdurend op de achtergrond staat en die wij nu opzettelijk op de voorgrond plaatsen, wordt gevormd door de opvattingen en gewoonten van den onderzoeker zelf of van zijn eigen cultuurwereld; dit is dus de West-Europese, de moderne.

Als wij derhalve de verzamelnaam primitieven gebruiken, zullen wij hieronder samenvatten al die volken, in wier cultuur een bepaald type, het primitieve, overheerst, zonder dat een vaste grens kan worden getrokken. De gedachte aan iets „oorspronkelijks“ — het komt ons practisch voor dit

nog eens voor de derde keer te zeggen — moet geheel uit de geest worden gebannen.

Niemand zal verwonderd zijn, dat er geen algehele overeenstemming bestaat over de vraag, welke kenmerken nu precies moeten worden samengevat onder de uitdrukking „het primitieve”. Het vaststellen hiervan kan immers slechts het eindresultaat zijn van alle ethnologisch onderzoek; zolang men nog bezig is met de studie der primitieve volken en deze nog niet volledig kent, verandert natuurlijk onze typering telkens weer. Het is dus mogelijk, dat men later de grenzen der primitieve volken wat anders zal trekken dan men het tegenwoordig doet.

Om de zelfde reden kan evenmin aan het begin van dit boekje nauwkeurig worden aangegeven, welke volken van de Indische Archipel nu precies onder de primitieven worden gerekend en wat hun kenmerken zijn. In de volgende bladzijden zal dit langzamerhand moeten blijken. Practisch gesproken is dit bezwaar ook niet heel groot; met welke volken de ethnologie zich in de eerste plaats bezig houdt, is immers duidelijk genoeg en werd trouwens ook reeds aangeduid in de negatieve uitdrukking van de eerste paragraaf: de niet-historische volken.

Niettemin is het gewenst, reeds thans een enkel algemeen kenmerk aan te geven; bij de lectuur der volgende uiteenzettingen zal men de juistheid hiervan dan voortdurend kunnen toetsen.

Allereerst noemen wij een uitwendige omstandigheid: het *isolement*, waarin primitieve volken leven. Het verkeer met de buitenwereld is zeer beperkt (of anders gezegd: de „buitenwereld” begint dicht bij huis). Materiële moeilijkheden (gebrekkige verkeersmiddelen) belemmeren dikwijls het verkeer, terwijl anderzijds weinig drijfveren aanwezig zijn, welke tot de overwinning dier moeilijkheden kunnen leiden (zoals b.v. behoefte aan economisch of cultureel contact). Jaren lang leeft men voort zonder dat nieuwe impulsen van buiten komen. Welk een geweldige betekenis het contact met andere groepen heeft voor de ontwikkeling

van volken, blijkt uit elke bladzijde der Geschiedenis.

Toch moet men bedenken, dat ook dit isolement slechts betrekkelijk is. In een eilandenwereld komen telkens kustvaarders, handelaars uit een ander cultuurgebied, ook wel emigranten. Volken in het binnenland van een uitgestrekt gebied staan dikwijls indirect met de kustvolken in verbinding en zwerven soms veel verder dan men zou verwachten; dit laatste is b.v. gebleken van de stammen in het binnenland van Nieuw-Guinea. In vroegere tijden moeten ook zeer grote migraties hebben plaats gehad, zij het niet altijd van mensen, dan toch van goederen en andere cultuurbestanddelen. Door indirect verkeer, ook zonder dat grote volksverhuizingen plaats vinden, kunnen cultuurbestanddelen lange omzwervingen maken en overal belanden. Men denke b.v. aan verhalen; één enkel bezoek van een zeeman of reiziger kan al aanleiding zijn tot de overname van een door hem verteld verhaal! Het staat vast, dat de primitieven — ondanks hun betrekkelijk isolement — ontzettend veel van elkaar hebben overgenomen en dat hierdoor voor een groot gedeelte allerlei frappante overeenkomsten verklaard moeten worden in gebruiken uit zeer ver uiteenliggende delen der wereld. Het vereist telkens een afzonderlijk en zeer moeilijk onderzoek, of een bepaald cultuurelement bij twee geheel verschillende volken zelfstandig is ontstaan of wel door overname beider eigendom is geworden. In onze tijd wordt het isolement der primitieve volken overal verbroken. Dan komen echter twee partijen van geheel ongelijke aard en kracht tegenover elkaar te staan, met het gevolg dat de primitieve cultuur in de meeste gevallen verschrompelt en van acculturatie niet kan worden gesproken.

Een tweede kenmerk van primitieve volken is hun *directe afhankelijkheid van de natuur*. In dit verband is de naam *natuurvolken* voor hen zeer passend. De z.g. *cultuurvolken*, namelijk, die men daar dan tegenover stelt, hebben geleerd de natuur in zekere zin aan zich te onderwerpen; het menselijk vernuft en organisatievermogen heeft hen van de toevalligheden en grillen der hen omringende

natuurlijke omstandigheden in niet geringe mate onafhankelijk gemaakt. De natuurvolken aanvaardden de gaven der natuur, de cultuurvolken beheersen ze. Dit betekent natuurlijk niet, dat cultuurvolken van de natuur onafhankelijk zouden zijn of dit ooit zouden worden. Integendeel betekent menige nieuwe verovering der techniek, dat men zich ter bevrediging zijner behoeften op een nieuwe wijze bindt aan de natuur, die altijd de grondstof zal moeten leveren. Door het groter aantal behoeften van cultuurvolken is er zelfs geen sprake van mindere afhankelijkheid, doch van een andere, een indirecte, afhankelijkheid. Wij behoeven slechts te herinneren aan de, voorheen onbekende, afhankelijkheid waarin cultuurvolken zijn komen te verkeren ten opzichte van steenkolen, olie, rubber, ijzer, enz.

De uitdrukking natuurvolken mag, ter vervanging van het woord primitieven, alleen gebruikt worden in de hier aangegeven betekenis. Vroeger wilde men er wel mee aanduiden, dat deze volken in een soort „natuurstaat” leven, waartegenover dan de cultuurvolken geplaatst werden als bezitters van een cultuur. Dit is om tweeërlei reden geheel onjuist. De eerste reden is reeds duidelijk uit wat vroeger werd gezegd: zij leven niet in een natuurstaat en zijn niet „oorspronkelijk”. En ten tweede — een opmerking die met de voorgaande ten nauwste verband houdt —: zij hebben evenzeer een cultuur als de z.g. cultuurvolken, zij het een cultuur van ander karakter. Cultuurloze volken zijn nergens gevonden en zullen nooit worden gevonden. Onder cultuur immers moet men verstaan het totaal der uitingen van de menselijke geest, zoals deze zich in duizendvoudige interrelatie in een bepaalde samenleving voordoen. Hiertoe behoort niet alleen elk materieel of geestelijk product van 's mensen activiteit in die samenleving, doch evenzo elke houding, waarin de mens zich stelt tegenover zijn naaste omgeving en de wereld.

Een derde kenmerk hangt samen met de beide voorgaande, doch wordt hier tot meerdere duidelijkheid afzonderlijk vermeld. Het is het *conservatieve* karakter dier samen-

levingen. Verstoken van veelvuldig bevruchtend contact met de rest der wereld en in directe afhankelijkheid van de natuurlijke omgeving, ontwikkelt hun cultuur zich slechts langzaam. De maatschappij is statisch: er zijn geen krachten, die naar voortdurende vernieuwing drijven, zoals het geval is in een dynamische maatschappij. De eenmaal ingeslagen lijn van ontwikkeling zal men, bij het gelijk blijvend cultureel en natuurlijk milieu, blijven volgen; hierdoor vertonen primitieve maatschappijen dikwijls een zeer eigenaardige eenzijdige ontwikkeling, alsof er sprake is van een *idée fixe*.

Met het laatste kenmerk tenslotte, dat wij hier willen noemen, wordt moeilijker terrein betreden en komen wij in aanraking met de aard van het denken van primitieve volken. Het is de *geringe differentiatie*. Dit moeten wij nader bezien.

Terwijl ter bestudering van de Europese cultuur de samenwerking vereist is van een groot aantal geleerden, die elk één „vak” voor hun rekening nemen, kan de ethnoloog het totale beeld van een primitieve cultuur geheel alleen bestuderen. Alle onderdelen neemt hij tegelijk voor zijn rekening: maatschappelijke organisatie, technische vaardigheden, geneeskunde, godsdienst, enz., zonder dat hij stuit op onoverkomelijke hinderpalen door tekort aan „vak” kennis. Indien echter verschillende vakgeleerden elk de toestand van hun eigen vak bij een primitief volk zouden willen bestuderen, zou dit niet mogelijk blijken. Immers bij primitieven heeft elk dier onderwerpen niet een eigen gebied verworven, het is geen afzonderlijk „vak” geworden. De verschillende onderwerpen en levensgebieden, die bij ons onderscheiden worden, worden hier dooreen gemengd en zijn niet los van elkaar te zien. Wie b.v. de geneeskunde bestudeert, stoot al spoedig op voorstellingen, welke hij onder de rubriek godsdienst zou willen rangschikken. Wie zich wil bezig houden met hun economie, komt aldaar in aanraking met overwegingen, die volgens Westerse opvatting niets met economie te maken hebben. Godsdienst, economie, spel, kunst, wetenschap, het is alles dooreengemengd en in elkaar verward: er heeft geen differentiatie plaats gevonden.

Alles hangt, in de geest der primitieven, met elkaar samen; zo kan men zich niet specialiseren in één dezer levensgebieden, zonder zich iets aan te trekken van de andere.

Dit kenmerk is zo belangrijk, dat men de *mate van differentiatie* kan beschouwen als een *maatstaf van primitiviteit*.

Om de betekenis hiervan goed te begrijpen, is het nodig ons voor de geest te roepen, hoe de toestand is in de moderne wereld, inzonderheid dus Europa. Hier vindt men verschillende terreinen van belangstelling, die elk hun eigen wetten hebben. Godsdienst is wat anders dan Wetenschap, Economie wat anders dan Zedeleer; zij hebben elk hun eigen sfeer en bereiken hun resultaten elk op eigen wijze. Natuurlijk kan men er zich niet bij neerleggen, dat deze gebieden los van elkaar blijven; en ingespannen streeft men naar verzoening der tegenstellingen, waar die aan den dag treden in andersgerichte resultaten. Voor een harmonisch leven en denken is het eis, dat op de ver doorgevoerde differentiatie weer volgt een hereniging.

Bij de primitieven echter is die splitsing niet tot stand gekomen en is dus een van zelf sprekende eenheid aanwezig. In een eenvoudig beeld zou men de primitieve wereld kunnen vergelijken met een streng garens, waarin draden van verschillende dikte en kleur onontwarbaar door elkaar zijn gestrengeld. In de moderne wereld zijn die draden een heel eind uit elkaar geplozen en los van elkaar gelegd; zij ontspringen echter alle aan de zelfde streng en onderling zijn ze verbonden door verbindingsdraden. Of met een ander, zij het weinig oorspronkelijk, beeld: het licht, dat door een prisma in kleuren uiteenvalt. De modernen zien de wereld door zulk een prisma, en geven zich moeite de kleuren weer ineengevloeid te zien.

Wanneer men nu die primitieve eenheid vergelijkt met de gedifferentieerde moderne wereld, valt het op, dat in de eerste de godsdienst en wat daarmee samenhangt een veel groter plaats inneemt dan in de tweede. De godsdienstige voorstellingen doordrenken denken en doen; zij dringen door in de maatschappelijke organisatie en het economisch handelen.

Eigenlijk zouden wij ons niet op deze wijze mogen uitdrukken, omdat Godsdienst geen afzonderlijke categorie vormt, naast andere categorieën; het is echter onvermijdelijk, deze categorieën in onze uiteenzettingen in te voeren. Hierbij moet de lezer het bovenstaande geen ogenblik uit het oog verliezen.

In de betekenis, die de godsdienst heeft in de moderne wereld, vindt men een eenvoudig voorbeeld van de bedoelde differentiatie. Het heeft er dikwijls veel van, alsof aan de godsdienst een eigen plaats is aangewezen in de maatschappij, een bepaald deel van de dag of van de week. Het rationele denken en handelen beheerst een groot gedeelte van de overige tijd; een ander deel wordt bestemd voor kunst, weer een ander voor vermaak. Godsdienstige mensen zullen er naar streven de godsdienst te laten doorwerken op alle terreinen des levens en de scheidsmuren te doorbreken; doch het gaat niet meer zo gemakkelijk. Door de differentiatie is een conflict ontstaan.

De differentiatie der levensgebieden, die wij hier bespraken, heeft tot gevolg een differentiatie van beroepen en bezigheden. Het splitsingsproces gaat dan steeds verder en leidt tot een steeds voortgaande arbeidsverdeling in verband met de stand der techniek. Deze arbeidsverdeling is een der belangrijkste factoren in de maatschappelijke ontwikkeling. Dit vraagstuk hoort verder in de Economie thuis. Ook in het zuiver economische leven doet zich tegenover de tendenz der differentiatie die der integratie gelden.

§ 3. *De volken van de Indische Archipel.*

In hoever behoren nu de volken van de Indische Archipel ¹⁾ tot de primitieven? Deze vraag kan voor hen allen niet

¹⁾ Met de Indische Archipel bedoelt men ongeveer het gebied, dat samenvalt met Ned. O. Indië; Ned. Nieuw Guinea, dat in velerlei opzicht een eigen plaats inneemt, blijft echter buiten beschouwing. De politieke eenheid Ned. O. Indië valt (afgezien nog van de buitenlandse enclaves) niet geheel samen met het gebied, dat op ethnologische en andere gronden als Indonesië wordt samengevat; tot dit laatste behoort o. a. ook het Zuiden van het schiereiland Malakka, de Andamanen en Nicobaren, de Philippijnen (terwijl Nieuw Guinea bij Melanesië wordt gerekend). Hierom moeten wij anderzijds nu en dan het Nederlandse gebied overschrijden, van Indonesië sprekend.

gelijkluidend worden beantwoord. Het gaat hier immers om een bevolking van meer dan zestig miljoen zielen, die verspreid wonen over vele eilanden, in talloze groepen verdeeld en met zeer verschillende lotgevallen achter zich. In de loop der eeuwen zijn telkens nieuwe cultuurgolven over de Archipel heengegaan en leden van telkens andere volken hebben zich hier neergezet. In historische tijden is b.v. de invloed bekend van de Indische en de Moslimse cultuurwereld, gevolgd door de Europese gedurende de laatste vier eeuwen. Door de plaats, die deze Archipel sinds de eerste eeuwen onzer jaartelling of reeds langer heeft ingenomen in het internationale verkeer — in den beginne vooral door godsdienstige, later door economische drijfveren geleid — en door de handelsrelaties en politieke betrekkingen, die vooral sinds de tweede helft der Middeleeuwen tussen verschillende volken van de Archipel ontstonden, moet men rekening houden met talloze onderlinge beïnvloedingen, die nauwelijks meer na te speuren zijn. Toch mogen wij nog ten aanzien van zeer veel volken spreken van een isolement in den zin, als boven is uiteengezet. De belangrijkste der historische cultuurinvloeden zijn vrij gemakkelijk te onderkennen. Zo wordt het mogelijk een aantal gebruiken en instellingen aan te wijzen, die buiten deze beïnvloeding zijn gebleven en autochthoon zijn te noemen. Het is opmerkelijk, hoe taai sommige dier autochthone primitieve instellingen zich hebben weten te handhaven, zelfs in een gebied als b.v. de Molukken, dat reeds zo lang een plaats heeft ingenomen in het handelsverkeer. Verscheidene volken in het binnenland der grote eilanden of op afgelegen kleine eilandjes kan men zonder aarzelen rekenen tot de primitieven (Toradja, Dajak, Koeboe, enz.).

Doch hoe is het met een eiland als Java, waar de historische invloeden zeer krachtig en veelzijdig hebben ingewerkt? Niemand zal er natuurlijk over denken de Javanen te rangschikken onder de primitieve volken. Niettemin is de invloed van het primitieve hier nog zo belangrijk en is het zo organisch verbonden met het dagelijks denken en doen,

dat zonder ethnologisch inzicht de Javaanse cultuur niet te begrijpen is. Zoals reeds werd aangeduid, treft men het primitieve denken ook aan in Europa. Wij herinneren voorlopig aan geloof in magie, in amuletten, in voortekenen. Doch in Europa staan deze verschijnselen los van de leidende richtlijnen der cultuur, staan zij geïsoleerd en worden zij



Afb. 1. Negrito-type: Semang's (Malakka).

derhalve „bijgeloof” genoemd; ook wie er zelf waarde aan hecht, zal er zich in het publiek schijnbaar vrolijk over maken. ¹⁾ Op Java is het er anders mee gesteld en zijn deze voorstellingen niet in conflict met de hoofdlijnen der vroegere of hedendaagse cultuur. Dat ook de orthodoxe Islaam zich er tegen verzet, doet aan dit feit niets af.

¹⁾ Nader behandelen wij dit in § 30.

Wat weten wij over de samenstelling der bevolking uit anthropologisch oogpunt en over de voor-historische invloeden in de Archipel? Het is duidelijk, dat in de autochthone bevolking verschillende bevolkingslagen en cultuur-



Afb. 2. Negrito-type uit de Philippijnen.

lagen aanwezig zijn. Doch welke? Behalve de reeds aangeduide historische invloeden (Voor-Indische, Moslimse, Chinese, Europese), is men gewoon de volgende groeperingen te onderscheiden.

1^e. *De Negrito's*. Deze zijn kroesharig, donker, klein, brachy- of mesocephaal (rondhoofdig of middelhoofdig). Hiertoe behoren allerlei kleine volksstammen zoals de

Andamanezen van de Andamanen, de *Semang* van Malakka, en de *Aëta* van de Filippijnen. Deze laatsten werden indertijd door de Spanjaarden *Negrito's* genoemd, „negertjes”, waaraan nu deze gehele groep haar naam ontleent. Cultureel en taalkundig hebben de beide laatst genoemden de invloed



Afb. 3. Weddoïde type: Sanoi (Malakka).

van de hen omringende volken ondergaan. In hoever zij inderdaad verwant zijn aan de Negersoorten van Afrika en Melanesië, is nog niet vastgesteld. Invloeden van *Negrito's* vindt men op verschillende plaatsen van de Archipel verwerkt, doch belangrijk zijn zij nergens.

2°. *De Weddoïden*. Zij hebben golvend of krullend haar, vertonen een lichtere huidskleur dan de voorgaande groep

(lichtbruin) en zijn eveneens klein, al zijn zij iets groter dan de Negrito's (gemiddelde grootte der mannen is 155 cm). Zij zijn mesocephaal. De ogen liggen diep in de kassen. Zij maken een krijgshaftige indruk. Beter dan een uit-



Afb. 4. Wedda (Ceylon).

voerige beschrijving zijn de bijgaande afbeeldingen (1—4) in staat een voorstelling te wekken van deze beide typen, wier onderscheid zeer duidelijk in het oog springt. Deze groep is veel meer verbreid dan de voorgaande, doch heeft zich minder afgescheiden weten te houden. De z.g. Weddoïden vertonen onderling dus niet onbelangrijke verschillen. Hun naam ontleen zij aan het volk, dat men

het eerst heeft leren kennen, de *Wedda* van het eiland Ceylon (afb. 4). Deze worden thans echter niet meer beschouwd als een markant type voor de gehele naar hen genoemde groep. Binnen de grenzen van Indonesië vindt men de zuiverste vertegenwoordigers onder de *Senoi* van het binnenland van Malakka. Op Sumatra treedt het Weddoïde element veelvuldig aan den dag onder volken, die overigens van Maleis type zijn; in het bijzonder bij de *Sakai* van Siak en bij de *Koeboe* van Palembang en Djambi. Min of meer duidelijke sporen vindt men voorts onder de *Loeboe*, de *Oeloe*, de *Mamak*, zelfs onder de *Batak* en *Gajo*. Eveneens zijn zij waarneembaar op Enggano en de Mentawai-eilanden, sterker op de Nikobaren. Op Java en Borneo zijn wellicht ook enige geringe sporen aan te wijzen, doch weer duidelijk komen zij te voorschijn op Celebes. Men rekent gewoonlijk ertoe de kern der *Toala* op het zuidwestelijke schiereiland en der *Tokea* op het zuidoostelijke. Behalve verstrooide resten in het midden en noorden van het eiland zijn nog te vermelden de *Tomoena* op het eiland Moena.

Cultureel en taalkundig hebben deze Weddoïden nog sterker de invloed ondergaan van de hen omringende of met hen samengesmolten volken. Geen enkel heeft zijn eigen taal bewaard, al zal men in de thans door hen gesproken talen wel weer sporen mogen verwachten van hun oorspronkelijk taalbezit. Een oorspronkelijke, hun allen gemeenschappelijke, cultuur is dan ook nog niet in duidelijke trekken aan te wijzen. Wel kan men vaststellen, dat de hier als bij uitstek Weddoïde aangegeven volken een uitgesproken primitieve cultuur vertonen en er prijs op stellen hun isolement te handhaven.

3^e. Terwijl van de beide voorgaande groepen niet duidelijk is, welke het langst in Indonesië aanwezig is, komen wij nu tot een groep, die later deze eilanden is binnengedrongen vanuit het vasteland van Azië. Dit zijn de *Maleiers*, waartoe verreweg het grootste gedeelte der bevolking behoort. Deze immigratie heeft echter gedurende een lang tijdsverloop plaats gevonden; zij vestigden zich bovendien in zo ver

uiteenliggende streken, dat het niet te verwonderen valt, dat zij onderling weer grote verschillen vertonen.

De Maleiers, als geheel genomen, behoren tot het Gele ras en bezitten het daaraan eigen sluike haar. Waarschijnlijk vormen zij een vroege zijtak van het Gele ras, hetwelk in een latere ontwikkeling de Mongolen moet hebben opgeleverd. De zogenaamde mongolenplooi der ogen is bij hen minder ontwikkeld en ontbreekt soms geheel. Hun gestalte is tamelijk klein, gemiddeld ongeveer 160 cm. Doordat in het algemeen de typisch Mongoolse trekken niet zo sterk ontwikkeld zijn, lijken de Maleiers meer op het Europese type. Een nadere beschrijving mag hier overbodig heten.

Bij een poging om in de grote verscheidenheid der Maleise bewoners van de Archipel enige ordening te brengen komt men gewoonlijk tot een onderverdeling in twee grote groepen, die vooral op culturele kenmerken berust.

A. *De Oud-Maleiers.* Hieronder worden verstaan de Maleise volken, die (anthropologisch en cultureel) in hoofdzaak vrij zijn gebleven van de latere historische invloeden der Indiërs enz. Hiertoe behoren o. a. de Batak op Sumatra, de Dajak op Borneo, de Toradja op Celebes.

B. *De Jong-Maleiers.* Dit zijn de volken, bij welke die historische invloeden in sterke mate geconstateerd kunnen worden, derhalve de cultuurvolken van de Archipel: Javanen, Baliërs, Boeginezen, Makassaren, Ternatanen, Maleiers in engere zin (waarmee in hoofdzaak bedoeld worden de Maleise en Minangkabaus sprekende volken van Malakka en Sumatra), enz.

Uit de aard dezer indeling volgt, dat tussen deze beide groepen een reeks van overgangsvolken is aan te wijzen. Maar heel ernstig is dit bezwaar niet, mits aan de genoemde onderscheiding niet te veel waarde wordt toegekend. Zoals reeds uit het boven gezegde bleek, zou het onjuist zijn te menen, dat de Jong-Maleiers later de Archipel zijn binnengekomen dan de Oud-Maleiers. De Maleise voorouders der Javanen b.v. hebben zich, voorzover wij weten, hier niet later gevestigd dan de Dajak. Toen de Hindoe-invloed hier

begon, was de immigratie der Maleiers in elk geval reeds ten einde; eerst daarna ontstond uit de reeds aanwezige elementen de Jong-Maleise groep. Men treft deze dikwijls aan langs de kuststreken der eilanden, terwijl de Oud-Maleiers zich in het binnenland hebben gehandhaafd. Want al zijn de Jong-Maleiers niet later de Archipel binnengetrokken, niettemin treden zij in verschillende eilanden wel als latere immigranten op door verhuizingen binnen de Archipel. Zij vormden immers de zeevaarders en handelaars, en waren het bewegelijke element.

Terwijl dus het onderscheid tussen beide groepen cultureel duidelijk is (behoudens overgangen), kan men anthropologisch niet een aantal vaste kenmerken opgeven. Dit is begrijpelijk, wanneer men bedenkt, dat onder de Oud-Maleiers allerlei invloeden schuilen van de Negrito's, Weddoïden, in het Oosten van de Papoea's, onder de Jong-Maleiers behalve deze bovendien sporen van veelsoortige latere volken (Indisch bloed, Chinees bloed, enz.). Brachycephalie is wel een algemene eigenschap der Jong-Maleiers, terwijl de Oud-Maleiers ook dolichocephalie (langhoofdigheid) vertonen.

Boven werd reeds voor het misverstand gewaarschuwd, dat de Oud-Maleiers zouden behoren tot een oorspronkelijke bevolking, welke door een latere immigratiegolf van Maleiers naar het binnenland zou zijn verdreven. Dit misverstand wordt in de hand gewerkt door enige benamingen, die voor deze groep in omloop zijn: Proto-Maleiers, Prae-Maleiers, Indonesiërs. Geen dezer namen verdient aanbeveling; zij stellen de Oud-Maleiers te zeer als een afzonderlijke eenheid tegenover de Jong-Maleiers (die dan kortweg Maleiers worden genoemd), terwijl de twee eerste bovendien een historische volgorde impliceren. De derde benaming is daarenboven verwarrend, omdat het woord Indonesiërs dient als verzamelnaam voor alle Inheemse bewoners van het geografische gebied Indonesië, onverschillig tot welk volk zij behoren. Ten overvloed heeft deze naam voor sommige oren een politieke bijbetekenis gekregen in het moderne spraakgebruik.

Het onderzoek der rassen in de Indische Archipel staat nog in de aanvang. In het bovenstaande hebben wij voor het opstellen van enige verdelingen zowel op lichamelijke als culturele eigenschappen gelet; verandering van cultuur is hier veelal gepaard gegaan met verandering in de samenstelling der bevolking. In deze omstandigheden geeft een raciale indeling tevens een zeer ruwe indeling van de beschavingen in de Archipel. In het algemeen echter is de hier gevolgde werkwijze te veroordelen; en na het slechte voorbeeld te hebben gegeven voelen wij ons gedrongen een enkele opmerking hieraan te verbinden.

Men moet nooit uit het oog verliezen, dat ras een zuiver biologisch begrip is. Rassenindeling is een rubricering van de mensheid naar haar lichamelijke kenmerken in enige zeer grote rubrieken. Een volk (d. i. een feitelijke cultuureenheid), dat geheel zuiver alle kenmerken van een bepaald ras bezit, is niet aan te wijzen. Een volk vertoont slechts in meerdere of mindere mate zekere raskenmerken. Of met het bezit van bepaalde fysieke eigenschappen, die tezamen een ras vormen, ook geestelijke eigenschappen gepaard gaan, is een vraagstuk op zich zelf, waar men nog weinig van weet. In elk geval *berust* de rassenindeling uitsluitend op lichamelijke kenmerken. Hierom behoort een goede raciale indeling tot stand te komen geheel onafhankelijk van culturele kenmerken. Een volk is echter de drager zowel van ras als van cultuur, en zo *kunnen* er in bepaalde gevallen relaties bestaan tussen ras, volk en cultuur. Zulk een geval nu doet zich voor in de Indische Archipel, zodat hier de aanwezigheid van bepaalde raskenmerken een aanwijzing vormt voor de aanwezigheid van bepaalde cultuurelementen, en andersom. Men zou echter Weddoïde of Maleise raskenmerken kunnen aantreffen in een of andere Europese havenstad. Dan zal toch niemand naar cultuurbeïnvloeding gaan zoeken! Het combineren van raciale en culturele kenmerken, dat wij ons in het bovenstaande hebben veroorloofd, is dus vreemd aan een goede rassenstudie. De raciale gegevens uit de Indische Archipel zijn echter nog te schaars.

Een opsomming van de talrijke volken en volkjes, die de Archipel bewonen, is weinig belangwekkend. Sommige onder hen trekken de aandacht door het isolement, dat zij hebben gehandhaafd; zo b.v. op Java de Badoej, op Sumatra de Koeboe. Elk dezer volken heeft zijn eigen traditie, organisatie, leefwijze, en vormt een eenheidje op zich zelf. Een beknopt overzicht van al deze instellingen en opvattingen zou niet te geven zijn. Maar gelukkig kunnen wij weer herinneren aan de grote overeenkomst, die toch ook in al deze verscheidenheid is te constateren; uit de gegeven indeling bleek immers, dat wij in hoofdzaak te maken hebben met volken van verwante afstamming, die elkaar voortdurend hebben beïnvloed. De cultuur van Indonesië, als geheel genomen, is een andere dan b.v. die van Melanesië of van Polynesië. Heeft men dus een indruk gekregen van de cultuur van één bepaald Indonesisch volk, dan kan deze indruk dienen als wegwijzer voor geheel Indonesië; vooropgesteld natuurlijk, dat men het zich nu niet te gemakkelijk maakt en maar aanneemt, dat „de rest wel net zo zal zijn”. Zulk een monografie zal in het volgend hoofdstuk worden gegeven.

HOOFDSTUK II.

EEN ETHNOGRAFISCHE SCHETS. DE MENTAWAIERS.

§ 4. Inleidende opmerkingen.

De Mentawaiers behoren zonder enige twijfel tot de primitieve volken van de Indische Archipel. Op hun kleine eilandengroep ten Westen van Sumatra bijeenwonend hebben



Afb. 5. Mentawai-eilanden. Schaal 1 : 3 000 000.

zij in afzondering voortgeleefd en vormen zij een eenheid, die betrekkelijk gemakkelijk is te overzien. Zij moeten gerekend worden tot de Oud-Maleiers en schijnen anthropologisch tot het Maleise ras te behoren met sporen van Weddoïde invloed (vgl. p. 25). De veronderstelling ligt voor de hand, dat zij uit Sumatra afkomstig zijn. Hun taal behoort tot de over geheel Indonesië (behalve Noord-Halmahera c. a.) verbreide taalfamilie.



Afb. 6. Mentawaise vrouw en meisje in bladerkleding.

De kern der Mentawai-groep bestaat uit een viertal eilanden, waaromheen een aantal kleinere onbewoonde eilandjes liggen. Deze vier dragen van Noord naar Zuid de volgende namen: Sabiroet, Sipora, Noord- en Zuid-Pagai. Wij zullen ons voornamelijk bezig houden met de toestanden in Noord-Pagai, omdat hierover de meeste berichten beschikbaar zijn; zelfs op zulk een kleine eilandengroep komen in details plaatselijke verschillen voor. Een enkele keer ook

zullen wij iets ontlenen aan een andere streek, zonder dit er afzonderlijk bij te vermelden.

De bemoeienis van het Nederlandse Gouvernement met deze eilanden is van betrekkelijk jonge datum en is nog weinig intensief. Eerst in 1904 werd er een militaire bezetting gelegd, nadat tevoren een Maleise posthouder het Gouvernement had vertegenwoordigd op het eiland Sipora. De bevelvoerend officier werd tevens belast met het civiel bestuur. Omstreeks de zelfde tijd vestigde zich de Zending op de Pagai-eilanden. Thans heeft deze hier een achttal scholen, terwijl enige kampongs in hun geheel tot het Christendom zijn overgegaan.

Nog altijd echter is het aantal vreemdelingen er zeer gering. Men vindt er enkele Chinezen, Maleiers en Niassers, benevens de politiesoldaten, die gewoonlijk Bataks zijn evenals de onderwijzers van de Zending. De totale bevolking van Noord- en Zuid-Pagai bestaat uit ongeveer 5500 zielen, verdeeld over een dertigtal kampongs.

De materiële cultuur is zeer arm en staat ver achter bij die van andere primitieve volken zoals Dajak en Toradja. Inzonderheid het ontbreken van rijstbouw, pottenbakken en sirih kauwen trekt de aandacht, daar deze zaken bij de meeste Indonesische volken bekend zijn. De landbouw heeft het niet verder gebracht dan tot knollenvelden (kladi), die met pisang- en klappertuinen het voornaamste bezit uitmaken. Ook de kunst van weven is onbekend; de kleding bestaat uit geklopte boomschors en uit repen pisangbladeren, hoewel tegenwoordig ook ingevoerd katoen tot hier is doorgedrongen. Buitenshuis zijn de vrouwen dikwijls geheel met zulk een kledij van pisangblaren overdekt (zie afb. 6), al kunnen zij, zoals thuis regel is, ook volstaan met een zeer kort rokje. De arènpalm wordt wel afgetapt, doch zij laten het sap niet gisten, zoals dit elders gebruikelijk is.

De materiële cultuur van Mentawai onderscheidt zich van andere Indonesische culturen meer door wat zij niet dan door wat zij wel vertoont. Over de geestelijke cultuur zullen wij in het onderstaande handelen. Reeds thans willen wij

echter constateren, dat zowel de materiële als de geestelijke cultuur van Mentawai beschouwd mag worden als een zeer oud type van een algemeen Indonesische cultuur (natuurlijk een hypothetische constructie, zogoed als op taalkundig gebied het Oer-Indogermaans of Oer-Indonesisch!). Veel, dat elders algemeen verspreid wordt aangetroffen, ontbreekt hier; doch wat op Mentawai aanwezig is, kan men ook in de andere Indonesische culturen herkennen. Dat zij geen afzonderlijke positie inneemt en inderdaad behoort tot het grote complex van Indonesische culturen, blijkt — behalve uit de cultuurverwantschap, die in het volgende nog moet worden aangetoond en daarnaast uit de rasverwantschap, die strikt wetenschappelijk niet erg sterk staat en bovendien weinig bewijskracht heeft — onmiskenbaar uit de taalverwantschap, die niet te loochenen is.

Zo kan de Mentawaise cultuur een geschikt uitgangspunt vormen voor het verkrijgen van een inzicht in enkele algemene Indonesische verschijnselen. Het behoeft geen betoog meer, dat hierom „Mentawais” nog niet mag worden gelijkgesteld met „algemeen oud- of oer-Indonesisch”! Ook op Mentawai is de cultuur niet stil blijven staan. Het meest opvallende kenmerk van de richting, die de ontwikkeling hier is ingeslagen, bestaat wel in de bijzondere heerschappij, welke enige taboevoorstellingen hebben verkregen (poenen-perioden). Doch hiermee lopen wij vooruit op onze uiteenzettingen.

§ 5. *Overzicht van de sociale organisatie.*

Wanneer wij de sociale organisatie op Mentawai overzien, wordt de aandacht allereerst getrokken door een instelling, die als *oema* wordt aangeduid. Dit woord wordt gebruikt zowel voor het grote gemeenschappelijke huis als voor de groep, die hierbij behoort; op Sabiroet schijnt men de laatste *rara* te noemen. In één dorp zijn veelal meerdere *oema*'s, zodat *oema* ook wel vertaald kan worden met „wijk”, wanneer men deze eenheid ziet als geografisch onderdeel van het dorp. Deze

betekenis is echter secundair; de territoriale band is niet de hoofdzaak.

In de eerste plaats is de oema-gemeenschap een eenheid van lieden, die zich onderling verwant achten, in genealogische zin. Het is niet goed duidelijk, of er een bepaalde verhouding bestaat tussen de verschillende oema's in één dorp, b.v. ten aanzien van het huwelijk. Een man trouwt tegenwoordig zowel in de eigen oema als er buiten; doch zeer zelden huwt hij een vrouw uit een ander dorp. Het is zo goed als zeker, dat het huwen binnen de eigen oema een nieuwigheid is, ontstaan door het langzaam verval der Mentawaise gebruiken in de laatste decennien. Men weet nog te vertellen, dat dit vroeger niet voorkwam; op Sabiroet is de rara nog altijd exogaam. Zo mogen wij vaststellen, dat de oema oorspronkelijk is een *exogame groep*.

Bij het gebruik der termen exogamie en endogamie moet men bedenken, dat zij waardeloos worden, indien zij niet worden gebruikt in onmiddellijk verband met een bepaalde goed omschreven eenheid. Immers, men is altijd exogaam en endogaam tegelijk: endogaam ten opzichte van een grotere eenheid, exogaam ten opzichte van een daarbinnen vallende kleinere groep, b.v. een bepaalde familie- of gezinseenheid. De Mentawaiers zijn oorspronkelijk exogaam ten opzichte van de oema; zij zijn practisch endogaam ten opzichte van het dorp. Zoals dikwijls voorkomt, is endogamie hier slechts een feitelijke toestand, zonder dat sprake is van een gebod om in de betreffende eenheid te huwen.

Een vrouw, die een man huwt uit een andere oema, wordt lid van 's mans oema. Dit is het normale geval. Huwt daarentegen een man in een ander dorp, dan wordt hij opgenomen in de oema van zijn vrouw, naar wier dorp hij verhuist. Immers de knollenvelden, een zeer voornaam bezit, dat de meeste bewerking vereist, zijn eigendom van de vrouwen, zodat men de vrouw wel naar haar eigen terrein moet volgen. De kinderen behoren in het normale geval van dorpsendogamie tot de groep van den vader.

Bij belangrijke aangelegenheden zien wij de oema als

eenheid optreden. Dit is echter geen dagelijks verschijnsel, daar men in normale omstandigheden slechts met het gezin te maken heeft. Het gezin wordt genoemd *lalep*, met welk woord eveneens het gezinshuis wordt aangeduid. De oema treedt alleen duidelijk naar voren in bijzondere en zeer gewichtige aangelegenheden, waarbij men dan een *poenen*-periode houdt. Dit is een rustperiode, waarin men geen gewoon werk mag verrichten en gedurende welke allerlei handelingen verboden zijn. Zulk een periode is dus gewijd, heilig, „taboe”. Behalve bij het bouwen van een gemeenschapshuis (oema) is dit o. a. het geval bij het kiezen van een nieuwen *rimata* (d. i. een hoofd), het aanleggen van een nieuwe akker, het vergieten van bloed in het dorp, een epidemie, het omvallen van een boom in het dorp, het doden van een offerdier zoals een aap, hert of zeeschildpad. Andere zaken kan de *lalep* alleen wel regelen, eveneens door het houden van een soort poenen, die *lia* wordt genoemd en van kleinere afmetingen is. In wezen is de *lia* een zelfde instelling als de poenen; zij duurt alleen korter en is eenvoudiger van opzet. Zulk een familie-poenen of *lia* houdt men in geval van ziekte in de *lalep*, bij huwelijk, adoptie van kinderen, het maken van een nieuwe boot, enz. Zoals de *rimata* de leider is van een poenen, zo is de huisvader de leider van een *lia*; het offermandje in het gezinshuis, de *lalep*, is hierbij het middelpunt.

Zowel de *rimata* als de huisvader hebben als leider van een poenen (*lia*) het zwaarste deel der verbodsbepalingen. Deze zijn zo knellend, dat het hun niet mogelijk is de nodige aandacht te besteden aan hun levensonderhoud. Men mag aannemen, dat gemiddeld tien maanden van het jaar poenen (*lia*) heerst, waarbij de gewone veldarbeid verboden is. Dit verschijnsel heeft geleid tot een zeer eigenaardige ontwikkeling van het huwelijk. Jonge mannen stellen namelijk het ogenblik, waarop zij officieel zullen worden beschouwd als huisvader, zo ver mogelijk uit. Zij zijn wel gehuwd, maar leven niet in een *lalep*. Zij hebben hun intrek genomen in een huisje zonder heilige plaats (offermandje), een *profaan*

huis dus, *roesoek* geheten. Ieder is bekend met hun huwelijks-verhouding, maar dit huwelijk is niet op sacrale wijze bevestigd. De echtgenoten zijn dan ook nog niet even vast aan elkaar gebonden als bij een sacraal huwelijk het geval is; de publieke opinie ziet er op toe, dat geen misbruik wordt gemaakt van deze betrekkelijke vrijheid. Is echter het huwelijk eenmaal sacraal gesloten, dan is het strikt monogaam.

De kinderen, die in deze roesoek-periode worden geboren, behoren voorlopig tot de familie der vrouw. Huwt de man later officieel en sacraal met de vrouw, dan komen de kinderen mede. Deze zijn dan dikwijls al bijna volwassen. De man is dan ook in staat zich aan al zijn verplichtingen als huisvader te onderwerpen, daar nu zijn kinderen de nodige veldarbeid kunnen verrichten. Dit roesoek-huwelijk is zo algemeen, dat ongeveer een derde der kinderen in roesoek-periode wordt geboren.

Ook bij vele andere volken heerst de gewoonte, dat men niet terstond overgaat tot de sluiting van een officieel huwelijk en eerst wacht tot er kinderen worden geboren. Deze periode is bij de Mentawaiers echter bijzonder lang gerekt en is tot een afzonderlijke instelling geworden door de buitengewoon grote betekenis, die de poenen hier heeft gekregen. Het is een voorbeeld ervan, hoe een primitieve maatschappij geheel onder de macht kan geraken van een denkbeeld of instelling, die als het ware al het andere overwoekert. Boven (p. 17) werd er reeds op gewezen, dat elk cultuurtype neiging heeft een bepaalde weg ten einde toe te bewandelen, indien geen vreemde invloeden de richting van ontwikkeling komen ombuigen. Hier staan wij voor zulk een specialiserings-verschijnsel.

Door zijn sacraal huwelijk is, zoals reeds werd aangeduid, de positie van den man zeer veranderd. Hij behoort nu tot de „stand” der huisvaders. Behalve dat hij thans de leider is van de godsdienstige handelingen in de lalep, rust eveneens bij de taboe-periode van de oema (poenen) het voornaamste deel op de huisvaders. Uit hun midden wordt ook de rimata gekozen, de leider van alle godsdienstige aangelegenheden

in de oema; een jongeman, dus ook iemand, die in roesoek-huwelijk leeft, kan geen rimata worden. Als teken van zijn nieuwe levensstaat neemt hij wel een andere naam aan. In de regeling van gemeenschappelijke oema-zaken zijn het weer de huisvaders, die als gezaghebbend optreden. Het „besturen” van de oema geschiedt echter zonder veel omslag. De reeds enige malen genoemde rimata moet niet worden beschouwd als algemeen hoofd; zijn autoriteit geldt slechts voor sacrale aangelegenheden, doch doordat belangrijke zaken gewoonlijk tevens sacraal zijn, is zijn invloed zeer groot.

Rangen en standen zijn nauwelijks te onderscheiden in deze samenleving, waar ieder een aandeel heeft in de velden en tuinen. Dit aandeel is echter niet voor ieder even groot. Het komt dan ook voor, dat een meisje een begeerde huwelijks-partij is wegens de rijke kladi-velden, die haar eigendom zijn. Het zou onjuist zijn de Mentawaise maatschappij te zien als een grauwe groep van gelijken; wij zagen b.v. reeds, dat het huwelijk een zeer belangrijke wijziging brengt in iemands positie. De onderscheidingen, die men kent, staan voornamelijk in verband met de leeftijd en de grote gebeurtenissen in het persoonlijk leven. Men duidt zulk een toestand aan als een stelsel van *leeftijdsklassen*; hierbij onderscheidt men: kleine kinderen, kinderen, jongemannen, gehuwde mannen, weduwnaars. Een soortgelijke reeks kan men voor de vrouwen opstellen.

§ 6. *De oema in actie. Het bouwen van een gemeenschapshuis.*

Een roesoek (het profane, voorlopige huis) wordt gebouwd op simpele wijze, zonder ceremonieel en zo praktisch mogelijk. Geheel anders gaat men te werk bij een „echt” huis, hetzij een oema, hetzij een lalep. Bij deze beide volgt men in wezen de zelfde voorschriften; slechts met dit verschil, dat bij een oema alles uitvoeriger en omslachtiger in zijn werk gaat.

Het bouwen van een oema is een zaak, die de gehele oema-gemeenschap aangaat. Het vereist soms wel jaren, daar de

werkzaamheden telkens worden onderbroken door een periode van poenen. In het onderstaande zal een globale beschrijving van zulk een bouw worden gegeven, waarbij het karakter van de oema en van de poenen vanzelf aan het licht treedt.

Nadat de vrouwen gezorgd hebben voor het bijeenbrengen van een flinke voorraad sago, die men gedurende de poenenperiode niet mag kloppen, begint men de onderneming met



Afb. 7. Het Mentawaise gemeenschapshuis, de oema.

een poenen van drie dagen. Dan bouwt men een grote loods aan het zeestrand, voor de vissers. Een dag poenen. Daarna maakt men de netten in orde en zoekt planten, die de kracht hebben de visserij voorspoedig te doen verlopen. Een dag poenen. De loods wordt in gebruik genomen. Een dag poenen. Vervolgens begint de visvangst, die geruime tijd duurt; men wil namenlijk een flinke hoeveelheid vis vangen als reservevoorraad. Gedurende die gehele tijd mag men geen ander werk verrichten en is het poenen. Visvangst is het

enig toegestane werk en de thuisblijvenden zijn aan allerlei strikte bepalingen onderworpen. De gevangen vis wordt

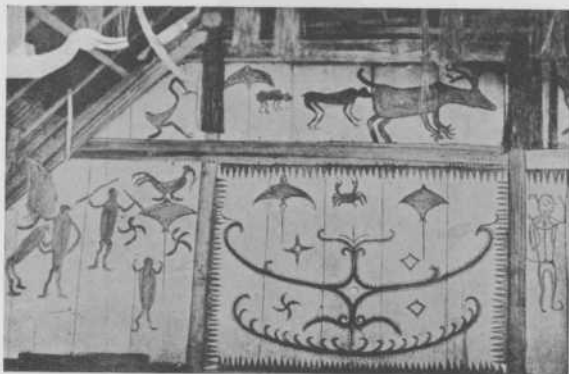


Afb. 8. Voorzijde van een oema.

gedroogd en gerookt, en over de huisgezinnen verdeeld. Volgt weer een dag poenen.

Nu begint de eigenlijke bouw van het huis, die allereerst bestaat in het kappen en oprichten van de palen van het huis. Dit werk geschiedt weer met de nodige voorzorgsmaatregelen

en voorschriften, en kan veel vertraging ondervinden. Wanneer, voordat de boom voor de hoofdpaal geveld is, er regen zou vallen, een hert zou schreeuwen, een andere boom zou omvallen, of men een slang zou tegenkomen, zou men die dag het werk moeten staken. De rimata heeft bij dit alles de leiding en prevelt de vereiste formules. Op de dag, dat de hoofdpaal in het dorp wordt gebracht, moet men



Afb. 9. Tekening op de muur van een oema.

met eten wachten totdat dit is geschied; ten teken hiervan slaat de rimata op de gong in de oude oema en ieder gebruikt de maaltijd in zijn eigen lalep.

De andere palen worden zonder veel ceremonieel behandeld. Als alle palen bij elkaar zijn gebracht, volgt een poenen.

Zo gaat men verder met de volgende werkzaamheden. Telkens als men een bepaald stadium heeft bereikt, wordt een poenen gehouden en wordt geofferd. Ook wordt op bepaalde tijdstippen een jacht of visvangst georganiseerd, volgens vaste regels. Het zou te ver voeren dit alles op de voet te volgen.

Wanneer het huis zo ten langen leste zijn voltooiing is genaderd, brengt de rimata de heilige voorwerpen uit de oude oema over naar de nieuwe. Dan kan de inwijding van het huis beginnen.

Alle mannen en vrouwen komen op het geluid van de gong tezamen in de nieuwe oema, elk der sexen aan een zijde van het huis. De rimata neemt hen op in het nieuwe huis, wijdt hen in, door hen te besprenkelen met heilig water en door hen in te wrijven met „heer poenen”, een heilig stuk curcuma; ook wrijft hij heilige kokosolie op hun hoofd. Bij zich zelf doet hij het zelfde. Intussen wordt er op de trommen geslagen. Daarna zijn de dansen aan de beurt; eerst voor de oema op een omheind stukje grond, later binnen de oema. Er tussendoor worden dieren geofferd, een varken en een hoen. De dansen binnen de oema zijn nabootsingen van dierenbewegingen. De rimata zelf danst de „grote vleermuizendans” en de „zeearenddans”. Een andere is de „hoenderdans”. Dan volgen weer offers, zowel in de oema als in de lalep, besloten met een grote slachting van varkens en hoenders, wier vlees in de oema verdeeld wordt onder de gezinnen. Eerst echter eten de mannen in de oema gezamenlijk op ceremoniële wijze van het varkensvlees.

Alle jongens en meisjes, die nog nooit de oprichting van een nieuwe oema hebben meegemaakt, ondergaan nu een speciale plechtigheid. Nadat zij zich hebben gebaad en vervolgens bijzonder zijn opgesierd, begeven zij zich in de oema. Hier blaast de rimata hen op het voorhoofd: hiermee zijn zij opgenomen in de gemeenschap. Zolang dit niet heeft plaats gehad, mogen zij met de oema-leden niet tezamen eten van de buit, die op de jacht is gemaakt. Ook kinderen van andere oema's uit het dorp, zelfs kinderen uit andere dorpen maken van deze gelegenheid gebruik om zich te laten inwijden.

Op deze en de volgende dag vast de rimata. Er worden garnalen gevangen, die alle worden geofferd, en pas op de derde dag eet de rimata weer. Dan worden achtereenvolgens vis- en jachtpartijen georganiseerd, telkens op een bepaalde

diersoort: een bepaald soort garnaal, een bepaalde apensoort, kikvorsen, alle soorten apen, vissen, herten; er tussendoor houdt men telkens een langere of kortere poenen. De thuis gebrachte buit wordt verdeeld, en pas wanneer de rimata op de gong heeft geslagen, mag men met de maaltijd beginnen.

Zo wordt langzamerhand het gewone leven weer hervat. Ook alle andere gewone handelingen, zoals het bouwen van boten, verzamelen van bosproducten, houden van de maaltijd op het veld, sagobereiding, enz. worden eenmaal op ceremoniële wijze verricht, waarbij aan de geesten daartoe verlof wordt gevraagd. Zo worden alle onderdelen van het nieuwe gemeenschapsleven, vernieuwd door de bouw van de oema, gesanctioneerd. Men gaat bezoeken brengen bij de omliggende dorpen en oema's, die men gedurende deze gehele periode heeft gemeden, en gaat zich daar „voorstellen". Dit alles is telkens gepaard met een poenen. Wellicht ging men, in de oude tijd, er thans ook op uit om een schedel buit te maken.

Het eind van deze lange en moeizame verbodsperiode is nu aangebroken. Allen gaan naar de rivier en wassen zich waarschijnlijk het haar, wat zij ook bij het begin van de poenen hebben gedaan. Het verbod om iets te planten of te wieden, dat gedurende deze ganse periode heeft gegolden, wordt nu opgeheven. Men mag weer zijn gewone bezigheden gaan verrichten. Het is ook hoog tijd geworden, want alle tuinen en velden zijn verwilderd. Immers niet alleen gedurende de dagen, die speciaal als poenen zijn aangegeven, golden verbodsbepalingen; doch gedurende de gehele periode is de ganse oema onderworpen geweest aan tal van voorschriften, zodat men in ruimere zin deze hele tijd kan aanduiden als poenen. Vreemdelingen b.v. mogen gedurende deze poenen het dorp niet betreden. Sexueel verkeer is iedereen verboden.

Andere gevallen, waarin de oema in actie komt en een poenen wordt gehouden, zijn reeds genoemd op p. 35. De bepalingen verschillen natuurlijk voor elk geval, doch het algemene beeld blijft hetzelfde.

§ 7. *De lalep in actie. Het sacrale huwelijk.*

Door het sluiten van een sacraal huwelijk wordt een nieuwe eenheid gevormd, een lalep. De man heeft tevoren gezorgd voor het bouwen van een gezinshuis, het klaarmaken van gereedschappen, het nodige huisraad, enz. Zijn verwanten bezoeken den vader van zijn aanstaande vrouw om diens



Afb. 10. Een Mentawais gezinshuis, lalep.

toestemming te vragen voor het sacrale huwelijk. In de regel zijn zij reeds door een roesoek-huwelijk verbonden.

Het gesprek, dat zich hierbij ontwikkelt, verdient vermelding als voorbeeld van de vormelijkheid, die in acht wordt genomen. De vader of een der mannelijke bloedverwanten van den bruidegom begint het gesprek ongeveer als volgt:

„Vriend, gezelschap, het is U niet onbekend, dat mijn zoon een huis gebouwd heeft. Hier is hij, hij wil Uw dochter huwen. Zij willen elkaar wederkerig hebben, het is nu eenmaal hun voornemen en zodoende komen wij hier om er over te spreken, indien gij wilt.” De toegesprokene antwoordt niet minder beleefd en wereldwijs: „Ja goede vriend, gezelschap, het is goed! Willen onze kinderen zo dom zijn, laat hen begaan. Ze hebben het zelf gewild, het is hun eigen schuld. Wat mijn dochter betreft, zij is nog een naïef, dom ding; zij kan niet koken, niet vissen, geen kladi-veld bebouwen, waarvan moeten die beiden leven? Maar als ze willen huwen, laat hen begaan, ze moeten het zelf weten.”

Nadat een gunstige dag is uitgezocht, zonder onheilspellende voortekenen, heeft de huwelijksplechtigheid plaats. Deze is zeer eenvoudig van aard en bestaat in hoofdzaak uit het tezamen eten van man en vrouw; van een gekookt ei nuttigen bruid en bruijom ieder de helft. Zolang zij in de roesoek-periode waren, was het niet geoorloofd tezamen te eten en gebruikten zij ieder de maaltijd in hun eigen lalep. Van nu af echter is het verboden afzonderlijk de maaltijd te gebruiken.

De nieuwe maatschappelijke en sacrale eenheid, de lalep, die hiermee is gesticht, moet nu eerst worden opgenomen in de orde der dingen, zoals de Mentawaier zich die denkt. De lalep moet als het ware worden voorgesteld. Van de oema zagen wij boven hetzelfde. Hiertoe worden alle belangrijke handelingen beurtelings door het jonge paar verricht: garnalenvangst, visvangst, een bezoek aan het kladi-veld. Van alle spijzen, die men gewoon is te gebruiken, wordt wat geofferd in de lalep, en alle nieuw in gebruik genomen voorwerpen worden ingewijd door besprenkeling met water in de oema. Zo krijgt de nieuw gestichte lalep deel aan het gemeenschappelijke leven. Gedurende deze gehele tijd, die soms wel een tweetal maanden duurt, gelden allerlei verbodsbepalingen.

Tenslotte wordt de jonge vrouw gebracht in de oema van haar man; de gehele oema-gemeenschap neemt deel aan deze

plechtigheid, waardoor zij in haar nieuwe oema wordt opgenomen. Alle lalep's brengen offerspijs naar de oema, waar alle oema-leden zich verzamelen. Er wordt een ceremoniële jacht gehouden op apen volgens de aanwijzingen van den rimata, en na een drietal dagen van poenen is de plechtigheid afgelopen, besloten met een visvangst.

Dan rest het jonge paar nog zich te gaan voorstellen in naburige dorpen, waardoor het dus ook in de wijdere gemeenschap wordt erkend.

De lalep dient tot woon- en slaapgelegenheid van het ganse gezin, voorzover de kinderen nog geen eigen roesoek hebben betrokken. Is dit laatste reeds het geval, dan komen zij, zoals gezegd, toch de maaltijd „thuis” gebruiken. Gedurende poenen echter slaapt de huisvader in de oema.

Een gezinspoenen, een lia, wordt onder leiding van den huisvader (*oekoei*) gehouden bij belangrijke gezinsgebeurtenissen; boven (p. 35) werden deze reeds opgenoemd. Ernstige ziektegevallen gaan niet alleen de lalep, maar de gehele oema aan; dan wordt er dus een poenen gehouden. Bij elke poenen, die in de oema wordt gehouden, moet ook iedere lalep zich daarnaar richten. Ieder huisvader neemt wat vlees mee uit de oema, verricht een offer voor de heilige plaatsen in zijn lalep, en eet het vlees met zijn gezin in zijn eigen huis na eventueel het teken van de gong te hebben afgewacht. De oema wordt dus telkens opgelost in de lalep's, die elk een eigen eenheid vormen.

Van de gebeurtenissen, die aanleiding zijn tot een lia, zullen er enige in de volgende paragraaf ter sprake komen.

§ 8. *De individu.*

De aangelegenheden, die voor de lalep van groot gewicht zijn, gaan tevens de oema als zodanig aan, zoals wij zagen. Zo zijn ook de belangrijke individuele gebeurtenissen van gewicht in de eerste plaats voor de lalep en in de tweede plaats voor de oema. Hierdoor is de grens tussen individuele

en algemene (inzonderheid lalep-) aangelegenheden moeilijk te trekken; een en ander uit deze paragraaf zou eveneens in de voorgaande op zijn plaats zijn, en andersom.

Laat ons beginnen met de geboorte van een individu. De aanstaande moeder moet zich tijdens de zwangerschap houden aan een reeks van bepalingen en verboden; doch evenzeer de aanstaande vader, als het huwelijk sacraal is gesloten. Voor hen beiden begint dan een lia-periode. Leven zij nog in roesook-huwelijk, dan moet de vader van de aanstaande moeder zich aan dat alles onderwerpen; het kind zal dan immers in zijn lalep worden opgenomen. Uit al de betreffende bepalingen blijkt de bedoeling, dat man en vrouw zich in acht moeten nemen voor alle kwade invloeden, die hen zouden kunnen bedreigen in dit stadium en die een voorspoedige bevalling zouden kunnen bemoeilijken. Een nauwkeurige verklaring is voor elk dier voorschriften afzonderlijk niet altijd te geven. De man moet alle werk in de velden staken; hij mag alleen vissen en hout verzamelen. Alle zware werk, zoals het maken van een boot, is verboden. Bepaalde spijzen zijn hem ontzegd (landschildpad, zeeschildpad en apen). Hij mag geen knopen leggen en geen afval opruimen. Ook de vrouw mag niets vastbinden of toedekken. Ook zij mag niets planten en geen zwaar werk verrichten. Sommige spijzen zijn ook haar verboden. In het algemeen en inzonderheid bij de maaltijd moet zij het contact met niet-gezinsleden vermijden, vooral met ongehuwden of niet sacraal gehuwden.

Verscheiden dezer voorschriften berusten hierop, dat alles vermeden moet worden wat de gedachte wekt aan een onvoorspoedige bevalling: alles wat tegenhoudt, afsluit enz. Daarentegen is alles aan te bevelen, wat de gedachte wekt aan ordelijkheid, gemakkelijk los en open gaan. Is het ogenblik der bevalling gekomen, dan zet men alles open, wikkelt alles los, enz. Vele voorschriften zijn ook ontstaan door toevallige gebeurtenissen, die zich eens hebben voorgedaan, dromen, enz.

Wanneer het kind ter wereld is gekomen, wordt het terstond gebaad in water, waarin wat kruiden zijn gelegd, die men als levenskrachtig beschouwt. Zo spoedig haar dat mogelijk is, brengt de moeder het kind naar de rivier, waarin zij dan, met de zuigeling in de armen, neerhurkt. Zo lang mogelijk blijft zij zo zitten; dit herhaalt zij ongeveer drie maanden lang. Op alle wijzen tracht men het nog zwakke kind te beschermen tegen boze invloeden en gevaren. Tussen zonsondergang en zonsopgang mag het niet naar buiten worden gebracht. De ouders leven zeer teruggetrokken om zichzelf en daardoor het kind niet bloot te stellen aan gevaarlijke invloeden, die van mensen of dingen kunnen dreigen. Zij verwijderen zich zo min mogelijk van het kind.

Terstond met de geboorte is een nieuwe lia-periode ingetreden, zodat weer tal van voorschriften en verbodsbepalingen voor de ouders gelden; hiertoe behoort ook het isolement. Werk is alweer vrijwel uitgesloten. Deze lia duurt ongeveer een jaar.

Zijn de eerste drie maanden voorbij, waarin moeder en kind dagelijks in de rivier zitten, dan wordt een feestje gehouden. Hierbij worden enige hoenders en een varken geslacht; de zegen van de watergeesten wordt overgebracht in de hoenders, die daartoe met de poten in de rivier worden gestoken. Deze watergeesten worden gewoonlijk aangeduid als *kameinan*, d. i. „die wij tot moeder hebben”. Het kind krijgt nu zijn eerste sieraad, dat als talisman dienst doet (dus ter afwering van kwade invloeden). Dit sieraad bestaat gewoonlijk uit enige stukjes hout en enige andere ingrediënten, die op traditionele wijze worden verzameld; dit alles wordt gebonden in een lapje rood katoen of in rood gekleurde rotan. Rood namelijk is een kleur, die algemeen wordt beschouwd als levensterkend.

Bij deze gelegenheid wordt ook het haar van het kind geknipt in een traditionele vorm. Het afgeknipte haar wordt zorgvuldig bewaard en later krijgen de kinderen het zelf onder hun berusting.

Enige maanden later heeft er weer een plechtigheid plaats.

Het kind krijgt een nieuwe talisman en er wordt weer wat haar afgeknipt. Het wordt nu gewend aan het eten van allerlei nieuw voedsel; de vader besprenkelt het hiertoe met water, dat hij heeft uitgegoten over een kikvors, over vis en over klapper.

Weer enige maanden later krijgt het kind wederom een nieuwe talisman. Thans bestaat deze uit allerlei scherpe en snijdende voorwerpen: schelpen en kralen; verder een belletje en een ring.

Bij het beëindigen van de *lia*, na ongeveer een jaar dus, wordt de talisman in een soortgelijke plechtigheid nog eens vernieuwd door een krachtiger. Nu zijn de ergste gevaren overwonnen en het gewone leven herneemt zijn loop voor de ouders. Voorbehoedmiddelen, zoals het kind krijgt, blijft men ook op latere leeftijd dragen; men gebruikt daarvoor dan meestal pakjes met levenskrachtige kruiden.

Aan het kind wordt een *naam* toegekend zonder enige plechtigheid. Toch is de keuze van de naam van groot gewicht en in de loop van het leven wordt hij telkens veranderd. Men zal iemands eigennaam niet dikwijls gebruiken, omdat dit slechte gevolgen kan hebben. Op reis, dus onder vreemden, duidt de vader zijn kinderen aan als „mijn honden“. Zeer dikwijls roept men iemand niet bij zijn eigennaam, doch met de naam van zijn leeftijdsklasse: kind, jongeman, jongevrouw, huisvader enz. Iemand verliest o. a. zijn oude naam, wanneer een kind of echtgenote overleden is. Vlak voor zijn dood verandert iemand wel van naam; de naam, waaronder iemand is gestorven, mag nooit meer worden gegeven aan een ander.

Een gebruik, waaraan de meeste Mentawaiers zich in hun jeugd onderwerpen, is het *tandenvijlen*. Dit geschiedt eveneens zonder veel plechtigheid. De jongelui, die er handig in zijn, verrichten deze bewerking bij de jongens en meisjes, welke er om vragen. De snijtanden worden daarbij met een stuk ijzer driehoekig afgebijteld, zodat een zaagvorm

ontstaat (afb. 11). Wie het om een of andere reden niet bij zich wil laten uitvoeren, kan het nalaten.

Het tandenvijlen is hier, in tegenstelling met andere gebieden, blijkbaar een onbelangrijke gebeurtenis, waarvoor geen lia of poenen wordt gehouden. Toch is het ook hier niet



Afb. 11. Mentawaise jongen met gevijlde tanden.

geheel en al als een onschuldige liefhebberij te beschouwen; immers het is aan getrouwde mannen verboden deze bewerking uit te voeren. Is men er in zijn jeugd niet toe overgegaan, dan zal men het ook later niet meer laten doen.

Een andere versiering van het lichaam is de *tatoeage*, zowel bij mannen als vrouwen. Hier treedt duidelijker naar voren, dat het om meer gaat dan uitsluitend versiering en

ijdelheid. De tatoeagetekenen laat men aanbrengen in de loop der jaren, zo, dat op de huwbare leeftijd de traditionele lijnen zijn aangebracht; w. s. volgt dan een poenen. De afbeelding (afb. 12) geeft de gebruikelijke versiering van



Afb. 12. Mentawaise man met gebruikelijke tatoeage.

den man; de lijnen op de borst worden bij hem het laatst aangebracht, zodat dit samenvalt met het bereiken van de volwassen leeftijd. Mannen en vrouwen krijgen een verschillend patroon. Ieder kan, behalve met de traditionele tatoeage, zich nog naar eigen smaak mooi maken met extra motieven. Zo wordt verteld van een jongen, die op zijn buik een paar vogels, een duizendpoot, een kreeft en een paar

apen had laten aanbrengen! Ieder, die de kunst verstaat — dit zijn echter alleen mannen —, mag het werk verrichten. Hij maakt daartoe kleine prikken met een naald, die in een verfstof is gedoopt; deze verfstof wordt gemaakt van roet van damarhars met suikersap. Vroeger deed men dit bij voorkeur na een geslaagde sneltocht. In oude tijden nam men van de verslagen vijanden het hoofd mee naar huis; sinds mensenheugenis echter is dit koppensnellen verboden en in onbruik geraakt.

Van de verdere levensloop van den Mentawaiër gaven wij boven reeds de voornaamste momenten aan. Op volwassen leeftijd gekomen begint voor den jongen man al spoedig de roesoek-periode. Na korter of langer tijd is de jongeman er in geslaagd de hem passende bruid te vinden, en vraagt hij de ouders van het meisje toestemming haar te huwen. Zij gaan dan in de roesoek wonen, waarbij echter, zoals reeds gezegd, de maaltijden door ieder in het ouderlijk huis (lalep) worden genuttigd. Gaan zij tenslotte over tot het sacrale huwelijk, dan begint voor hen beide, inzonderheid voor den man, een geheel nieuw leven, waarin een reeks van verboden op hem drukken. De huwelijksband is dan nog vaster geworden. De huisvader mag niets planten of in de grond steken. Hij mag geen dieren doden, geen slangen en kikvorsen vangen, hij mag bepaald voedsel niet gebruiken, zoals eekhoorns, ratten, landschildpadden. Verder moet hij strikt monogaam zijn. Een overtreding dezer voorschriften zou de kinderen ziek maken.

Ook bij de Mentawaiërs zijn de individuele gaven velerlei; dientengevolge kan ook de maatschappelijke positie uiteenlopen. Door de eenvoud echter van de economische werkzaamheden en het conservatisme, dat hier heerst, bestaat er weinig of geen gelegenheid in dit opzicht uit te munten. Niettemin heeft natuurlijk bij elke onderneming iemand, die vlugger of geoefender is dan zijn makkers en over een krachtiger persoonlijkheid beschikt, de leiding. Maar het

gebied, waarvoor een bijzondere aanleg vereist is en waarop bijzondere gaven het best tot hun recht komen, is de kennis der talloze voorschriften, die moeten dienen om met de onzienlijke machten in de ware harmonie te blijven: bepalingen betreffende poenen, offers, voortekenen, amuletten enz. Wij zagen reeds, dat de *rimata* in dit alles de leidende figuur is. Omdat al deze „godsdienstige” opvattingen voortdurend het „gewone” leven beïnvloeden, heeft de *rimata* in zijn oema een zeer grote macht.

Een ander belangrijk ambt, dat voor speciaal begaafden is weggelegd, is dat van *sikerei*. Dit is de geestenziener, de „medicijnman”. Over deze beide figuren zal in een volgende paragraaf afzonderlijk worden gehandeld.

Voor vrouwen is de overgang in de sacraal gehuwde staat niet zo belangrijk als voor mannen, omdat deze voor haar geen extra verplichtingen medebrengt. Toch treedt, zoals wij zagen, ook voor vrouwen dan een nieuwe periode in, doordat zij voortaan deel uitmaakt van een nieuwe lalep en een nieuwe oema, zowel in economisch als sacraal opzicht. Al neemt zij actief deel aan lia en poenen, toch bekleedt zij bij deze plechtigheden geen vooraanstaande plaats.

In het economisch leven is haar betekenis zeer groot, doordat op haar de zorg rust voor de kladi-velden, die dan ook haar eigendom zijn.

§ 9. De *rimata*.

Bij een uitvoeriger bespreking van de positie van den *rimata* zullen vanzelf een aantal gewichtige onderdelen van het leven der Mentawaiers ter sprake komen, omdat de hulp van den *rimata* bij deze onmisbaar is. Boven bleek trouwens reeds een en ander daarvan.

Tot *rimata* kan ieder gehuwd man worden aangewezen, die goed bekend is met de poenen-voorschriften en die er lust toe gevoelt. De *rimata* loopt niet met zijn kundigheden te koop; een deel zijner werkzaamheden zal hij zelfs in het verborgene

verrichten. Zo is het begrijpelijk, dat de nieuwe rimata dikwijls iemand zal zijn uit de naaste omgeving van den ouden; iemand, die reeds lang te voren bekend staat als de opvolger.



Afb. 13. Een rimata, priester en hoofd, op Mentawai.

Gemakkelijk is het leven van den rimata niet. Alle verbodsbepalingen, waaraan hij zich als huisvader reeds moest onderwerpen, blijven voor hem gelden. Een overtreding

ervan zou zich bijzonder zwaar wreken aan hemzelf en aan de ganse oema, welks heil hij behartigt. Bij poenen heeft hij de leiding en als zodanig rusten op hem soms zeer drukkende verplichtingen. Bijzondere voorrechten of vrijstellingen van de dagelijkse zorg voor het levensonderhoud heeft hij niet. Aan alle werkzaamheden op het veld of aan de bouw van huizen en dergelijke neemt hij deel als de anderen. Slechts op de jacht gaat hij niet mee; hij heeft dan thuis verplichtingen.

Wij gaan thans enkele gebeurtenissen na, bij welke de rimata optreedt; zijn optreden is tevens een bewijs, dat aan die voorvallen voor de gehele oema grote betekenis wordt toegekend.

Zulk een aangelegenheid is het *aanleggen van een nieuw kladi-veld*. Ieder gezin krijgt na afloop een deel van het bewerkte terrein. De rimata bepaalt het ogenblik, waarop men de werkzaamheden moet aanvangen en heeft bij de talloze voorschriften, die men in acht moet nemen, de leiding. Valt er b.v. een boom om in de eerste dagen der ontginning, dan staakt men het werk enige dagen. Eveneens, wanneer men in het begin een slang vindt. Een langer oponthoud treedt in, wanneer de oema verplicht is een poenen te houden door een sterfgeval, doordat men een hert heeft buitgemaakt of door enige andere oorzaak. Het beplanten van het veld geschiedt door de jongemannen; gedurende die gehele tijd mag men niets ongekookts eten. Na afloop wordt een poenen gehouden van ongeveer vijf maanden. Offerspijs van de lever van offerdieren wordt aan alle onderdelen van het veld aangeboden. Wanneer na een jaar ongeveer de eerste knollen uit de grond komen, wordt hiervan eerst wat neergelegd op de offerplaats in het huis. Daarna volgt weer een poenen van ongeveer vijf maanden. Men mag dan wel, als altijd gedurende poenen, knollen van het veld halen, maar men mag er niets van aan anderen geven; het onderhouden van het veld moet men natuurlijk nalaten vanwege de poenen.

Bij het aanleggen van pisangtuinen neemt men soortgelijke bepalingen in acht. De poenen-perioden zijn echter korter:

een pisangtuin moet elke vijf jaar ongeveer worden aangelegd, terwijl een kladi-veld blijvend is.

Geschillen over de grensscheidingen van de velden der gezinnen worden door den rimata beslecht.

Een der belangrijkste gebeurtenissen is de *jacht*. De rimata, die zelf niet mee mag gaan, regelt alles wat er mee samenhangt en vervult thuisblijvend een gewichtige functie. Reeds verscheiden malen werd boven van zulk een jacht melding gemaakt: bij poenen voor oema-bouw en bij huwelijk. Hoewel sacraal gehuwde mannen in het algemeen geen dieren mogen doden, nemen zij met de jongemannen wel deel aan deze sacrale jachten in de poenen-periode. Een uitzondering hierop vormt het geval, dat een huisvader in particuliere poenen (lia) verkeert, omdat zijn vrouw zwanger is. Zolang de mannen op de jacht zijn, mogen de vrouwen geen voedsel van het veld halen.

De voornaamste jachtdieren zijn herten en apen. Ieder dier, dat buitgemaakt is, wordt naar de oema gebracht; wie er een voor zich zelf behield, zou ziek worden. Daar wordt het vlees na het gebruikelijke offer gelijkelijk onder de gezinnen verdeeld, terwijl de schedels in de oema worden opgehangen. Met bijzonder veel ceremonieel wordt een hert behandeld. Een poot en de ingewanden hiervan worden niet verdeeld, doch in de oema gezamenlijk genuttigd.

Wanneer herten en apen zijn gevangen in een tijd, die geen poenen is, volgt daarop een poenen-periode, die geldt, zolang het vlees niet geheel is opgegeten; dit duurt gewoonlijk een vijftal dagen.

Ook het vlees van zeeschildpadden moet in de oema worden verdeeld; het schild wordt eveneens in de oema bewaard. De landschildpad mag alleen door jongelui worden gegeten.

Varkens komen, behalve op Sabiroet, niet in het wild voor en worden dus niet gejaagd. De gefokte varkens zijn het offerdier bij uitnemendheid en het vlees mag door ieder worden gegeten.

De verdeling van het vlees, hetzij van de jacht, hetzij van slachtdieren, heeft als volgt plaats. De rimata bereidt eerst op traditionele wijze een offer uit de lever, gemengd met kladi. Als hij hiermee gereed is, slaat hij op de gong, waarna alle huisvaders in de oema bijeenkomen. De rimata offert een deel bij de hoofdpaal van de oema door de spijs daar neer te zetten. Daarna neemt elk huisvader een gedeelte van het overblijvende mee naar huis en offert het daar aan de heilige plaats in de lalep. Pas daarna mag het vlees der dieren worden gegeten. Bij de verdeling hiervan heeft de rimata wederom de leiding; zelf krijgt hij in de regel slechts de gewone portie. Hij moet met het eten hiervan wachten, tot alle anderen het hunne hebben genuttigd. Ieder zet zich in zijn lalep op het teken van de gong aan de maaltijd; weerklinkt deze na enige tijd ten tweeden male, dan pas is het de beurt van den rimata. (De gongs zijn van buiten geïmporteerd. Niet elke oema is zo rijk er een te bezitten, doch dan behelpt men zich wel op een andere wijze.)

Bij het verdelen van het vlees wordt de rimata bijgestaan door zijn twee helpers. Het vlees ligt in een ondiepe bak, *loelak* geheten, in porties verdeeld. Aan het ene einde ligt de portie van den rimata, er vlak naast dat van zijn eersten helper. Deze draagt de naam van *sikaoete loelak*, dat is: die aan het hoofd (oete) van de bak is. Aan het andere einde ligt het aandeel van zijn tweeden helper, den *sikamoeriat*, dat is: die aan het achtereinde (moeri) is. De *sikaoete loelak* deelt het vlees uit. De rimata krijgt van ieder hert een klein stukje extra, hetwelk hij opeet als verzorger van bepaalde heilige voorwerpen van de oema.

Van de beide helpers, die wij hier zien optreden, is de *sikaoete loelak* de voornaamste. Hij vervangt den rimata, wanneer deze door ziekte of door een particuliere *lia* verhinderd is op te treden. Dit laatste is b.v. het geval bij zwangerschap- of geboorte-*lia*. Ook deze helpers moeten sacraal gehuwd zijn.

Het optreden van den rimata bij het bouwen van een oema kwam reeds vroeger ter sprake.

Het *maken van nieuwe vaartuigen* is weer een andere gebeurtenis, die speciaal zijn aandacht vereist. Ook hierbij moeten allerlei bepalingen in acht worden genomen betreffende het vellen van bomen enz.

Een belangrijk onderdeel van zijn werkzaamheden is de *verzorging van enige heilige voorwerpen*, die in de oema worden bewaard. Het gewichtigste hiervan wordt bij uitstek en kortweg *poenen* genoemd, welk woord hier in een wat andere betekenis wordt gebruikt dan waarin wij het tot dusver ontmoetten. Immers het gaat thans niet om een heilige periode, doch om een heilig object. Het is een kistje met een kom er in; in die kom liggen stukjes wortel van bepaalde bomen (die de rimata kent). Door de aanwezigheid van dit kistje met inhoud, deze poenen, wordt de levenskracht van de ganze oema in stand gehouden. Wanneer een nieuwe oema wordt opgericht, wordt deze poenen met de straks te noemen voorwerpen door den rimata met zorg overgebracht in het nieuwe huis; de poenen wordt door hem boven in de hoofdpaal bevestigd, onzichtbaar voor de bezoekers. Niemand mag hem daarbij helpen. Bij zulk een gelegenheid doet de rimata er wat verse wortels bij, waardoor de levenskracht van de oema weer wordt vernieuwd.

Het tweede dier heilige voorwerpen is een bundel bladeren, vooral crotonsoorten, wat lager aan de hoofdpaal gebonden en zichtbaar voor de bezoekers. Dit heet *katsaila*; ook hierin zetelt de levenskracht van de oema-genoten. Bij ziekte wordt de levenskracht hier teruggeroepen. Ook op het erf van elke lalep staat een *katsaila*, in de vorm van een bamboestaak met crotonbladeren, waarin „heer lalep” huist; derhalve de zetel van de levenskracht van de lalep en zijn bewoners.

Wat lager in de hoofdpaal is een klein gat, waarin enige heilige voorwerpen liggen (enige bijzondere kralen en wat tin), alweer dienend om de levensgeest van de oema en zijn bewoners te binden en te versterken. Deze heten tezamen *batoe kerebaoe*, een naam, waarmee ook de hoofdpaal zelf wordt aangeduid.

Nog lager tenslotte wordt het offermandje opgehangen, de *boeloat*. Dit is een mandje met heilige bladeren, waaronder alweer veel crotonsoorten; in het voorgaande werd dit



Afb. 14. Een sikerei, geestenziener, op Mentawai.

voorwerp reeds enige malen vermeld. Ook in elke lalep is zulk een *boeloat* aanwezig, waar dus de huisvader zijn offers brengt. Wanneer de *rimata* offert, doet hij dit achter-

eenvolgens aan de vier genoemde heilige voorwerpen. Naar de eerste drie wijst hij slechts met zijn hand vol offergaven, in het offermandje legt hij de offerspijs neer in het daarin staande kommetje. Bij het inrichten van een nieuwe oema slaat de rimata op de gong ten teken, dat de vier heilige voorwerpen zijn aangebracht. Hierop verzamelen zich alle oema-genoten en vangt de inwijding van het huis aan (als boven p. 41).

Ten besluite kunnen wij de positie van den rimata als volgt kenschetsen:

- 1^e. de rimata vertegenwoordigt de oema als eenheid;
- 2^e. hij is de kenner bij uitnemendheid van al, wat voor de oema wetenswaard is;
- 3^e. hij is een man met leidersgaven.

§ 10. De sikerei.

Geheel anders is de positie van den *sikerei*, den geesten-ziener. Deze is niet, als de rimata, een publieke figuur. Ook is zijn kennis niet zo veelomvattend. De grote invloed, die hij niettemin in zijn milieu uitoefent, heeft hij te danken aan zijn bijzondere begaafdheid op een speciaal terrein, waardoor hij in staat is kwade invloeden te weren en te verdrijven. In één oema kunnen meerdere *sikerei*'s zijn, terwijl de activiteit van een bepaalden *sikerei* ook niet aan zijn eigen oema is gebonden. Hij behoeft niet sacraal gehuwd te zijn.

Die kwade invloeden, die de *sikerei* beheerst, treden vooral aan den dag, doordat zij de mensen ziek maken en doen sterven. Zo kan men den *sikerei* den primitieven dokter noemen, den „medicijnman”. De Mentawaiers zoeken namelijk de oorzaak van een ziekte niet in een fysieke afwijking; doch ook, wanneer de ziekte zich manifesteert in een duidelijke lichamelijke afwijking, moet deze veroorzaakt zijn door een van buiten inwerkend kwaad. De therapie bestaat dus niet in het doden van een ziektekiem, een bacil, of in het versterken van de functie van een verzwakt orgaan

langs „natuurlijke“ weg, doch zij bestaat in het uitdrijven van de kwade invloed en in het toevoeren van nieuwe levenskracht. In het onderstaande zal dit worden toegelicht.

De voorstelling, die de Mentawaiers zich vormen van deze ziekte verwekkende invloeden, is verschillend en door ons niet gemakkelijk te definiëren. Soms is het een „kracht“, die van een voorwerp uitstraalt en zijn verderfelijke werking doet gevoelen. Zulk een voorwerp kan b.v. bestaan uit een combinatie van bepaalde bladeren, die een kwaadwillend persoon gedeponeerd heeft om iemand ziek te maken. De eerste taak van den sikerei is nu dit voorwerp te vinden of in het algemeen de oorzaak van de ziekte op te sporen. Hiertoe loopt hij geruime tijd in steeds sneller tempo rond in rhythmische trippelpas, totdat hij bewusteloos neervalt. Uit deze bezwijming bijgekomen, begint hij zijn onderzoek.

Is de sikerei er in geslaagd dit voorwerp, *tae* geheten, te vinden, dan neemt hij het weg en de kwade werking is verdwenen. Ook kan de sikerei met zijn kennis van krachtige kruiden zelf een voorwerp laten bereiden, hetwelk hij deponeert met de wens, dat het de werking van het eerste object zal opheffen en bestrijden. Indien dit eerste object is neergelegd door een persoon, die iemand anders wilde benadelen, zal deze nu zelf ten slachtoffer vallen. Wanneer er een diefstal is gepleegd en men weet niet, wie de dief is, zal de sikerei eveneens zulk een preparaat neerleggen; de dief zal hierdoor gedood worden. Men noemt zulk een object, uit kruiden bestaande, *gaoet*. In al deze gevallen oefenen *tae* en *gaoet* dus hun werking uit niet door directe aanraking met een persoon, doch op een afstand.

De ziek makende invloeden, *badjooe*, zijn niet altijd het voorwerp zelf eigen, zoals dit bij *tae* het geval was. Dikwijls treedt niet zozeer het voorwerp als de handeling op de voorgrond. Men maakt zich b.v. meester van bepaalde zaken, die ten nauwste hebben samenbehoord bij den persoon, dien men schade wil toebrengen. Bij voorkeur neemt men hiertoe wat haar, nagels, een kledingstuk; ook wel een onderdeel van iets, dat hij aan het maken is, b.v. een spaander van

zijn boot. Dit nu verbrandt men onder het uitspreken van de wens: zo moge het ook gaan met N. N. Deze zal dan hevige buikpijn krijgen. Natuurlijk kan men deze handelingen eindeloos variëren. Zo kan men b.v. de schil van een pisang, die iemand pas heeft gegeten, in de grond stoppen en er op trappen. Die persoon zal dan tering krijgen. Legt men zulk een spijsrest op een plaats, waar voortdurend water op drupt, dan krijgt hij asthma. Sommige lieden zijn zeer bedreven in deze praktijken, maar zij houden hun kunst natuurlijk geheim. De sikerei tracht in al deze gevallen door zijn bekwaamheid de verderfelijke werking van den vijand op te heffen met behulp van een tegenhandeling of een tegengemiddel.

Deze verschijnselen behoren tot een uitgebreid complex, dat met het woord *magie* wordt aangeduid. Een uitputtende definitie wordt hiervan thans niet gegeven; een enkele opmerking kan volstaan om de betekenis ervan te verduidelijken. Bij magie probeert de mens de hem omringende verschijnselen dwingend te beïnvloeden door gebruikmaking van onzienlijke krachten, die vallen buiten onze natuurwetenschappelijke begrippen. In de voorgaande paragrafen werden reeds verscheiden voorbeelden van deze denkwijze gegeven. Het gebruik van amuletten berust op een magische gedachtengang; de in deze voorwerpen verscholen kracht heeft *automatisch* het gewenste effect. De gedachte, dat het losmaken van allerlei dingen ten gevolge *moet* hebben een vergemakkelijking der bevalling, behoort eveneens tot de magie.

De grens tussen een magische en een „gewone” handeling is lastig te trekken; zij hangt nauw samen met de heersende wetenschappelijke inzichten. Door de primitieven wordt het onderscheid niet gemaakt, of de grens wordt geheel anders getrokken dan door ons. De arts, die een drankje geeft, is voor hen als de sikerei, die een „tovermiddel” geeft.

Wanneer het magisch denken overheerst, laat men zich in sterke mate leiden door zijn wensen. Van binnen uit, zonder critiek op de waarneembare verschijnselen, tracht

men de wereld te beheersen; een gedachte wordt een daad, een wens wordt een vervulling, een woord wordt een feit. In zover kan men spreken van een psychistische techniek. Wij komen in hoofdstuk IV op de betekenis der magie terug.

Tot dusver gaven wij voorbeelden, waarbij de verderfbrengende kracht doelbewust in het werk werd gesteld door personen, die een ander wilden benadelen. Men kan er echter ook door getroffen worden, zonder dat een medemens kwaad heeft beoogd. Ieder, die een poenen overtreedt, stelt zichzelf en de ganse oema aan dit gevaar bloot. Dikwijls ook wordt men getroffen door ziekte, zonder dat een directe oorzaak (tae of andere magie) is op te sporen. De sikerei concludeert dan, dat men een of andere overtreding moet hebben begaan en hij tracht deze op te sporen. Lukt hem dit, dan is de therapie gemakkelijker en weet hij, welke gaoet hij moet gebruiken. Zo wordt verteld van een vrouw, die een hert had uitgescholden, dat van haar kladi-aanplant had gegeten. Zij wordt ziek. Nadat den sikerei de oorzaak van haar ziekte duidelijk is geworden, zoekt hij de benodigde gaoet bijeen en maakt hij een offer van gekleurde lapjes katoen en kralen. Dit alles hangt hij in een boom. Daarbij roept hij de bosgeesten aan, terwijl hij zegt: „dit alles is voor U, gaat nu heen”. Het zijn n.l. de bosgeesten, die de vrouw ziek hebben gemaakt. Tenslotte roept hij de levensgeest der vrouw terug in de katsaila, de heilige bladeren op het erf van haar woning.

De sikerei kan ook wat anders te werk gaan, inzonderheid wanneer hij niet weet, van welke zijde het gevaar komt. De huisvader en zijn gezin worden b.v. ziek zonder enige aanwijsbare oorzaak. De sikerei geeft nu eerst last tot het doden van enige hoenders en een varken. Hij verzamelt bepaalde kruiden, hakt deze fijn en verdeelt ze in kleine porties, voor elken zieke één. Deze pakjes legt hij in een kom met water, waarin ook een stukje lood of tin ligt. Daarna heft hij zijn spreuken aan, die hij opdreunt onder het rinkelen van belletjes. Na dit enige tijd te hebben gedaan wrijft hij elken zieke met zijn pakje „medicijn”.

Hierdoor wordt de badjooe, de ziek makende invloed, uit het lichaam gedreven. De pakjes medicijn laat men een viertal dagen op de grond liggen, daarna pas gooit men ze weg. Na deze bewerking wordt de zieke nog besprenkeld met water, waarin weer andere kruiden zijn gelegd. Thans wordt de maaltijd der geslachte dieren toe bereid. Een deel ervan, de lever, wordt geofferd in het offermandje (boeloeat), tezamen met een lapje katoen. Daarbij roept de sikerei de geesten van de lucht aan, hen verzoekend niet meer vertoornd te zijn. Vervolgens roept hij de levensgeesten terug. Het toe bereide vlees der offerdieren eet de sikerei midden in de nacht, de „etenstijd der geesten" genoemd. Zijn tafelgenoten zijn de geesten, die hem hebben geholpen bij zijn werk; voor ieder van deze wordt volgens de opgave van den sikerei een portie klaar gezet. Gedurende deze geestenmaaltijd moet volstreckte stilte heersen, totdat de sikerei verzadigd is. Daarna volgt een lia van een zestal dagen.

Indien het gaat om een ziekte, die de gehele oema heeft aangetast, een besmettelijke ziekte b.v., moeten de sikerei's zich in verbinding stellen met den rimata. Er wordt dan een poenen afgekondigd, voor de gehele oema dus. Nadat deze poenen op de gewone wijze is ingezet, waartoe gewoonlijk ook hoort het wassen van het haar en het nemen van een bad, trekt de sikerei in een optocht van oema-genoten onder het opdreunen zijner liederen door het dorp. Met een bezem veegt en zwaait hij in het rond. Dan vaart hij, al vegend, de rivier stroomaf, en aan de monding begraaft hij de bezem onder as van zijn huiselijke haard. In het dorp wordt nu een offer aangericht van varkens en hoenders, waarna de poenen een maand wordt volgehouden.

Uit het bovenstaande bleek reeds, dat de ziekte veroorzakende invloeden ook wel worden gedacht als beledigde geesten: geesten van de lucht, geesten van het bos, geesten van het water. Andere geesten echter staan den sikerei bij in zijn strijd tegen de beledigde. Het is dikwijls door de hulp van goedgezinde geesten, dat de sikerei te weten komt, waar de oorzaak schuilt van de ziekte, waar de tae verborgen

is, enz. De sikerei bezit namelijk een bijzondere gevoeligheid voor de omgang met hen en hieraan ontleent hij dan ook het besef van zijn roeping. Want nu we een indruk hebben ontvangen van de werkwijze en de werkkring van den sikerei, zal nog de vraag beantwoord moeten worden: wie is geschikt voor deze positie?

De sikerei (gewoonlijk een man, doch waarschijnlijk ook wel eens een vrouw) moet beschikken over *kere*, welk woord misschien vertaald kan worden met „onzichtbare kracht”. Zijn bijzondere aanleg wordt het eerst duidelijk, doordat hij een of ander visioen heeft. Hij ontmoet b.v. een persoon, die door niemand anders wordt gezien. Hij biedt den onbekende tabak aan en het kokertje met tabak, dat hij naar hem toerolt, blijft doorrollen. Of wel, de tabak die de bezoeker hem zelf aanbiedt, vermindert niet, hoeveel hij er ook van neemt! De bezoeker is blijkbaar een geest. Wanneer die bezoeken zich herhalen, geraakt de man overtuigd van zijn bijzondere begaafdheid in het contact met de onzienlijke wereld. Ook valt hij wel flauw. Dit is dan een teken, dat hij zijn roeping niet mag veronachtzamen. De geest, die hem geregeld bezoekt, heeft blijkbaar zijn levenskracht (*ketsat*) meegenomen, zodat hij moet zorgen met hem in geregeld contact te blijven. Van een anderen sikerei leert hij nu de vereiste techniek, bestaande in de kennis van de heilzame en krachtige kruiden en de kennis der toverzangen (*oeraï*). Zijn leermeester druppelt hem soms wat medicijn in het oog om zijn helderziendheid te versterken.

De ontmoetingen van den jongen sikerei en de geesten hebben in den beginne plaats op een bepaalde plek: op het erf van zijn woning heeft hij een bamboe met krachtige kruiden (gaoet) neergezet, een z.g. *balo-balo*. Bij toenemende helderziendheid is dit middel niet meer nodig en krijgt de sikerei contact met een steeds groter aantal geesten. Zo stijgt zijn bekwaamheid.

Een nieuwe sikerei moet, na zijn leertijd, worden ingewijd. In het huis van den nieuwelings komen zijn leermeester en belangstellenden bijeen. De sikerei en de adspirant gaan

tegenover elkaar zitten; tussen hen in ligt een kokosnoot, waarin allerlei blaren en bloemen zijn gestoken en aan weerszijden een klein bamboe kokertje. Zij dreunen hun toverzangen op, rinkelen de bellen, en wanneer alles naar wens gaat, ziet de aspirant na enige tijd een geest in het bamboe kokertje. Dit is het definitieve bewijs van zijn helderziendheid. De klapper wordt geofferd in het offermandje (boeloeat). Het vervolg der inwijding heeft nu plaats in de oema. Op de dansvloer, die zich daarin bevindt, loopt men in rhythmische trippelpas in steeds sneller tempo rond, totdat de jonge sikerei bewusteloos neervalt. Men wendt hem met het gelaat in de richting van de boeloeat van zijn woning en de geest uit de klapper, die daar is neergelegd, gaat in hem over. Er wordt een offer gebracht en hiermee begint voor den nieuwen sikerei een lia-periode van een jaar. Ook de oema-genoten houden een korte tijd poenen.

De sikerei wordt nu in zijn practijk door de geesten bijgestaan. Zij verlenen hem enige bijzondere bekwaamheden; zo verkrijgen zijn handen een grote gevoeligheid, waardoor hij voelt, wat anderen ontgaat. Een tot het Christendom overgegangene sikerei vertelde het volgende. „Wanneer ik bij iemand geroepen werd, die zware hoofdpijn had, legde ik mijn hand op dat lichaamsdeel en dan begon deze te trillen, en ik voelde duidelijk een spleet in het hoofd van den patient.” Hij legde dan een papje van klappervlees, gemengd met curcuma en olie, op het hoofd, waarna de spleet genas en de pijn verdween.

Omtrent alles wat de geesten betreft, is de sikerei de autoriteit door zijn speciale relaties met hen. Er wordt wel verteld, dat hij soms langs een bamboe opklimt in het verblijf der geesten van de lucht.

Behalve deze geesten van de lucht onderscheidt men de reeds genoemde geesten van het bos en van het water. Al deze geesten worden gedacht in menselijke gedaante, behoudens enige eigenaardige trekken; sommige luchtgeesten hebben b.v. baarden van maishaar. Er zijn onder hen mannen,

vrouwen en kinderen; de watergeesten echter zijn alle vrouwen. Elk dezer soorten van geesten heeft een eigen werkingssfeer. De luchtgeesten b.v. veroorzaken aardbevingen; zij geven ook regen en droogte, en worden derhalve op de akkers aangeroepen voor een rijke oogst. Het meest bemerkt men van de bosgeesten. Deze geven o. a. geluk op de jacht. Met hen staat ook de sikerei in het nauwste contact, daar zij hem de belangrijke blaren en kruiden wijzen. Onder de watergeesten zijn er sommige, die den mens slecht gezind zijn. Dit is bij de andere niet het geval, tenzij zij tijdelijk toornen wegens een overtreding van de zijde der mensen. De geesten, die den mens goed gezind zijn, noemt men tezamen *saboeloengan*. Dit woord is, evenals *boeloat*, afgeleid van *boeloe*, d. i. offeren, en betekent: aan wie geofferd wordt.

In het bovenstaande is telkens de levenskracht van den mens ter sprake gekomen: de sikerei beschermde of versterkte deze. In de volgende paragraaf zullen wij afzonderlijk nagaan, hoe men zich die levenskracht voorstelt.

§ 11. *De ketsat.*

Wanneer een mens ziek is, drukt de Mentawaier dit uit door te zeggen, dat zijn *ketsat* is verzwakt of is heengegaan. Sterft iemand, dan is de *ketsat* definitief weg. De sikerei, zoals wij zagen, moet hiertegen waken. Boven bleek reeds, dat de *katsaila*, de bundel heilige blaren in de oema en in de *lalep* verband houdt met de *ketsat* van den mens. Indien aan deze *katsaila* iets slechts zou overkomen, zou de mens eveneens ziek worden en wellicht sterven. Wanneer de huisvader is gestorven, gooit men de *katsaila* weg; deze is dan waardeloos geworden, een dood ding. Door de *katsaila* te versterken, versterkt men de *ketsat* van den mens. De *ketsat* kan het lichaam van den mens in- en uitgaan door de kruin. Een heftige schrik of een sterke vrees, die den mens het gevoel geven zichzelf niet meer te zijn, wordt ook beschreven als

een toestand, waarin de ketsat den mens dreigt te verlaten.

Voorzover men zich een voorstelling vormt van de ketsat, denkt men zich deze in de gedaante van een mens, doch ijler en in alle gewenste afmetingen. Deze ketsat kan zich vrijelijk bewegen. Tijdens de slaap van den mens zweeft hij soms rond en zijn ervaringen op die tochten worden door den slaper „gedroomd”. Aan de droom wordt grote betekenis toegekend. Bij deze Mentawaise theorie van de droom blijkt dus, dat er in zulk een slaap nog verband blijft bestaan tussen de ketsat en het slapende lichaam, hetwelk dan ook niet levenloos is. Het verkeert slechts in een bijzondere toestand, die te vergelijken is met een soort van bewusteloosheid.

Bij de dood verlaat de ketsat het lichaam definitief. Het lijk wordt op een daartoe bestemde plaats buiten het dorp op een stellage gelegd, al of niet in een kist; ofwel het wordt in de grond begraven. Gewoonlijk wordt er dan verder geen aandacht aan besteed; soms waakt men er nog bij, tot de vleesdelen vergaan zijn. De ketsat is gevloten en ook deze oefent in de regel geen invloed meer uit. Men stelt zich voor, dat de ketsat nog voortleeft als *sanitoe*; deze voorstelling is echter vrij vaag, daar van deze *sanitoe* geen invloed uitgaat. Zij wonen tezamen in een groot dorp, met eigen *rimata* enz., hetwelk men zich op verschillende plaatsen gelegen denkt: op de Westkust van het eiland Pagai volgens sommigen, op twee bergen volgens anderen (*Sabiroet*). Ook de *sikerei* weet niet veel van dit „zielendorp” te vertellen.

Een klein aantal mensen echter oefent ook na hun dood nog invloed uit; deze behoren dan tot de *saboeloengan* en helpen den *sikerei*. Men heeft er geen duidelijke voorstelling van, wiens ketsat in een *sanitoe* overgaat en naar het zielen-dorp gaat en wiens ketsat onder de *saboeloengan* wordt opgenomen. Gewoonlijk echter neemt men aan, dat de *sikerei* tot de laatste groep behoort wegens de mate van zijn *kere*.

Al oefent de mens dus na zijn dood in de regel geen invloed — ten goede of ten kwade — uit op de achterblijvenden,

toch treffen wij bij een sterfgeval allerlei gebruiken aan, die beogen het dorp voor kwade invloeden te behoeden. Immers, evenals bij een ziekte is ook bij een sterfgeval *badjooe* aan het werk geweest, welke natuurlijk vooral rondom het lijk geconcentreerd is. De sikerei wordt in het sterfhuis uitgenodigd en met een bos bladeren veegt hij, evenals bij een epidemie, deze *badjooe* weg. Zo wordt het huis „ontsmet”. Wanneer men den dode naar de dodenplaats heeft gebracht, worden eveneens de aanwezigen met een bos bladeren bewaaid om hen van de *badjooe* te ontsmetten. Enige voorwerpen, die den dode hebben toebehoord, worden vernield: een boot wordt stuk gestoten, enkele vruchtbomen worden omgehakt, soms een lievelingshuisdier gedood.

Deze zeer verbreide gebruiken kunnen op verschillende wijzen worden uitgelegd. Bij de Mentawaiers schijnt echter de bedoeling in de eerste plaats te zijn zich te bevrijden van deze voorwerpen, die in sterke mate deel hebben gehad aan het leven van den overledene en aan de *badjooe*, welke hem ten grave heeft gesleept. Een ander zou ze niet zonder gevaar kunnen gebruiken. Door een enkel voorwerp te vernielen in plaats van alles, wat daarvoor in aanmerking zou komen, bereikt men toch het gewenste resultaat; hier heerst de opvatting: *pars pro toto*, d. i. een deel geldt, symbolisch, voor het geheel. Wanneer een sikerei sterft, geeft men hem al zijn gebruiksvoorwerpen en sieraden mede op het graf. Ze worden echter later weer mee naar huis terug genomen. Indien een familielid van hem later sikerei wordt, worden zij diens eigendom.

Een andere gedachte, die in deze gebruiken verscholen kan liggen, is, dat hierdoor de scheiding van den dode uit dit leven definitief wordt gemaakt. Dikwijls ook zegt men, dat deze voorwerpen den dode worden meegegeven ten gebruike in het zielenland. Bij de Mentawaiers schijnt dit niet het geval te zijn.

De eerste dagen na het sterfgeval zijn voor de nabestaanden nog gevaarlijk. Men vreest, dat de ketsat van den dode nog zal rondwaren of dat zijn *badjooe* nog niet geheel is verjaagd.

Men kan slechts kwaad van hem ondervinden in deze dagen, en hierom smeekt men: keer niet hierheen terug. Men wil de relaties met den dode verbreken. Als vlak na het sterfgeval enige leden van het gezin ziek worden, schrijft de sikerei dit toe aan de sanitoe van den gestorvene.

Hiermee zijn wij aan het eind gekomen van onze ethnografische schets. Wij kunnen de blik thans verder richten en enige algemene onderwerpen in beschouwing nemen, waarbij telkens gelegenheid zal zijn bij de hier vermelde gegevens aan te knopen.

HOOFDSTUK III.

MAATSCHAPPIJ.

A. VORMEN VAN SOCIALE ORGANISATIE.

§ 12. *Inleidende opmerkingen. Terminologie.*

De sociale structuur op Mentawai, zoals die boven werd uiteengezet, is gemakkelijk te overzien. Van vreemde inmenging is nog weinig te bespeuren, wel van verval van oude instellingen. Indonesië levert een grote verscheidenheid van maatschappelijke organisaties op, die echter in veel gevallen een zeer verward of gecompliceerd beeld vertonen. Nu eens is practisch de sociale eenheid beperkt tot een enkel dorp, zoals bij de Toradja's, dan weer is het besef levend van een veel groter eenheid, die over een uitgestrekt gebied van meerdere dorpen verspreid woont. Verwarring is veelal ontstaan, doordat onder moderne invloeden allerlei oude instellingen in verval zijn geraakt of zijn verdrongen door organisatievormen, die het Gouvernement heeft ingesteld ten behoeve der bestuursvoering. Niet altijd kon men erin slagen hierbij de gewenste aansluiting te verkrijgen bij de bestaande inheemse groeperingen. Het gebeurde wel eens, dat volkshoofden door het Gouvernement werden belast met een taak of een gezag, die hun naar inheemse opvatting eigenlijk niet toekwamen. Een andere keer werd een gebied tot een eenheid verenigd, zonder dat dit strookte met het bestaand gemeenschapsbesef. Ook onderlinge beïnvloeding der Indonesische volken heeft een grote betekenis gehad; men denke b.v. aan de vestigingen van de Minangkabauers buiten hun eigenlijke gebied. Door al deze historische gebeurtenissen, gecombineerd met migraties der volken in oude tijden, vinden wij een allesbehalve „eenvoudige” organisatie, doch veeleer een toestand, die deze veelsoortige invloeden weerspiegelt.

Om een weg te wijzen in deze veelheid van verschijnselen zullen wij enige opvallende en algemene trekken nader

behandelen. Telkens immers keren enige grondvormen terug, zij het ook niet altijd in gemakkelijk te herkennen gedaante. Op die grondvormen moet dus de nadruk vallen, zover mogelijk.

Bij de tegenwoordige stand van het ethnologisch onderzoek in Indonesië is men nog niet gekomen tot het opstellen van een algemeen schema voor dit gehele gebied, waarin elk volk een plaats is toebedeeld. Wel heeft men, voor practische doeleinden, een rubricering gemaakt der „rechtsgemeenschappen”. Hieronder worden niet verstaan alle sociale eenheden, doch slechts die gemeenschappen, welke eigen bestuur en eigen vermogen bezitten en die kunnen worden beschouwd als aanknopingspunten voor bestuursvoering. Het Adatrecht houdt zich hiermee bezig en Prof. Van Vollenhoven is er in geslaagd voor de gehele Archipel hiervan een geschematiseerd overzicht op te stellen. Dit is echter iets anders dan de studie van de grondslagen der maatschappelijke ordening in volle omvang, waarmee de ethnologie zich bezig houdt. Voor de ethnologie kan een bijna afgestorven en nu nog slechts in de herinnering voortlevende groepering, die geen „rechtsgemeenschap” is, belangrijker zijn dan een algemeen erkende eenheid uit jonger tijd; zij zoekt immers naar het typische.

In het gebruik der termen, die dienen ter aanduiding van de sociale eenheden, heerst in de ethnologische literatuur nog geen volmaakte overeenstemming; dikwijls ook is in de Indonesische ethnografie de terminologie te vaag. Met de uiteenzetting der betekenis van enkele begrippen moeten wij dus beginnen.

Van de kleinste eenheid uitgaande kunnen wij allereerst het gezin onderscheiden, bestaande uit vader, moeder en niet-gehuwde kinderen. Het gezin is, naar men tegenwoordig aanneemt, als biologische eenheid altijd aanwezig geweest en wordt ook thans bij alle volken aangetroffen. De sociale betekenis van deze eenheid bleek reeds in wat over Mentawai werd medegedeeld.

Een natuurlijke uitbreiding van deze kleinste groep van bloedverwanten is de *bilaterale familie*. Hiertoe behoren alle

bloedverwanten, zowel van vaders- als van moederszijde, die hun bloedverwantschap nog kunnen aanwijzen. Bij primitieve volken gaat dit dikwijls heel ver; de geheugens zijn sterk voor deze onderwerpen. In plaats van bilateraal wordt ook de uitdrukking *parentaal* gebezigd. De sociale betekenis van deze uitgebreide bloedverwantengroep is zeer groot. Tussen de bloedverwanten der beide ouders bestaan streng geregelde sociale verhoudingen, tal van wederzijdse rechten, verplichtingen en taboe's. De betekenis dezer relaties blijkt ook uit de rijke schakering van benamingen, die men kent voor verwantschapsbetrekkingen, welke wij in Europese talen met een gemeenschappelijke naam aanduiden of waarvoor wij zelfs geen naam hebben. Het Nederlands legt in zijn verwarring van allerlei soorten „neven” hierin wel een bijzonder grote onverschilligheid aan den dag. In wijde kring zijn bekend geworden de schoonmoedertaboe's, die slechts een onderdeel vormen van een groot complex van soortgelijke voorschriften.

Hoe belangrijk en natuurlijk het parentale gezin en de parentale familie echter ook zijn, als grondslag voor een stamorganisatie bieden zij weinig houvast. Immers het gezin lost zich telkens op; bij een stamorganisatie, die berust op de bilaterale familie, heeft men een groot aantal elkaar snijdende cirkels, met telkens een ander individu als middelpunt. Elk individu heeft bovendien een aantal concentrische cirkels om zich heen, bestaande uit de bloedverwanten in eerste graad, in tweede graad, enz.

Anders en strakker wordt het beeld, waar men is gekomen tot de ontwikkeling van *unilaterale* eenheden. In deze unilaterale eenheden gaat men niet uit van de (parentale) bloedverwantschap, doch men vat hierin samen al degenen, die hetzij in mannelijke, hetzij in vrouwelijke lijn de zelfde afstamming hebben.

De belangrijkste unilaterale eenheid is de *clan*. Is deze vaderzijdig, dan behoren de kinderen dus tot de clan van hun vader; is zij moederzijdig, dan behoren zij tot de clan hunner moeder. Hierdoor wordt hun sociale positie bepaald,

daar de clan-eenheid zeer hecht kan zijn. In verband met het unilaterale karakter van de clan staat het tweede belangrijke kenmerk, dat haar eigen is: zij is *exogaam*. Zou een clan endogaam worden, dan kan het unilaterale karakter natuurlijk niet meer tot uitdrukking worden gebracht, omdat dan immers vader en moeder tot de zelfde groep zouden behoren en er voor de afstamming der kinderen geen keuze gedaan behoeft te worden. In zulk een geval van verslapping der exogamie verdwijnt de clan dus langzamerhand.

De clan is een dermate grote groep, dat het niet mogelijk is de gemeenschappelijke afstamming van den zelfden voorvader (eventueel van de zelfde „voormoeder”) te traceren. De bestaande eenheid wordt dan ook op verschillende wijzen gemotiveerd. Men kan haar ook terugvoeren op een gemeenschappelijke relatie tot een plant of een dier, die als heilig worden beschouwd voor de ganse clan (*totemisme*; cf. p. 137).

De leden van een clan wonen niet altijd bijeen, doch kunnen verspreid wonen over het stamgebied. Het kan licht gebeuren, dat onderdelen van een clan zich afsplitsen en zich gaan gedragen, alsof zij een clan zijn; toch zal dan dikwijls nog wel een verband worden erkend met de hoofdclan. Een clan-onderdeel, waarmee dit gemakkelijk kan plaats vinden, is de *unilaterale familie*. Deze is opgebouwd als de clan, met dit verschil, dat bij haar de gemeenschappelijke afstamming nog wel is na te gaan.

Bij deze groepering van de stam in unilaterale clans, waarbinnen (natuurlijk eveneens unilaterale) families, wordt het beeld van de stam dus strakker. Wij zien in plaats van het wernet van cirkels een beperkt aantal parallel lopende, streng gescheiden en door de generaties heen zich voortzettende kolommen (de clans). Voor de ontwikkeling van het gezin en de bilaterale bloedverwantschap is zulk een unilateraal stelsel natuurlijk niet gunstig en deze kunnen enigszins in de verdrukking geraken. Niettemin geldt hetgeen boven is opgemerkt over de betekenis van gezin en bilaterale bloedverwantschap ook voor de stammen, die een clanorganisatie hebben ontwikkeld. Het huwelijk is hier clan-

exogaam, doch het is de bloedverwantschap, welke bepaalt, wie in de andere clan als huwelijksandidaten in aanmerking komen. Er bestaat, met of zonder clans, dikwijls een uitgesproken voorliefde voor de *cross-cousins*. Hieronder worden verstaan de kinderen van vaderszuster, alsook de kinderen van moedersbroeder. Deze behoren bij clan-exogamie noodzakelijkerwijs tot een vreemde clan en zijn uit een clan-oogpunt beschouwd „vreemden”. De bilaterale bloedverwantschap, in strijd met het unilaterale stamkader, doet zich echter gelden en bewerkt een bepaalde bloedverwanten-endogamie (waarvan wij de reden overigens niet kennen). Anderzijds sluit de bloedverwantschap bepaalde leden van de vreemde clan uit van een huwelijk; tegen een huwelijk met dochtersdochter maakt de exogame wet van een vaderzijdige clan geen bezwaar, doch wel de bloedverwantengroep.

In tegenstelling tot de *cross-cousins* worden onderscheiden de *parallel-cousins*; dit zijn de kinderen van twee broers of van twee zusters. Bij een unilateraal en vaderzijdig stelsel behoren de kinderen van twee broers noodzakelijkerwijs tot de zelfde clan; eveneens de kinderen van twee zusters, indien er slechts twee clans zijn, die tot elkaar in huwelijksrelatie staan. Bij moederzijdige afstamming doet een soortgelijke situatie zich voor, zoals gemakkelijk blijkt. Een huwelijk tussen *parallel-cousins* zou dus in conflict brengen met de clan-exogamie.

De vraag naar het ontstaan (of de migraties) van de clan-organisatie op de basis van de bilaterale bloedverwantengroep moeten wij laten rusten; een algemene opinie heerst hierover niet. Het is genoeg nog eens duidelijk te constateren, dat clans zeer verspreid en veelvuldig worden aangetroffen, en dat de erkenning van de bilaterale bloedverwantschap nergens ontbreekt.

Tenslotte moet nog de uitdrukking *stam* nader worden omschreven; het algemeen spraakgebruik pleegt hier een vrij vage betekenis aan te hechten, die echter in de ethnologie moet worden gepreciseerd. Onder *stam* verstaat men dan de grootste natuurlijke eenheid, gekenmerkt door gemeen-

schap van taal en zeden en met een eigen bestuur. Het huwelijk vindt altijd binnen de stam plaats. De eenheid van de stam blijkt veelal slechts bij enkele gelegenheden, zoals bij grote feesten, oorlogvoeren, enz. In het dagelijks leven valt de stam uiteen in kleinere eenheden, clans, unilaterale families, gezinnen, enz. Bij een bijeenkomst van de stam zijn de clans de samenstellende eenheden en dikwijls legeren zij zich clansgewijze op het verzamelterrein; de clanhoofden vormen dan tezamen het stambestuur.

§ 13. *Beschouwing over de oema.*

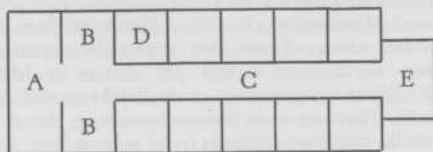
Wanneer wij thans de Mentawaise organisatie nog eens overzien, mogen wij de oema althans in wezen gelijk stellen met een clan. Vroeger was de oema exogaam. Hoe groot het aantal dier Mentawaise clans is, blijkt niet. Van bijeenkomsten der clans of van een geregelde samenwerking tussen hen wordt niets verteld. De clan is op Mentawai practisch zelfstandig geworden en de betekenis van de stam is verbleekt. Hiermee is in overeenstemming, dat de oema tegenwoordig niet meer exogaam is; zij is bezig, haar karakter van stamonderdeel te verliezen. Wel vertonen de gemeenschapshuizen der oema's en hun gehele organisatie nog overal grote gelijkheid. Beneden de clan vinden wij op Mentawai de familie en het gezin. Vooral het laatste treedt hier zeer sterk naar voren.

De zichtbare eenheid van de oema is het clanhuis van dezelfde naam. Door op de functie van dit huis nader in te gaan zal nog een en ander van het clanleven verduidelijkt kunnen worden.

Omdat de hoogtepunten van het clanleven zich hier voltrekken en hier de heilige levenskrachtige voorwerpen van de clan worden bewaard, heeft dit huis een sterk sacraal karakter. Behalve de vroeger genoemde heilige voorwerpen (par. 9) vindt men hier nog schedels en geweien van herten, schedels van apen en schilden van schildpadden. Ook zijn er houten afbeeldingen van schildpadden en vogels, in het

bijzonder van de zeearend. Al deze dieren — het bleek reeds uit onze beschrijving — genieten een zekere mate van heiligheid voor de clan.

Dit bij uitstek sacrale huis dient tevens als woonhuis. Het religieuze en sociale leven zijn ten nauwste verbonden. Links en rechts van de middengang bevinden zich namelijk een aantal kamertjes, die dienen als gezinswoningen voor sacraal gehuwde echtparen, elk weer voorzien van hun eigen offermandje. Deze echtparen kunnen echter ook een eigen lalep bouwen, die overigens evenzeer voorzien is van de nodige sacrale wijding. In poenen-tijd slapen de gehuwde mannen alle in het grote binnenvertrek van de oema; ook slapen hier altijd de jongens. Op Sabiroet heerst het gebruik, dat behalve de jongens eveneens de gehuwde mannen altijd



Plattegrond van oema.

de nacht in dit vertrek doorbrengen. Op de open voorgalerij — ook op Pagai — komen jongens en mannen dikwijls tezamen om gezellig bijeen te zitten.

Na deze algemene opmerkingen volgt een nadere beschrijving van een oema (zie bijgaande afb.).

A is een open platje; men komt hier met behulp van een trap, terwijl bovendien in het midden een opening is voor de zogenaamde zieleladder; deze wordt gebruikt bij rituele gelegenheden door de geesten van de opgeroepen heilige dieren, die als voorouders worden beschouwd. Hier komt men voor de gezelligheid bijeen. Verder gaande treedt men het eigenlijke gebouw binnen, dat geheel gesloten wanden heeft en dus in halfduister is gehuld. B is een grote ruimte, het gemeenschappelijk binnenvertrek; dit is de slaapplaats voor

jongens en mannen. Hier worden de genoemde schedels en afbeeldingen bewaard. Een gedeelte van de vloer is bedekt met losliggende planken: dit is de dansvloer (poetoe-



Afb. 15. Binnenvertrek van een oema, met stookplaats.

roekat), waar bij plechtige gelegenheden de heilige dansen uitgevoerd worden, zowel door mannen als door vrouwen. Deze dansen mogen alleen hier of op een afgebakend gedeelte op het erf voor de oema worden gedanst.

Van dit gemeenschappelijk binnenvetrek komt men in een lange gang, C. Hierin bevindt zich de hoofdpaal van het huis met de grote heilighdommen, waar de offers gebracht worden.

Aan weerszijden liggen de woonvertrekken, D, elk voorzien van eigen boeloet (offermandje).

Aan het einde van de gang bevindt zich weer een groot vetrek, E, het achterhuis. Hier komen de vrouwen bij elkaar voor de gezelligheid, en bij poenen-feesten verzamelen zij zich hier; zijn de mannen op de rituele jacht, dan zijn de vrouwen hier tezamen. Soms is dit vetrek gedeeltelijk open en is het niet meer dan een platvorm. Een trap voert hier weer naar beneden; een zieletrap is er niet.

De mannen gebruiken altijd de vooringang van het huis, de vrouwen de achteringang.

De vorm van dit gebouw kan wel eens afwijken van het boven geschetste. In plaats van een middengang heeft men soms een open zijgang, waaraan dan alle kamertjes liggen aan één zijde. Een derde type echter vertoont een belangrijker afwijking. Hierbij heeft men namelijk geen woonvertrekken voor gezinnen, zodat het huis dan, afgezien van zijn sacrale betekenis, alleen dienst doet als gezelligheidsplaats, raadhuis en als slaapplek voor jongens, bij gelegenheid voor gehuwde mannen. Dit type heet *oema galanggan*.

In het laatste geval is er dus een belangrijke wijziging opgetreden in de functie van het clanhuis. Terwijl het oorspronkelijk in de volste zin van het woord het gemeenschappelijk woonhuis was van de gehele clan, is het in sommige gevallen reeds geworden tot een huis, dat zijn betekenis vooral ontleent aan één kant van zijn vroegere functie, namelijk zijn sacrale betekenis. De vrouwen, die door een afzonderlijk achterhuis en eigen ingang toch al streng gescheiden waren van de mannen, komen er nu niet meer in gewone omstandigheden; het is nu een specifiek mannenhuis geworden.

In vele delen van de Archipel vindt men de kenmerken terug, die eigen zijn aan het hier behandelde gemeenschaps-huis. Bekend zijn de grote gemeenschappelijke woonhuizen

van de Dajak, waar soms wel honderden personen in wonen; de kamertjes liggen hier aan één zijde van een lange galerij. Kleinere afmetingen hebben zij b.v. bij de Toradja van Celebes (die ook gezinswoningen kennen), bij de Batak, de Minangkabauers, de oude Tenggerezen van Java. Natuurlijk is het niet altijd een clan, die in zulk een huis bijeenwoont; het kan evengoed een familie zijn.

Het sacraal-representatieve karakter treedt aan den dag in de *lobo* der Toradja. Dit is de „dorpstempel”, waar heilige voorwerpen worden bewaard; doch ook dient dit gebouw als logeerplaats van vreemdelingen. Het zelfde karakter is eigen aan de *meunasah* in Atjeh, die bovendien dient als verzamelplaats voor de mannen. De Islam heeft er zijn stempel op gedrukt, zodat het thans dient als „bedehuis”; men gaat er heen om alleen of gezamenlijk de Koran te reciteren, godsdienstonderwijs te ontvangen, enz. Dit is het oude sacrale karakter. Doch tevens is het de verzamelplaats van mannen en jongens. De ongehuwde mannen brachten er vroeger de nacht door, terwijl ook gasten er werden ondergebracht. Van gelijke aard is de *langgar* op West Java.

Niet altijd echter heeft het gebouw, waar de mannen de nacht en een deel van de dag doorbrengen, een sacraal karakter. Het bestaat dan slechts uit een overdekt platvorm, zonder wanden of met zeer lage wanden; dikwijls draagt het, evenals de gebouwtjes van bovengenoemde soort, de naam *balai*. Hierin spreekt dan alleen de neiging tot sexescheiding.

Behoudens een enkele uitzondering staan al deze gebouwen op palen, wat in Indonesië de oude bouwtrant is.

In het voorgaande hoofdstuk bleek reeds, dat de oema-ge-meenschap, ondanks haar zelfstandigheid, toch op de hoogtepunten van haar bestaan contact zoekt met andere oema's: men gaat zich voorstellen na het bouwen van een nieuwe oema, na het sluiten van een sacraal huwelijk (p. 42, 45). Zover als men dan zijn bezoeken uitstrekt, strekt ook de stam zich minstens uit. Ook de initiatie van kinderen uit

andere oema's bij gelegenheid van het bouwen van een nieuwe oema (p. 41) wijst op een stamverband. Al leeft er van zulke relaties vermoedelijk meer voort dan in onze beschrijving is gebleken, niettemin blijft het waar, dat het stamverband zeer verzwakt is en dat van het optreden van de stam als geheel evenals van zijn organisatie niets blijkt.

In andere delen van Indonesië is er gelegenheid de werking van het stamverband nog gade te slaan en de stam als geheel in actie te zien. Wij zullen hiervan thans een voorbeeld geven en wenden ons daartoe tot een deel der Dajak.

§ 14. *De stam bij de Maanjan-Sioeng Dajak.*

De verzamelnaam *Dajak* dient om alle inwoners van de binnenlanden van Borneo aan te duiden, hoe veel die onderling in anthropologisch en cultureel opzicht ook mogen verschillen. Hiertegenover stelt men gewoonlijk de *Maleiers*, waarmee dan bedoeld worden de bevolkingsgroepen, die meer onder invloed hebben gestaan van buiten. Het opvallendste kenmerk der laatsten is, dat zij de *Islaam* hebben aangenomen. Uiteraard vindt men hen in het algemeen langs de kusten en op meer toegankelijke plaatsen langs de grote rivieren. Tot hen kunnen tevens gerekend worden de elementen, die betrekkelijk kort geleden van buiten als handelaars zich hier hebben gevestigd. Deze verdeling in Dajak en Maleiers komt dus overeen met de vroeger gemaakte indeling in Oud-Maleiers en Jong-Maleiers.

Die Oud-Maleiers verschillen ook op Borneo zeer veel van elkaar. Het anthropologisch onderzoek is voorlopig niet in staat een overzicht van al deze verscheidenheid te geven. Men vindt er zowel brachycefale als dolichocefale groepen. Ethnologisch is men reeds verder gevorderd, hoewel er nog zeer veel aan onze kennis ontbreekt. De gemeenschappelijke naam Dajak mag er in geen geval toe leiden, dat men al deze volken anthropologisch en cultureel als een eenheid gaat beschouwen.

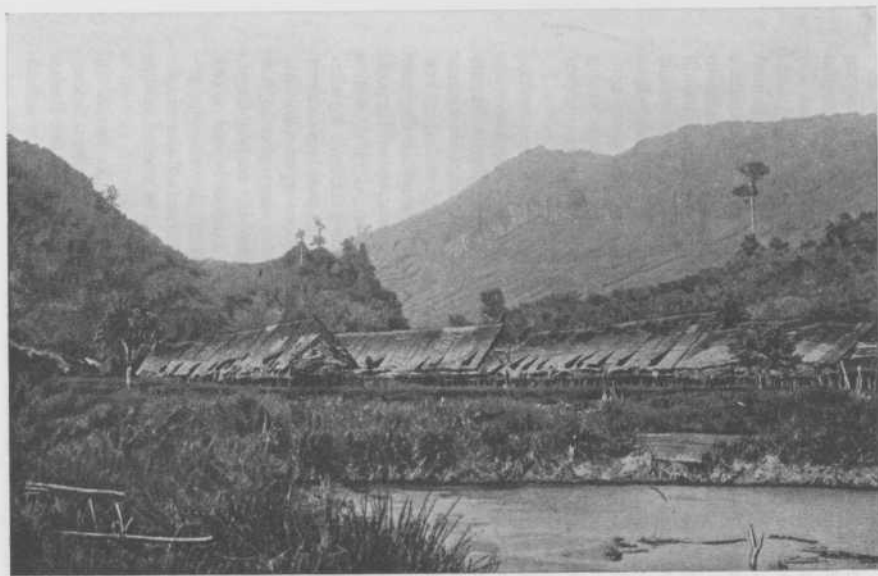
De *Maanjan-Sioeng Dajak* zijn een groep Dajaks in het

Barito stroomgebied, en wel in het gebied van de Sioeng rivier. Deze groep vertoont nog de kenmerken van een stam.

Het grondgebied van deze stam is streng begrensd. Zij duiden het aan met de naam *Padjoe Ampat*, de Vier Landstrekken. Volgens de overlevering zou hun stamgebied namelijk vier vestigingen hebben gekend; hieruit splitste zich een vijfde dorp af. Bij de andere stammen in het Barito stroomgebied, waar het stamverband thans minder duidelijk is, heeft men ook de overlevering, dat zij oorspronkelijk uit vier groepen hebben bestaan. Uit deze oorspronkelijke vestigingen zouden dan alle latere groepen uitgezwermd zijn. Inderdaad vindt men thans zowel bij de Maanjan-Sioeng als bij de andere Dajaks uit die streek meer dan vier groepen binnen de stam.

Die vier oudste groepen zijn wellicht als clans te beschouwen; zij hebben er alle kenmerken van. Tegenwoordig echter zijn zij niet exogaam. Wij zullen hun vroegere betekenis dus in het midden laten en hen aanduiden met de naam, welke zij ter plaatse dragen, namelijk *pandam*. Men kan nog nagaan, dat de meeste der afsplitsingen uit die vier oude *pandam*'s hebben plaats gehad in de laatste veertig jaar. De nieuwe dragen nu ook de naam *pandam*, doch zij weten nog te vertellen, uit welke der vier oude *pandam*'s zij zich hebben losgemaakt. Elk dier tegenwoordige *pandam*'s vormt een stevige eenheid, met eigen heilige voorwerpen (dikwijls bestaande uit vaten of koperwerk). Ieder weet precies, tot welke *pandam* hij behoort. De *pandam* is, zoals gezegd, tegenwoordig niet exogaam, al komt huwen buiten eigen *pandam* wel voor. In zulk een geval wordt de vrouw opgenomen in de *pandam* van haar echtgenoot, ofwel deze in de *pandam* van zijn vrouw; de beslissing hangt af van toevallige omstandigheden.

Elke *pandam* is weer verdeeld in families, elke familie in gezinnen. Elke familie woont bij de Maanjaan-Sioeng tezamen in een groot huis; bij andere stammen in het Barito stroomgebied vindt men nog grotere huizen, soms bewoond door een gehele *pandam* (afb. 16).



Afb. 16. Groot Dajaks woonhuis. De voorste helft dient tot gemeenschappelijk gebruik, de achterste helft is verdeeld in gezinskamertjes.

In elk der dorpen, die men thans kent, wonen nu dus verscheiden pandam's bijeen. Men kent tegenwoordig ongeveer een twintigtal van zulke pandam's. Doordat er sinds enige tijd in het eigen stamgebied gebrek aan gronden heerst, heeft men vestigingen in ander gebied, zogenaamde *bantai's*. Hierdoor vertoeven velen een groot deel van het jaar buiten hun eigen dorp en stamgebied.

Hoe een nieuwe pandam tot stand kan komen, bleek heel eigenaardig nog in de jongste tijd. Een dorpshef werd in 1925 onderscheiden met de bronzen ster van trouw en verdienste, en kreeg de titel Toemenggoeng. Dit was voor hem aanleiding een eigen pandam te stichten! Bij deze plechtigheid werden hij en zijn 57 nazaten met bloed besmeerd, waarna een gong werd gehouden boven het hoofd van den stichter onder het zevenmaal noemen van de naam van de nieuwe pandam. Na afloop hiervan onderwierpen de betreffenden zich aan een taboe-periode van drie dagen.

De eenheid nu van al deze pandam's en van de oorspronkelijke vierdeling blijkt zeer duidelijk bij het dodenfeest. Dit dodenfeest (*idjambe*) is een zeer belangrijke gebeurtenis, waarvoor men zich bijzonder grote economische offers getroost. Er worden talrijke dieren geslacht, voedsel wordt overvloedig aan de verzamelde gasten verstrekt, aan de doden worden waardevolle voorwerpen meegegeven, zodat er naar schatting een waarde van enige duizenden guldens mee gemoeid is.

Elk jaar wordt deze plechtigheid gevierd, en wel afwisselend in elk der vier oorspronkelijke dorpen, in vaste volgorde. Telkens worden dan de lijken bezorgd van alle doden, die in de afgelopen vier jaar in een dorp en de uitzwermingen daarvan te betreuren zijn geweest. De onkosten worden gedragen door de in het dorp aanwezige pandam's, voorzover er een sterfgeval in heeft plaats gehad. Niet het dorp als zodanig, doch de pandam's zorgen er dus voor; zij dragen bij in verhouding tot het aantal hunner doden. De hoofden der pandam's verdelen de kosten weer over de families.

Door de vele bantai's verkeert, zoals gezegd, een groot deel van de stam tegenwoordig bijna het gehele jaar buiten het eigen stamgebied. Is nu alles voor het dodenfeest geregeld, dan komen de pandam-leden van het dorp, waar de plechtigheid plaats vindt, van heinde en ver met de kisten, waarin het gebeente geborgen is, dat uit de voorlopige rustplaatsen is opgedolven. Aan de rand van het dorp gekomen gaat men deze resten eerst zorgvuldig schoonmaken, waarna alle pandamgenoten in de zelfde kist worden geborgen. De pandam-kisten worden boven op elkaar gezet. Nadat dan gedurende de volgende acht dagen de vereiste ceremoniën zijn uitgevoerd en de priesteressen haar eindeloze litanieën hebben gezongen, die moeten dienen om de zielen naar het hiernamaals te begeleiden, heeft tenslotte de verbranding plaats. Tevoren heeft men ook de talrijke offerdieren geslacht. Bij de verbranding worden achtereenvolgens de leden van elke pandam tezamen verbrand. De overblijvende beenderen worden verzameld en worden geborgen in de gemeenschappelijke knekelkist (ook pandam geheten) op het kerkhof (*siat*).

Sommige pandam's nemen wel deel aan het dodenfeest in een ander dorp dan het dorp van oorsprong; dan is het echter toch noodzakelijk, dat de beenderen na de verbranding worden geborgen op het kerkhof van hun eigen oorsprongsdorp.

Heeft een der vier dorpen zijn beurt voorbij laten gaan, dan moet het weer vier jaar wachten.

Bij de hier geschetste regeling van het dodenfeest zien wij dus zeer duidelijk de oude organisatie van de stam naar voren treden. De stam wordt aangeduid met het woord *toetoer*.

Tenslotte vormt de stam der Maanjan-Sioeng nog een onderdeel van een grotere organisatie, die men *stammenbond* zou kunnen noemen. Een inheemse benaming hiervoor is niet bekend; men gebruikt het Maleise woord *bangsa*. Deze *bangsa* bestaat uit vijf stammen, elk Maanjan geheten (Maanjan Sioeng, M. Patai, M. Dajoe, M. Pakoe, M. Djangkoeng). De band tussen hen is echter zeer los, en de telkens

gemaakte afspraken worden weer spoedig verbroken. Niettemin blijkt uit overleveringen, dat deze vijf verschillende stammen een gemeenschappelijke oorsprong menen te hebben; ook thans nog achten zij zich zelf verwant. Hun opvattingen zijn in grote trekken de zelfde. Men mag aannemen, dat vroeger deze groepering belangrijker is geweest; indien dit zo is, zouden de Maanjan-Sioeng in die oude tijden ook geen „stam” geweest zijn.

De verdeling van het stamgebied in vieren, die in het bovenstaande aan den dag trad, is een verschijnsel, dat ook in andere, zeer ver uiteenliggende delen van Indonesië kan worden geconstateerd. Al is in de loop der tijden het beeld van de maatschappelijke organisatie zeer verward geworden, dan toch is dikwijls deze vierdeling een kenmerk, dat taai heeft stand gehouden. Het bekendste voorbeeld hiervan geeft de Minangkabau.

§ 15. Vierdeling in Minangkabau.

Met de Minangkabau (d. i. ongeveer Sumatra's Westkust, behalve de eilanden) betreden wij wel een geheel andere wereld dan die der Mentawaiers of Dajak. Om dit te bevestigen behoeft men slechts een blik te slaan op het voorkomen van de bevolking (afb. 17, 21). De Minangkabauers hebben aan vele vreemde invloeden bloot gestaan (Hindoe's, Javanen, Islaam, Europeanen) en zij behoren tot de cultuurvolken van de Archipel. De Islaam is er de heersende godsdienst, die zeer ijverige aanhangers vindt.

In het volgende zullen wij bedoelde moderne aspecten verwaarlozen, omdat het ons erom te doen is enige ethnologische grondvormen aan te wijzen. Deze hebben zich hier met grote taaigheid gehandhaafd. Intussen zijn de toestanden er lang niet eenvoudig en in de verschillende delen van het land zijn zij niet precies gelijk.

Wij willen uitgaan van het gebied, dat de naam draagt van *Limapoeloh Kota* (d. i. vijftig kota); dit is een deel van het gebied, dat als kernland wordt beschouwd. De

eigenlijke Minangkabau, de Bovenlanden, bevat namelijk drie landstreken of *loeha's*: Tanah Datar, Agam en Limapoeloh Kota, resp. nabij Fort van der Capellen, Fort de Kock en Soeliki met Pajokoemboeh.



Afb. 17. Minangkabause vrouwen.

In L. Kota nu is de gehele bevolking verdeeld in vier *soekoe's*. De leden dier *soekoe's* wonen overal verspreid, maar toch herkent men elkaar ten allen tijde als *soekoe-genoten*. Een *nagari* (d. i. een territoriale dorpseenheid, zo

uitgestrekt, dat men wel van „dorpsrepubliekje” spreekt) is niet compleet, als er niet vertegenwoordigers van meer dan één soekoe wonen, liefst van alle vier. Elk dier plaatselijke soekoe's heeft zijn vertegenwoordiger in het nagari-bestuur. Een hoofd van de ganse soekoe kent men niet; dit is ook moeilijk denkbaar, omdat de soekoe te verspreid woont. De namen der vier soekoe's luiden: de negen, de vijf, de vier, de zes. Deze getallen komen ten naastenbij overeen met het aantal groepen, waarin elke soekoe weer verdeeld is. Immers elke soekoe bestaat uit een aantal *kampoeang's*; dit zijn exogame en unilaterale groepen. Zij dragen elk een eigen naam. Ook de leden van één *kampoeang* wonen niet tezamen in één nagari, doch zijn over vele dorpsseenheden verspreid. Zelfs wonen in een nagari de tot dezelfde *kampoeang* behorende personen niet allen bij elkaar. Het genoemde hoofd van een in de nagari vertegenwoordigde soekoe wordt gekozen uit een dier *kampoeang's*. Nauwkeuriger gezegd: uit de familiehoofden, die de leiding hebben van de *families*, waarin elke *kampoeang* uiteenvalt. Zulk een familiehoofd, die om de een of andere reden daarop aanspraak kan maken, wordt dan *panghoeloe soekoe*, waardoor de *kampoeang*, waartoe zijn familie behoort, tevens de heersende wordt. In de ene nagari zal dus, om een voorbeeld te geven, de *panghoeloe soekoe* van de „soekoe negen” behoren tot de *kampoeang Piliang*, in de andere tot de *kampoeang Tjaniago*, enz. De twee, drie of vier soekoe-hoofden vormen tezamen de nagari-raad en dragen zowel individueel als collectief wel de titel *panghoeloe(nan) kaämpat soekoe* (al worden zij ook wel gewoon *panghoeloe soekoe* genoemd).

De vertegenwoordigers van een *kampoeang*, die in één nagari wonen, worden tezamen ook *kampoeang* genoemd, evengoed als het plaatselijk deel van de soekoe ook soekoe wordt genoemd, al zijn zij niet de gehele *kampoeang* en de gehele soekoe. In één nagari vindt men van de aldaar aanwezige twee, drie of vier soekoe's gewoonlijk de meeste *kampoeang's* vertegenwoordigd. *Kampoeang's* van dezelfde soekoe mogen met elkaar huwen.

De families, waarin de kampoeang uiteenvalt, bewonen elk tezamen een of meer grote huizen. Zij dragen geen eigen naam, doch noemen zich naar hun kampoeang. Het familiehoofd vermeldde wij reeds. Dit ambt is zeer belangrijk en wordt genoemd *panghoeloe andiko* (afb. 21); de waardigheid wordt opgedragen in bijzijn van alle andere hoofden in de nagari, gepaard met een groot feest. De panghoeloe's andiko vormen tezamen het bestuur van de (plaatselijke) kampoeang;



Afb. 18. Woning en rijtschuur in Minangkabau. De paalruimte onder het huis is afgesloten.

soms heeft men bovendien nog een afzonderlijk kampoeanghoofd. Men is er echter op gesteld in het algemeen de zaken te regelen door onderling overleg (*moepakat*) en men beraadslaagt zo lang, tot men tenslotte overeenstemming (*sapakat*) heeft bereikt. Ook de panghoeloe soekoe, het lid van de nagari-raad, pleegt voortdurend overleg met de panghoeloe's andiko van zijn soekoe.

Niet elke familie heeft echter een panghoeloe andiko. Deze worden slechts gekozen uit de kernfamilies. Familietakken,



Afb. 19. Een raadhuus, balai, in Minangkabau. De jongemannen slapen niet hier, doch in de soerau.



Afb. 20. Een moskee in Minangkabau (bij Fort de Kock). Een nagari is niet compleet, als er niet een balai en een moskee aanwezig is, als representanten resp. van adat en godsdienst. Dit zijn de twee grote machten, met elkaar strijdend en elkaar aanvullend.

die zich hebben afgesplitst, hebben voorlopig geen eigen panghoeloe andiko; evenmin families, die zich later in de



Afb. 21. Panghoeloe andiko, familiehoofd, uit Tanah Datar in adatkleding. Dit hoofd voert de titel (galar) datoek. Alleen hij mag de zwarte hoofddoek dragen, de kris, en het zwarte baadje. Hij moet zich aan een aantal pantangans onderwerpen: zo mag hij niet driftig worden in een vergadering, niet stampen met de voet, niet de mouwen opstropen, niet in een boom klimmen, niet een zware last op het hoofd dragen, niet hard lopen; kortom, hij moet zich waardig gedragen. Het woord andiko wordt afgeleid van het Oud-Javaanse andika, bevel.

nagari hebben gevestigd. Deze sluiten zich aan bij een familie met een panghoeloe andiko.

In andere delen van de Minangkabau zijn de hoofdlijnen de zelfde; veelal echter minder duidelijk. De hier besproken vierdeling der soekoe's vindt men niet overal terug; ook verschillen de namen der soekoe's en kampoeang's dikwijls. Bij dit alles komen allerlei bestuursregelingen, die de geschetste grondslag verduisteren. In andere gebieden heeft men voor de soekoe-groepen, die wij kampoeang noemden, geen afzonderlijk woord en worden zij soekoe genoemd, evenals de hoofdgroep zelf. Hierdoor is nog al eens verwarring ontstaan in de literatuur. Het woord kampoeang, ook wel kampoeng geschreven, is hier nergens een territoriaal begrip; ter onderscheiding van die elders zo bekende betekenis van „dorp” bezigden wij de voor het Minangkabaus gebruikelijke schrijfwijze kampoeang, al gaven wij overigens de Maleise vorm der woorden.

De indeling in vier soekoe's, die in het bovenstaande duidelijk bleek, moet worden beschouwd als de belangrijkste grondslag der sociale organisatie in het Minangkabause gebied. Ook bij het bestuur van de tegenwoordig sterk op de voorgrond tredende nagari levert zij de samenstellende bestanddelen. Van een eigenlijke genealogische band kan natuurlijk geen sprake zijn bij de soekoe; evenmin bij de kampoeang. Alleen bij de familie is deze te traceren. Niettemin gevoelen de soekoe-genoten zich verwant in ruimere zin, zoals wij dit begrip al boven ontmoetten. Dat het aantal der soekoe's vier bedraagt, is geen toeval. Immers het woord betekent eigenlijk poot van een dier, vierde deel. De verdeling in vieren is derhalve een zeer essentiële trek van deze soekoe-indeling. Op tal van manieren komt de voorliefde voor het getal vier uit; telkens vindt men vier waardigheden, vier soorten van het een of ander, vier onderscheidingen van verwante begrippen, enz.

Er is in het gehele Minangkabause gebied nog een andere, zeer oude, verdeling, welke de aandacht verdient. In het ganse gebied onderscheidt men namelijk twee *larih's* (of

laras), die de gehele bevolking omvatten. Deze indeling is tegenwoordig zeer vaag en heeft geen praktische betekenis meer. Elke lareh wordt echter, naar men zegt, gekenmerkt door een eigen adat. Grote gebieden behoren óf tot de ene óf tot de andere lareh. Zij dragen de namen *Koto-Piliang* en *Bodi-Tjaniago*. Deze namen komen afzonderlijk ook voor als namen van kampoeang's. (In de „soekoe negen” n.l. vindt men de kampoeang's *Koto* en *Piliang*; in de „soekoe zes” de kampoeang's *Bodi* en *Tjaniago*.)

Men is er nog niet in geslaagd de verhouding te bepalen, die er oorspronkelijk heeft bestaan tussen de vier soekoe's en deze twee lareh's. In tegenstelling met de soekoe's, die over het gehele gebied verspreid wonen, heeft de heerschappij der lareh's een territoriaal karakter: de ene streek behoort tot *Koto-Piliang*, de volgende weer tot *Bodi-Tjaniago*. Door de verspreiding der soekoe's vindt men gewoonlijk in een streek, waar de adat van een der lareh's overheerst, alle vier soekoe's vertegenwoordigd. De loeha Agam was oorspronkelijk *Bodi-Tjaniago*; de loeha L Kota was *Koto-Piliang* en is dit ook thans nog in hoofdzaak; in *Tanah Datar* liggen de gebieden meer door elkaar.

Behalve in deze betekenis komt het woord lareh (laras) ook nog in een andere betekenis voor, namelijk als federatie van nagari's. Zij dragen dan andere namen. Aan deze instelling heeft het Gouvernement aangeknoopt bij het stichten van moderne districten, die ook laras werden gedoopt. De grenzen hiervan vielen echter niet altijd samen met de grenzen der oude lareh's, nagari-federaties. Men moet deze twee of drie soorten goed uit elkaar houden. Van de door ons behandelde soort lareh's zijn er slechts twee; de lareh's in de beide andere betekenissen zijn vrij talrijk.

Dat de betekenis der lareh's ook bij de inheemsen zeer onzeker is geworden, is allerm minst een aanwijzing van de onbelangrijkheid dezer instelling. Wij hebben hier te maken met een oude verdeling in tweeën van het ganse gebied, die zich door de eeuwen heen heeft gehandhaafd ondanks alle latere wijzigingen en ondanks het feit, dat zij in de praktijk

weinig van zich doet bemerken. Zulk een verdeling in twee grote groepen, die zich vooral onderscheiden door verschillende adat, wordt ook elders in de Archipel wel aangetroffen.

Bij de nabuurlvolken, de Batak, Gajo, Atjehers, vindt men vele aanknopingspunten bij het hier behandelde. Zo wordt de maatschappelijke organisatie der Batak beheerst door een verdeling in clans (exogaam en unilateraal), *marga* geheten; het aantal dier clans loopt bij de verschillende Batak-groepen uiteen en is bovendien moeilijk precies te bepalen, omdat ook de onderverdelingen zich wel *marga* noemen. Bij de Karo Batak, volgens sommigen ook bij de Toba Batak, heeft men vijf hoofdmarga's. Het getal vier keert bij de genoemde volken telkens terug als een normale verdelingsgrondslag. Bij de Toba Batak worden door sommige berichtgevers bovendien twee hoofdgroepen onderscheiden, *Soemba* en *Lontoeng* geheten, die elk een aantal *marga*'s onder zich verenigen. Om echter een duidelijker beeld te krijgen van wat deze tweedeling, die hier evenals in Minangkabau slechts een rest is, in werkelijkheid kan betekenen, moeten wij ons wenden tot een ander gebied. Wij bedoelen Ambon:

§ 16. *Tweedeling op Ambon.*

Niettegenstaande de Ambonse eilanden reeds eeuwen lang aan diep ingrijpende vreemde invloeden hebben blootgestaan, vertoont de sociale organisatie van dit gebied nog zeer oude kenmerken. Men kan natuurlijk niet verwachten op Ambon een compleet beeld ener primitieve stamorganisatie aan te treffen. Doch een aantal bestanddelen hieruit hebben zich aangepast aan de veranderde omstandigheden en beheersen nog altijd het volksleven.

Het is waarschijnlijk, dat in de Ambonse Molukken de stam vroeger verdeeld is geweest in twee exogame stamhelften. Deze waren elk in ondergroepen (clans) verdeeld, die met elkaar in een nauwkeurig geregelde huwelijksrelatie

stonden. Dit zullen er oorspronkelijk wel weer vier zijn geweest; het getal vier treedt ook hier zeer sterk op de voorgrond. Een bepaalde clan van stamhelft A mocht huwen met vrouwen uit een bepaalde clan van stamhelft B; deze laatste clan koos zijn vrouwen uit een bepaalde clan van A, doch niet de eerst genoemde. Van die stamorganisatie zijn thans nog slechts rudimenten over. Het is ons hier, in verband met het voorafgaande, slechts te doen om de gedachte der sociale tweedeling, zoals deze nog altijd voortleeft. Op welke wijze deze tegenwoordige verschijnselen historisch samenhangen met de vroegere toestanden, laten wij in het volgende geheel terzijde. Het is voldoende te weten, dat de hier te schetsen voorstellingen ook buiten de Archipel bij andere volken voorkomen en daar geheel harmoniëren met de nog bestaande sociale organisatie.

De Ambonnezen zien alle verschijnselen geordend in een afgerond systeem, waarin telkens twee tegenstellingen tegenover elkaar worden geplaatst, die worden verenigd in een min of meer geheimzinnige eenheid. Op gelijke wijze dus als vroeger de stam bestond uit twee grote groepen, die echter tezamen een hogere eenheid vormden als stameenheid. Nog altijd zijn die reeksen van tegenstellingen verbonden aan indelingen, die in de maatschappij voorkomen.

Immers het dorp op Ambon is verdeeld in twee helften, die gewoonlijk worden genoemd *bahagian laoet* en *bahagian darat*, of *kaoem poetih* en *kaoem hitam*. Deze tegenstellingen zee — land, wit — zwart zijn echter niet de enige, al treden zij blijkbaar het meest op de voorgrond. Weinig minder komt naar voren de tegenstelling links — rechts en die van vrouwelijk — mannelijk. Men kan de volgende lijst opstellen van eigenschappen en zaken, die respectievelijk met die beide dorps-helften worden geassocieerd. Voor het gemak zullen wij als hoofdverdeling aannemen de betreffende neutrale tegenstelling links — rechts.

LINKS

vrouwelijk
 wit
 zeezijde
 beneden
 West
 jongere broeder
 nieuw
 buitenste
 aarde
 schil
 „voormoeder”
 benedenwaarts
 minder zijn
 achter
 geestelijk

RECHTS

mannelijk
 zwart
 landzijde
 boven
 Oost
 oudere broeder
 oud
 binnenste
 hemel
 kern
 voorvader
 opwaarts
 overtreffen
 voor
 wereldlijk

Deze delen staan tot elkaar in huwelijksrelatie; trouwen in eigen deel is niet mogelijk. Duidt men deze beide delen tezamen aan, dan zegt men niet „de twee”, doch „de drie”. Het derde is namelijk de hogere eenheid, die ontstaat door de samenvoeging der twee en altijd op de achtergrond aanwezig wordt geacht.

Aldus heeft men op primitieve wijze een systeem verkregen, waarin al het bestaande een plaats kan vinden. In de overstelpende hoeveelheid van losse gegevens, waarmee de mens in aanraking komt, ontstaat op deze wijze orde. Naar deze orde wordt door elk mens, bewust of onbewust, gestreefd. Onze wetenschap tracht kritisch en objectief orde aan te brengen in wat zonder systeem een onoverzienbare chaos is. De wetenschap van primitieven is natuurlijk een andere dan de onze, maar zij is evenzeer een uiting van de behoefte bij elk ding te weten „waar men aan toe is” en wat het „eigenlijk” is. De boven gegeven lijst is uiteraard niet volledig, en een complete lijst zou moeilijk op te stellen zijn. Zij geeft echter wel een indruk van de verscheidenheid van

verschijnselen, die hetzij bij links hetzij bij rechts worden geclassificeerd en worden verbonden met een bepaalde mensengroep. Het spreekt vanzelf, dat nu eens de ene dan weer de andere tegenstelling het meest naar voren kan treden. In godsdienstige verhalen b.v. zal de tegenstelling aarde-hemel op de voorgrond komen en zal de tegenstelling van de linker en rechter dorpshelft tijdelijk op de achtergrond kunnen treden.

Door primitieven wordt dikwijls op een voor ons onbegrijpelijke wijze verband gelegd tussen twee schijnbaar geheel onafhankelijke feiten of zaken. Het hier gegeven voorbeeld van classificatie toont aan, dat dit verband veelal niet willekeurig wordt gelegd, doch volgens een vast systeem, in zijn soort wetenschappelijk. Tevens blijkt, welk een belangrijke plaats de sociale organisatie inneemt in dit systeem. In dit verband bezien is het duidelijk, dat de wijze, waarop de stam is ingedeeld, meer is dan een toevalligheid. Het patroon dier stamorganisatie harmonieert met het systeem, waarbinnen *alle* verschijnselen worden geordend.

Bij volken, waar de huidige sociale organisatie een geheel andere is geworden, vinden wij dikwijls nog classificatiesystemen, die zijn opgebouwd als het bovenstaande en waarin alle belangrijke verschijnselen een plaats hebben gekregen in een bepaalde rubriek. Het zou wel zeer vreemd zijn, indien de oorspronkelijke verhouding der maatschappelijke groepen zich had onttrokken aan deze alomvattende systematiek. Waar wij dus zulk een classificatie-systeem aantreffen, mogen wij verwachten, dat oorspronkelijk bij elk dier groepen ook een deel van de maatschappij was ingedeeld. Dit is het geval bij de Javanen. Wij komen hierop later terug en zullen dan tevens nog iets meer kunnen zeggen van deze classificaties.

Behalve deze tweedeling vinden wij op Ambon en naburige eilanden nog andere verdelingen, die hiervan door splitsing een nadere uitwerking zijn. Men kent er namelijk ook een verdeling in vier (vijf) en een in acht (negen). De namen der

bekende groepen *Oerlima* en *Oersiwa* dragen hiervan duidelijk de herinnering. Wij kunnen hierop niet nader ingaan, doch wijzen er in het voorbijgaan op in verband met de reeds vermelde vierdeling in Minangkabau.

§ 17. *Unilateraal en Parentaal stelsel.*

Van verschillende groepen, die in het bovenstaande ter sprake kwamen, werd opgemerkt, dat zij unilateraal zijn. Aan wat hierover reeds is gezegd (p. 72), moet nog het een en ander worden toegevoegd.

PATRILINEAAT. De patrilineale afstamming vinden wij o. a. bij de *Batak*. Bij huwelijk treedt de vrouw in de clan (*marga*) van den man, waartoe ook de kinderen zullen behoren. De huwelijksrelaties tussen de clans zijn hier echter streng geregeld, op een soortgelijke manier als wij reeds veronderstelden voor het oude Ambon. Marga A neemt de vrouwen uit marga B, doch nooit andersom; marga B neemt de vrouwen uit marga C, en zo gaat het verder tot de kring gesloten is. De kinderen van twee zusters of van twee broers (parallel-cousins) behoren hier dus altijd tot de zelfde marga en kunnen geen huwelijkspartij zijn. Met de cross-cousins is het echter iets ingewikkelder gesteld. De jongeman uit marga A mag wel huwen met de moedersbroederdochter, doch niet met zijn andere cross-cousin, de vaderszusterdochter. De eerste immers behoort tot marga B, de tweede niet; en hij is beperkt tot marga B in zijn huwelijksmogelijkheden. Deze vorm, die ook elders voorkomt, noemt men het beperkte cross-cousinhuwelijk.

Zodra men op de bilaterale bloedverwantengroep unilaterale stamgroepen gaat opbouwen, moet men kiezen hetzij voor vaderzijdige, hetzij voor moederzijdige afstamming. Deze keuze is bij verschillende volken telkens anders uitgevallen en wij weten niet, welke factoren tot de beslissing hebben bijgedragen; ook toevallige historische gebeurtenissen als beïnvloeding van buiten kunnen een rol gespeeld hebben.

Patrilineale samenlevingen kunnen onderling tal van

verschillen vertonen ten aanzien van de positie van den man en van de vrouw in het huwelijk en in de maatschappij. Bij patrilineaat komt het b.v. dikwijls voor, dat de man de eerste jaren van zijn huwelijk intrekt in het huis van (de familie van) zijn vrouw of zelfs, dat hij zich blijvend vestigt in de woonplaats van zijn vrouw (*matrilokaat*). Van heerschappij van den man kan niet worden gesproken alleen op grond van de afstamming in mannelijke linie. Hetzelfde geldt *mutatis mutandis* bij matrilineaat. Hierom zijn de termen vaderrecht en moederrecht, die nog wel gebruikt worden, niet aan te bevelen, daar te uiteenlopende toestanden daaronder zouden moeten worden samengevat. Nog minder bruikbaar zijn de oude uitdrukkingen patriarchaat en matriarchaat. Indien in een patrilineale maatschappij de omstandigheden ertoe hebben geleid, dat de man een bijzonder hoge positie is gaan innemen, kan dit er bij worden gezegd; dit is echter niet onlosmakelijk verbonden aan patrilineaat.

Voor matrilineaat geldt natuurlijk hetzelfde; hier is een waarschuwing echter dubbel op haar plaats, omdat de Europese verbeelding bij dit onderwerp geneigd is vleugelen aan te schieten. In het algemeen kan men constateren, dat in matrilineale gemeenschappen de positie van de vrouw niet hoger is dan in patrilineale. Ook hier kan niet gesproken worden van een gesloten complex van verschijnselen. Zo is b.v. bij niet weinige matrilineale volken het huwelijk patri-locaal, zodat de vrouw dus intrekt bij den man. Van het avunculaat, dat wij straks zullen bespreken, is soms geen spoor te bekennen.

Patrilineale afstamming vinden wij in de Indische Archipel o. a. nog bij de Gajo en op de Ambonse Molukken.

MATRILINEAAT. In de Indische Archipel is dit ons alleen goed bekend bij de *Minangkabauers*. Over andere gebieden zijn schaarse berichten (streken langs de rivieren Siak, Kampar, Indragiri en Batanghari, misschien ook een gedeelte van Timor en de Zuidwester eilanden). Hier is het dus de moeder en niet de vader, die de afstamming en sociale

positie bepaalt. Dit is het enige algemeen geldende kenmerk van dit verschijnsel; wij willen thans zien, hoe dit in Minangkabau verder is uitgewerkt.

Bij huwelijk wordt de man in Minangkabau niet opgenomen in de kampoeang zijner echtgenote; hij blijft in deze zin dus een „vreemde” voor zijn kinderen. In dit opzicht reeds staan het Batakse patrilineaat en het Minangkabause matrilineaat derhalve niet volkomen symmetrisch tegenover elkaar. Hieruit vloeien enige complicaties voort.

De bezittingen van den man gaan bij zijn dood niet over aan zijn kinderen, doch zij vererven in zijn eigen kampoeang. De naaste erfgenamen, voorzover de goederen worden verdeeld en niet onverdeeld „harta poesaka” blijven, zijn de kinderen van zijn zuster. Zijn eigen kinderen erven op gelijke wijze van den broer hunner moeder. Individueel erfrecht in de volle zin van het woord bestaat hier echter niet. De erfgenamen hebben slechts een voorkeur in het genot dezer goederen.

De vader beschouwt het huis van zijn vrouw als het zijne, al behoort hij niet tot haar unilaterale familie; hij mag er ook de nacht doorbrengen. Het is aan volwassen en gehuwde mannen verboden de nacht in het eigen familiehuis door te brengen. Ongehuwde mannen brengen de nacht door in de *soerau*, een gebouw als de *meunasah* in Atjeh; overdag houden zij desgewenst verblijf in hun familiehuis, het huis hunner zuster. Ook gehuwde mannen doen dit laatste wel; het is niet goed mogelijk, hiervoor een algemene regel te geven. Alleen indien het familiehuis der vrouw in een andere *nagari* staat, wordt dit een „vraagstuk”.

Aan het hoofd van het familiehuis staat de *mamak* (*mamak* roemah), dat is de oudste man van de oudste generatie. Niet elke *mamak* is echter tevens panghoeloe andiko, daar deze laatsten immers slechts worden gekozen uit de kernfamilies.

Het gezin is hier in de knel geraakt. De oudste broer van de moeder heeft de zorg voor haar kinderen en heet ook *mamak* ten opzichte van deze. Deze *mamak* treedt dus in de plaats van den vader. Dit is de, ook elders wel voorkomende

doch bij sommige volken met matrilineaat ontbrekende, instelling van het *avunculaat*. De unilaterale familie overheerst het gehele leven, zodat van individueel optreden of gezinsoptreden weinig sprake is. Niettemin mag men toch ook hier het bestaan van een gezin aannemen als (bilaterale) bloedverwantengroep: vader, moeder en kinderen; allerlei omgangsbepalingen getuigen o. a. van de erkenning van bloedverwantschap tussen den vader (en zijn familie) en de kinderen.

Ook bij het Minangkabause matrilineaat blijft de man dus „de baas"! Naar veler oordeel is de positie der vrouw hier niet veel hoger dan bij de aangrenzende streng patrilineale Batak. De vrouw placht de lasten te dragen, terwijl de man er met een vogelkooitje in de hand achteraan liep!

Voor de stamorganisatie als geheel beschouwd maakt het weinig verschil uit, of de afstamming vaderzijdig dan wel moederzijdig is geregeld. Hoofdzaak is, of zij éézijdig is. In Indonesië schijnt, naar veelal wordt aangenomen, in veel gevallen vroeger een matrilineale afstamming te hebben bestaan, waar nu patrilineaat heerst. Hieruit mag echter niet worden afgeleid, dat in het algemeen gesproken moederzijdige afstamming de meest oorspronkelijke vorm zou zijn geweest, die alle volken vroeger moeten hebben gekend.

PARENTAAL STELSEL. Bij de *Toradja* o. a. vindt men het bilaterale of parentale stelsel. Zoals uit het vroeger gezegde reeds bleek, kan men deze regeling niet in een zuivere tegenstelling plaatsen tot het zogenaamde unilaterale stelsel; immers dit laatste heeft eveneens een bilaterale onderbouw. Wij zouden, strikt genomen, dus moeten spreken van „alleen-parentaal"; maar wij vrezen, dat dit te Duits klinkt!

Een dorp bij de *Toradja* wordt uitsluitend bewoond door stamgenoten, en het huwelijk vindt gewoonlijk binnen het dorp plaats, met verwanten in tweede of verdere graad. Alle dorpsgenoten hebben dezelfde stamvader en stammoeder. Dikwijls worden meerdere dorpen bewoond door lieden, die dezelfde afstamming opgeven en zich als delen van dezelfde stam beschouwen. Dan kan huwelijk tussen

deze dorpen voorkomen. Met dorpen, die behoren tot een vreemde stam, worden geen relaties onderhouden. Als normaal geldt, dat men in zijn eigen dorp trouwt. Het huwelijk is matriloocaal; ook hierom ziet men niet gaarne, dat een jonge man in een ander dorp trouwt.

Daar de parentale afstamming in de moderne wereld algemeen heerst — met overwicht van de vaderzijdige linie —,



Afb. 22. Een Toradja-dorp, met gezinswoningen.

vereist dit stelsel weinig toelichting. Ook bij primitieve volken is het zeer gewoon. In Indonesië treffen wij het b.v. aan bij de Dajak en Toradja; verder bij de Javanen, Atjehers, de Maleiers van de Riouw Lingga Archipel. Derhalve bij de hoofdmassa der bevolking.

In al deze gebieden, waar het parentale stelsel heerst, ontbreken dus clans. De unilaterale streken zijn verre in de minderheid. In verschillende gebieden echter, waar thans een bilateraal stelsel heerst, zijn toch nog resten aan te treffen van een stamindeling in exogame groepen, unilateraal.

Zo b.v. bij de boven genoemde Maanjan Dajak. De pandam's aldaar zijn thans niet meer exogaam, dus ook niet unilateraal. Het bestaan dier vier pandam's is echter alleen te verklaren, als men de thans nog voorkomende exogame gevallen aldaar beschouwt als resten van een vroegere regel.



Afb. 23. Gezicht op een oud Toradja-dorp. Men bouwde de dorpen vroeger graag op een heuvel. In het dorp zelf verbleef men weinig; men woonde meestal in de tuinhuisjes op de aanplantingen. Alleen bij feesten, na de rijst oogst en bij oorlogsgerucht kwam iedereen in het dorp terug, waar de oude mensen waren achtergebleven. De kleine gebouwtjes zijn rijstschuren, daarboven ziet men de daken der huizen uitsteken, die gewoonlijk door meer dan één gezin werden bewoond.

Waar in Indonesië de clan-organisatie nog voorkomt, is zij dikwijls reeds verbleekt.

Het zou onjuist zijn uit het bovenstaande af te leiden, dat men nu maar overal een verdwenen of een verbleekte clan-organisatie moet veronderstellen. Wij zeiden reeds, dat bij zeer primitieve volken de clans dikwijls geheel ontbreken. Het is niet mogelijk in Indonesië één vorm van maatschappelijke organisatie aan te geven, welke als de oudste, de meest

oorspronkelijke, moet worden beschouwd, en uit welke zich alle andere vormen zouden hebben ontwikkeld. Men moet immers bedenken, dat vele volksgroepen zich achtereenvolgens in de Indische Archipel hebben gevestigd en de huidige volken verschillende invloeden hebben ondergaan.

Wanneer men de tegenwoordige toestand overziet, valt het op, dat clan-organisaties (of sporen hiervan) het duidelijkst aan den dag treden in het Westen en in het Oosten van de Archipel (voorbeelden: Mentawai, Bataklanden, Minangkabau, Ambonse Molukken), terwijl op de grote eilanden het bilaterale stelsel het meest geprononceerd is (Borneo, Celebes, Java).

B. DE AARD DER PRIMITIEVE SAMENLEVING.

§ 18. *Algemene opmerkingen.*

Hoe verschillend de vormen van sociale organisatie ook zijn mogen, in wezen vertoont de primitieve maatschappij overal grote overeenkomst. Wij willen ons eerst de Mentawai-se toestanden voor de geest roepen.

In tegenstelling tot de moderne wereld gezien, wordt deze samenleving gekenmerkt door een hechte saamhorigheid. De solidariteit van de leden is zeer groot. De individuen genieten weinig persoonlijke vrijheid, daar ieder streng gebonden is aan de adat-voorschriften. Een vergriep van één lid zou ziekte van de gehele groep ten gevolge kunnen hebben. In economisch opzicht gaan de belangen der leden gelijk op. Bij belangrijke ondernemingen heeft men elkaars hulp nodig, daar eigen krachten niet toereikend zijn. En vóór alles, zonder de bijstand van den rimata zou elke gewichtige onderneming moeten mislukken. De oema is niet in de laatste plaats een sacrale eenheid, met eigen heilige voorwerpen, en aan dit sacraal verband ontleent zij haar voorspoed. Ook de lalep is een sacraal verband, doch binnen de grenzen van de oema. De individu echter is, op zich zelf beschouwd, niets; hij ontleent zijn betekenis aan

zijn plaats in dit sacrale verband. Hierbuiten kan geen onderneming hem gelukken; erbinnen echter heeft hij gelegenheid, zijn individuele gaven te ontplooien.

Zulk een primitieve eenheid, als ook de oema is, is weinig elastisch. Zij is naar buiten toe zeer gesloten en vreemdelingen kunnen niet toetreden. Dit blijkt het duidelijkst, wanneer de oema haar hoogtepunten beleeft, tijdens de poenen. Dan is vreemdelingen zelfs het betreden van het oema-gebied verboden en mogen de oema-leden niet met anderen omgaan. Wie binnen een oema geboren is, moet een speciale inwijding doormaken om werkelijk als lid ervan te kunnen gelden. Het enige normale geval, waarbij een vreemde tot de oema wordt toegelaten, is bij een huwelijk: de vreemde vrouw wordt dan ook plechtig geïnitieerd.

Het gemeenschapsgevoel is derhalve zeer sterk, maar beperkt van omvang. Zulk een toestand kan men aanduiden met de term *natuurgemeenschap* („Gemeinschaft"). Hier-teenover staat de *cultuurgemeenschap* („Gesellschaft"), zoals wij die kennen in de moderne wereld. Deze groeit niet op natuurlijke wijze, doch haar omvang wordt door den mens bepaald. Haar grenzen zijn zeer elastisch. De solidariteit is geringer: sneller tot stand gekomen en sneller vergaan. Tot deze cultuurgemeenschap kan men de vele organisatievormen rekenen, die de moderne wereld kent: een sportclub, een stadsgemeente, een schoolvereniging, een politieke organisatie, enz. Een modern mens behoort tot vele dier cultuurgemeenschappen tegelijk, en hij wisselt ze zeer gemakkelijk. Zolang hij er echter toe behoort, stelt hij zich tot eis ermee solidair te zijn en zijn plichten als lid te vervullen. In de moderne wereld leven ook nog vormen van natuurgemeenschappen voort en ze zijn er zelfs zeer belangrijk: de familie, het gezin. Ook een ouderwets dorp lijkt er in vele opzichten op. In een cultuurgemeenschap dreigt altijd het gevaar van te grote losheid der samenstellende delen; het gevaar van te grote individualisering, van versplintering en uit elkaar vallen van de eenheid. De natuurgemeenschap daarentegen is wel eens aardig vergeleken met

een groeiend koraalrif, waar elk individu zich bij voegt, met zeer beperkte individuele vrijheid.¹⁾

UNIFORMITEIT. De leden van zulk een primitieve gemeenschap vertonen een grote gelijkvormigheid, in geestelijk en in materieel bezit. Afwijkende denkbeelden kunnen niet worden gekoesterd, daar de drang der gemeenschap te sterk is. Het geldt als het beste in alles het voorbeeld van de oudere generatie te volgen; veranderingen kunnen slechts zeer geleidelijk tot stand komen (vgl. p. 16, 17). Een voorwaarde tot opname in de gemeenschap is, dat men zich bij de gangbare opvattingen aansluit en zich niet uitzonderlijk gedraagt. Terwijl, naar wel eens schertsend is gezegd, in een dynamisch land als bijvoorbeeld de U. S. A. de zoon altijd gelijk heeft tegenover den vader, is dit hier andersom. De opvoeding gaat te werk met zeer weinig dwang, omdat de onzichtbare pressie der gemeenschap sterk genoeg is om ieder in de gewenste richting te dringen. Al worden de kinderen schijnbaar verwend, toch groeien zij op tot „sociale” mensen.

INDIVIDUEEL BEZIT. In economisch opzicht zijn de verschillen ook zeer gering. Het is niet goed mogelijk door grote rijkdom uit te steken boven zijn genoten. Heeft iemand door bepaalde omstandigheden meer bezit verworven dan de anderen, dan is het vanzelfsprekend, dat hij hiervan op royale wijze mededeelt aan wie er om komen vragen. Het zou ongepast zijn een dergelijk verzoek te weigeren. Zulk een mededeelzaamheid kan soms zo ver gaan, dat het erop lijkt, alsof van individueel bezit eigenlijk geen sprake is en alsof men met communaal bezit te doen zou hebben. Toch is dit allerminst het geval. Wie zonder vragen zou wegnemen van het bezit van een ander, zou zich aan een vergriep schuldig maken. Natuurlijk is bij verschillende primitieve volken de betekenis van dit individuele bezit en de mate van vrijgevigheid zeer verschillend, doch afwezigheid van bezitsrechten wordt niet aangetroffen. In het algemeen geldt, ook daar waar de individuele bezitsrechten sterker

¹⁾ Men zie voorts de Bibl. aant. bij deze paragraaf.

naar voren komen, schrielheid als een grote fout en royaliteit als een sieraad. Door met milde hand uit te delen verhoogt men zijn sociaal aanzien. Bij feesten wordt dan ook zonder terughouding met het aards bezit omgesprongen, zodat men dikwijls kan spreken van een roekeloze verspilling van voorraden.

WAARDE VAN AARDSE GOEDEREN. Uit deze houding volgt allerminst, dat men geen waarde hecht aan zijn bezit. Dit zou bij volken, die met gebrekkige hulpmiddelen een veelal harde strijd om het bestaan moeten voeren, wel zeer vreemd zijn. Een man met groot bezit is een geëerd man, die over bijzondere capaciteiten beschikt. De wijze, waarop hij van dit bezit geniet, bestaat juist in het ten toon spreiden van zijn rijkdom door royaliteit. Het sociaal aanzien, het prestige, hetwelk men hierdoor verkrijgt, is de hoogste voldoening. Men bedenke hierbij, dat bij de beperkte verscheidenheid van materiële goederen geen grote keuze bestaat in de wijze van „genieten” van zijn aards bezit.

Het voorgaande geldt in zijn algemeenheid wel van alle primitieve samenlevingen in de Archipel. De uitwerking dezer algemene tendenzen is natuurlijk telkens anders. Aangaande de Mentawaiers hebben wij hierover geen nauwkeuriger berichten dan uit het bovenstaande reeds bleek. Bij een algemeen offerfeest in de oema stelt ieder er een eer in zoveel mogelijk varkens bij te dragen, omdat zijn aanzien daardoor stijgt. Bij een particulier offerfeest echter moet men zelf voor de nodige varkens zorgen, die men dan koopt. Hoe dit kopen in zijn werk gaat, wordt ons van de Mentawaiers niet nader verteld. Wij willen dit daarom nagaan bij een ander volk, zonder hiermede te willen zeggen, dat het bij de Mentawaiers precies zo moet geschieden.

§ 19. *Kopen bij de Toradja.*

De Toradja, inzonderheid de Bare'e sprekende Toradja bij het Posso meer, zijn door Dr. Adriani en Dr. Alb. Kruyt ongeveer dertig jaar lang ter plaatse bestudeerd, waardoor

dit volk een grote bekendheid heeft gekregen in de Indonessische ethnologie.

Wij zagen reeds, dat de sociale eenheid hier gevormd wordt door het dorp. Wanneer nu dorpsgenoten elkaar iets vragen, is het gewoonte, dat dit zonder meer wordt gegeven; geheel in overeenstemming met wat wij boven uiteenzetten. Doch de zaak wordt anders, wanneer men te doen heeft met lieden van een ander, stamverwant, dorp. Deze kunnen niet van allerlei gratis meenemen. Wil een Toradja in zulk een geval iets hebben, dan begint hij met den ander aan zich te verplichten. Hij geeft een geschenk, en de regelen der wellevendheid eisen, dat de ander een tegengeschenk zal geven. Wie den ander iets geeft, toont zich hierdoor de meerdere; hij heeft als het ware een voordeel op hem behaald, heeft hem overbluft. Deze zal nu op zijn beurt „revanche” willen nemen door een ander, liefst groter, geschenk. Deed hij dit niet, dan zou hij zijn minderheid erkennen. Zo komt een ruilhandeling tot stand, die practisch neerkomt op wat wij kopen noemen. In wezen bestaat deze handeling dus uit een gave en een tegengave. Zo kan men een ander dwingen tot een ruilhandeling, waarvoor hij eigenlijk niets gevoelt. In bepaalde omstandigheden kan dit zelfs uitgroeien tot een wedstrijd in edelmoedigheid en royaliteit, die zeer oneconomisch werkt. Het is duidelijk, dat sommige lieden hiervan opzettelijk gebruik maken om hun voordeel na te jagen en een ander iets waardevollers „af te zetten”.

Dr. Kruyt geeft een voorbeeld van zulk een koophandeling, die bestaat uit gave en tegengave, en vertelt ongeveer het volgende. „Ik maakte eens een reis in gezelschap van een Toradja, bij wiens bloedverwant wij de nacht doorbrachten. De volgende morgen zag mijn reisgenoot een nog nieuwe parapluie, die de huisheer blijkbaar nog niet lang geleden in de winkel had gekocht. 'Broer', zei hij tot zijn verren bloedverwant, 'geef mij dat regenscherm, ik heb het juist nodig nu ik met meneer op reis ben'. De eigenaar had begrijpelijkerwijs geen lust om van dit voorwerp afstand te

doen. Toen mijn reisgenoot dit zag, diepte hij uit zijn sirih-tas een kwartje op, legde dit voor den huisheer neer, en zeide: 'dit is de koopprijs'. Dadelijk antwoordde de ander: 'neem het maar mee'."

Uit dit verhaal blijkt, dat uitheemse invloeden reeds gedrongen waren (geld en parapluie!); niettemin bleef het oude gebruik nog bestaan. Een verhaal uit oudere tijd toont aan, dat men vroeger de zelfde opvatting koesterde als uit het bovenstaande bleek. Toen namelijk in 1897 een commissie van Gouvernementswege een onderzoek instelde in de toenmaals nog onafhankelijke en geïsoleerde Toradja-landen, deelde deze volgens de gewoonte allerlei geschenken uit aan de volkshoofden. Velen kwamen Dr. Kruyt echter meedelen, dat zij zich hierdoor bezwaard gevoelden. Dr. Kruyt raadde hun aan dan een zakje rijst aan de reizigers terug te geven als „de prijs" van het ontvangen geschenk. Aldus deed men, en ofschoon in waarheid de waarde van de rijst niet kon halen bij die der geschenken, was men gerustgesteld. De geschenken waren nu immers gekocht, en de reizigers zouden er later niet meer iets anders voor kunnen terug verwachten.

MAGISCHE PRIJS. Boven werd gezegd, dat de Toradja aan zijn dorpsgenoten het zijne om niet schenkt. Dit geldt echter niet voor voorwerpen, waartoe de bezitter in bijzonder nauwe relatie staat en aan welke hij bijzondere betekenis toekent. Deze kan hij niet zonder meer wegschenken, doch hij moet hiervoor ook van den dorpsgenoot een tegengeschenk ontvangen. Geschiedde dit niet, dan zou hij zelf te zeer verzwakt worden in levenskracht en de ander zou er schade van kunnen ondervinden. De „koopprijs" bestaat in zulke gevallen uit magisch krachtige voorwerpen, zoals koper, ijzer, katoen. Het betreffende voorwerp moet worden losgekocht van den eigenaar of van het onzienlijk verband, waarin het thuis hoort. De koper moet zich door zijn tegengave het verkregen voorwerp waard maken; anders gezegd: hij moet zich daardoor immuun maken tegen de gevaarlijke kracht van dit voorwerp. Dit doet zich b.v. voor bij het afstaan

van de kennis van wat wij een tovermiddel of toverspreuk noemen.

Doch ook bij het „verkoop” van een gewoon stuk grond vinden wij hetzelfde. Wanneer het dorp grond afstaat aan lieden uit een ander dorp, wordt ook voor deze grond een „prijs” betaald, die bestaat uit een magisch krachtig voorwerp. Gewoonlijk is dit een koperen duit. Deze wordt echter niet aan het dorp gegeven, doch in de grond begraven, waarbij de „koper” zegt: „dit is de prijs van het land, waarop wij onze akker aanleggen, dat de eigenaar van de grond niet boos op ons zij”. De dorpsgemeenschap zelf ontvangt niets en verrijkt zich niet door verkoop van de grond.

Bij een bepaalde godsdienstige plichtigheid heeft men een grote hoeveelheid *Dracaena*-bladeren nodig; deze planten groeien in het wild als onkruid. Als men er zelf niet genoeg van heeft, gaat men ze halen bij andere dorpen. Men vraagt ze echter niet voor niets, al is het onkruid. Zij behoren „gekocht” te worden en als prijs is gebruikelijk een paar schoteltjes van aardewerk, die overal als magisch krachtige voorwerpen gelden. Deze prijs is alweer nodig om te zorgen, dat deze heilige bladeren hun heilbrengende kracht behouden, ook in het nieuwe milieu.

Ook als men een moedige hond van iemand krijgt, moet men enige magisch krachtige voorwerpen geven. Gewone voorwerpen zouden niet baten en de hond zou zijn moed verliezen.

In al deze gevallen wordt in de Bare'e taal het woord *oli* gebruikt, etymologisch gelijk aan het Maleise *beli*. Het is duidelijk, dat de vertaling „kopen” zeer slecht past en dat de handeling, die verricht wordt, in wezen zeer weinig gelijkt op wat wij onder kopen verstaan. In geen der genoemde voorbeelden is het een zakelijke transactie, goed uitgerekend en afgewogen. Soms dringt zich de vertaling „offer” aan ons op.

Er mag in dit verband nog aan herinnerd worden, dat in Europa in sommige kringen de gewoonte bestaat bij het schenken van een mes van den ander een kleine tegengave

te vragen in de vorm van een cent. Men doet dit, zoals men zegt, omdat anders de vriendschap zou worden afgesneden. Goed beschouwd gaat het hier echter om de ruil van twee magisch krachtige voorwerpen, al zal geen Europeër dit meer als zodanig voelen.

SAMENVATTING. Uit alles, wat hier is gezegd over kopen en magische prijs, blijkt, dat de verhouding, waarin primitieven staan tot de materiële goederen, een andere is dan de onze. Een schijnbaar zo eenvoudige handeling als ruilen en kopen wordt beheerst door geheel andere overwegingen. De waarde, die aan een goed wordt toegekend, is in veel gevallen een gans andere en wordt bepaald door de daarin verscholen onzienlijke kracht. De primitieven zijn allerminst ongevoelig voor rijkdom, doch het is een rijkdom, welke den bezitter maakt tot een magisch krachtig en aanzienlijk man; geen rijkdom, die hem een luxueus leven verschaft! Het woord vermogen heeft geen economische, veeleer een magische betekenis. Een afzonderlijke economische sfeer kent men niet.

Ook in het gebruik, dat men van zijn rijkdom maakt, blijkt de grote heerschappij, die de gemeenschap uitoefent op den enkeling.

§ 20. *Het sacrale verband van de groep.*

Reeds enige malen werd gesproken van het sacrale verband, waarin de leden van een groep thuis horen en waaraan ook de goederen veelal een andere betekenis ontleenen, dan zij ons schijnen te hebben. Wat is dit sacrale verband?

Natuurlijk heersen hierover bij de onderscheiden volken van de Archipel alweer verschillende opvattingen, die niet altijd duidelijk zijn geformuleerd. Wij zullen wederom eerst uitgaan van de Mentawaise gegevens.

Voor de Mentawaiers is de zichtbare mensenwereld een onderdeel van een groot en onzichtbaar verband, dat wij de sacrale eenheid noemen. Dit sacrale verband betekent voor hen hun gehele wereld, buiten welke er voor hen geen heil is. Alle levenwekkende krachten zijn daarin besloten,

alle onzienlijke machten hebben daarin hun plaats. Het is voor hen een mystieke eenheid, waartoe niet alleen de mens behoort, doch ook planten en dieren; het is een kosmos op zich zelf, die al het voor hen bestaande omvat. In de oema worden de heilige voorwerpen bewaard, inzonderheid de poenen, de bundel heilige blaren, waarvan alle leven en welvaart van de oema-genoten afhankelijk is.

In hoofdstuk I werd reeds gezegd, dat de verschillende levensgebieden, die wij onderscheiden, bij de primitieven niet gescheiden zijn. Hieraan moet in dit verband worden herinnerd. Het sociale, godsdienstige en economische aspect van het leven worden als een geheel gevoeld. De volgens ons zuiver economische transactie van het kopen en ruilen bleek in de voorgaande paragraaf niet uitsluitend, misschien niet in de eerste plaats, economisch te zijn; „buiten-economische” overwegingen of gevoelens treden er in op. Wie behoort bij de maatschappelijke organisatie, die wij oema noemen, behoort daardoor tevens tot een bepaald godsdienstig, onzichtbaar verband, hetwelk hem allerlei taboe-verplichtingen oplegt. Elke verandering van positie in die maatschappelijke organisatie betekent tevens een verandering van godsdienstige positie. Bij de plaats, die de huisvader inneemt, bleek dit zeer treffend.

In dit licht bezien is het duidelijk, waarom de bouw van een oema zulk een gecompliceerd proces moet zijn, en waarom beurtelings alle belangrijke onderdelen en economische goederen van de Mentawaise „kosmos” daaraan te pas komen. De zichtbare mensensamenleving wordt nieuw geordend; de gehele „kosmos” moet dus met dit nieuwe verband in overeenstemming worden gebracht. Hierom worden alle gewone handelingen éénmaal op plechtige wijze uitgevoerd (p. 42). Ook de leden zelf worden ingewijd, krijgen deel aan de mystieke kracht, die de nieuwe orde voortaan in stand zal houden. Er is dus, kort gezegd, niet een nieuw gemeenschapshuis, een clanhuis, gebouwd, op de wijze zoals wij een nieuw raadhuis min of meer plechtig bouwen (eerste-steen-legging) en openen. Neen, er is *een nieuwe wereld* gegrondvest.

In deze nieuwe wereld, waar op het eerste gezicht misschien alles door elkaar schijnt te liggen en in elkaar schijnt te vloeien, heerst niettemin een strenge orde. Al is het onderling verband ook een geheel ander dan bij ons, toch hangen de dingen op een bepaalde wijze met elkaar samen. *Alle* dingen en verschijnselen hangen met elkaar samen in deze wijze van denken. Er is een onzichtbaar verband, dat alles verenigt, een onzichtbare werking, die van het ene op het andere overgaat. Zo kan een schijnbaar onbelangrijke gebeurtenis — het voorbij komen van een hert b.v. — de aanwijzing zijn van een geheel andere en gewichtige zaak. Bij de Mentawaiers is het de rimata, die van deze wereldorde, van oorzaak en gevolg, het best op de hoogte is. Hij kent alle „voortekenen”, goede en slechte, en hij kan wichelen. Want in de wichelpraktijken vinden wij niet een verwarde en ongeordende massa toevallige voorschriften, doch veeleer, in de kern der zaak, een primitieve wetenschappelijke systematiek. Bij de Mentawaiers zijn wij niet in staat de grote lijnen van dit systeem terug te vinden; wellicht ook zijn deze overwoekerd door allerlei willekeurige bepalingen, in het leven geroepen door een of andere toevallige gebeurtenis. Het is in het algemeen een onvruchtbaar streven de duizend en één taboe-voorschriften en voortekens op zich zelf te willen verklaren. Doch wel kan men bij sommige volken de grote lijnen aangeven van het systeem, volgens hetwelk de ganse wereld, de sacrale eenheid, tezamen hangt. Op Ambon ontmoetten wij reeds zulk een systeem, waarin de maatschappelijke eenheden sterk op de voorgrond traden. Daar bleek reeds, dat de verdelingen van de maatschappij parallel gaan met verdelingen, die voor al het bestaande gelden. Wij willen thans een voorbeeld geven, waarin duidelijker de verdeling van al het bestaande, van de kosmos, naar voren komt, zonder dat de bestaande maatschappij parallelle indelingen vertoont. Dit voorbeeld ontleen wij aan de Javanen. Het spreekt vanzelf, dat men bij andere volken niet precies de zelfde correlaties zal aantreffen en dat elk volk op zich zelf moet worden beschouwd. Maar

de overeenkomst zal in enige hoofdlijnen dikwijls zeer treffend blijken te zijn. Het behoeft geen uitvoerig betoog, dat op Java in het bijzonder zich reeds van ouds allerlei Hindoeïstische invloeden hebben doen gelden.

§ 21. *Het Javaanse Wereldbeeld.*

Ook bij de Javanen dacht men zich de samenleving der mensen samengeweven met een grotere eenheid, zoals boven in het algemeen werd uiteengezet voor de primitieven. Het lot van den mens hangt dus samen met allerlei gebeurtenissen en invloeden, die naar onze mening van geen betekenis voor hem zijn. Het kosmisch verband, waarin de mens thuis hoort, bepaalt zijn gehele positie, in sociaal, economisch en religieus opzicht. Wie behoort bij een bepaalde maatschappelijke groep, behoort daardoor tevens tot een bepaalde religieuze eenheid, heeft deel aan bepaalde magische krachten. Deze voorstellingen leven thans nog onder de Javanen bij gedeelten voort, hoewel het systeem als zodanig niet meer wordt gekend. Men vindt brokstukken ervan nog terug in wichelpraktijken; in mystieke voorstellingen; in oude instellingen en gewoonten; in symboliek.

Volgens dit systeem, zoals het vroeger moet hebben bestaan, was de ganse sacrale eenheid verdeeld in vijf groepen, die worden gerangschikt naar de vier windstreken, met het middenpunt als vijfde. Bij elk dezer groepen behoort een bepaalde kleur, een bepaald metaal, een bepaalde dag van de vijfdaagse week, een bepaalde aard, een bepaald beroep, enz. Het bijgaande schema (pag. 114) geeft een denkbeeld van het systeem, volgens hetwelk de Javanen de belangrijkste onderdelen uit hun sociale, economische en religieuze wereld hebben geclassificeerd. De mens, die b.v. in groep III thuis hoort, heeft daardoor deel aan alle onderdelen dier groep; zijn aard en lot wordt er door bepaald. Deze onderdelen vormen zozeer een eenheid, dat men niet zegt: het Zuiden staat in verband met rood, doch: het Zuiden is de kleur rood, het is Pahing (een dag der vijfdaagse week); Pahing is geld; enz.

Wie dus op Pahing geboren is, is voorbestemd voor handelaar; immers hij hoort thuis in deze groep. Het innerlijk verband van alles, wat in elk dier groepen wordt opgesomd, is ons lang niet altijd helder op het eerste gezicht. Het is er thans ook niet om te doen dit uitvoerig toe te lichten. De bedoeling is in de eerste plaats te laten zien, dat op deze wijze een zekere orde ontstaat in de wereld, waardoor zaken, welke voor ons begrip niets met elkaar te maken hebben, toch

	I	II	III	IV	V
(windrichtingen) (kleuren)	Oost wit	Zuid rood	West geel	Noord zwart	Midden veelkleurig (vuil)
(metalen) (dagen) (aard) (beroep)	zilver Legi omvattend landbouwer	soewasa Pahing begerig handelaar	goud Pon pralend palmwijn- tapper	ijzer Wagé stroef slachter	veelvormig Kliwon welbespraakt Vorst
(goederen)	voedsel tuin pendapa wind, water koel, gunstig	geld god Gana moskee berg spoedige verhuizing	sterke drank zwak keuken ongeluk ziekelyk	vlees gebroken stal vuur brand	godin Sri huis aarde bestendig
(zielstoestanden) (goden)	} niet geheel eenstemmige gegevens.				

Schema van enige Javaanse classificaties.

corresponderen. Hierdoor kunnen allerlei handelingen, die ons onlogisch en willekeurig toeschijnen, worden verklaard.

Stel b.v., dat een diefstal is gepleegd. Er wordt op de plaats van de diefstal iets zwarts gevonden, of een stukje ijzer. Dit kan voor den deskundige, den *doeko*, een aanwijzing zijn, dat de dief afkomstig is uit het Noorden; voorts, dat hij slachter is, enz. Op deze wijze zou een diefstal tot klaarheid kunnen worden gebracht, op geheel logische wijze binnen het kader van dit systeem. In de bestaande wicelpractijken zijn natuurlijk sommige vaste gewoonten ingeburgerd. Het

volgende geeft hiervan een voorbeeld. Wanneer er een voorwerp is zoekgeraakt, telt men de reeks tuin, Gana, zwak, gebroken, Sri, af op de daksparen aan de binnenzijde van het huis. Wanneer nu b.v. de laatste dakspar samenvalt met het woord zwak, dus in groep III, betekent dit, dat het gezochte voorwerp te vinden is in de keuken. De wichelpraktijk, zoals deze zich nu eenmaal heeft ontwikkeld of gehandhaafd als brokstuk van het ganse systeem, brengt met zich mee, dat men in dit geval de andere relaties verwaarloost en slechts let op twee van alle bestaande reeksen.

Behalve deze verdeling in vijf groepen kent men ook een verdeling in twee groepen, waarbij Oost en Zuid tezamen staan tegenover West en Noord. Vooral in de wajang treedt deze onderscheiding aan den dag. Van de twee grote partijen, die in een lakon optreden, de Kaurawa's en de Pandawa's, behoren de Kaurawa's tot de eerste, de Pandawa's tot de tweede groep. Omdat de *dalang* met zijn gelaat naar het Westen zit (bij een voorstelling in de *kraton*, en vroeger altijd), is dus de eerste partij (Zuiden) de linker, de tweede (Noorden) de rechter. Groep I is dus Zuid en Links, groep II is Noord en Rechts. De poppen van de linker groep, die der Kaurawa's, zijn in het algemeen dan ook gekleurd in rood, die der Pandawa's in donkere kleuren (zwart, blauw, groen). De eerste zijn begerig; de tweede zijn „stroef”, dat is bedaard, flegmatiek.

Het ligt voor de hand, vooral na wat boven is gezegd over Ambon, dat in deze verdeling van de ganse kosmos is deze vijf delen ook de organisatie van de stam was inbegrepen. Wij mogen dus verwachten, dat vroeger de Javaanse maatschappij bestond uit vier groepen; de vijfde groep, het Midden, veelkleurig, de Vorst, enz., was geen afzonderlijke groep, doch stelde de Javaanse samenleving als eenheid voor. Deze vier groepen nu waren ook te zien als twee hoofdgroepen, die elk uit twee onderafdelingen bestonden. De linkergroep omvatte Zuid en Oost, de rechter Noord en West, met alles wat daar bij behoorde. De linkergroep „behoorde bij” de Onderwereld, de rechter bij de Boven-

wereld. Zoals wij reeds zeiden, treedt vooral in de wajang, dit in wezen oeroude spel en ceremonieel, de verdeling naar voren in twee groepen, die men thans gewoonlijk aanduidt als linker en rechter, kwaad en goed, Kaurawa's en Pandawa's.

Is zulk een systeem in geheel uitgewerkte vorm ons bekend, dan blijkt, dat ook alle planten en dieren en voedingsmiddelen ondergebracht zijn in een der classificaties. Al is het Javaanse classificatie-systeem, dat wij thans nog kunnen reconstrueren, niet volledig, toch geeft het voldoende indruk van de betekenis, welke zulk een systeem moet hebben voor de ganse denkwijze en al het handelen. Gebruiken en verboden, die op zich zelf schijnen te staan en ons willekeurig toeschijnen, blijken uitvloeisel te zijn van een primitieve „wetenschap”. Alle doen en laten van den mens is kosmisch bepaald.

De denkwijze, die leidde tot het hier geschetste classificatiesysteem, is zeer algemeen. Een bekend voorbeeld buiten Indonesië bij een cultuurvolk is in China te vinden, waar men het gewoonlijk aanduidt met de naam *systeem van correspondenties*. Ook in het moderne Europa bestaan astrologische en andere systemen, die berusten op het geloof, dat de mens een onderdeel is van een kosmisch verband en allerlei kosmische invloeden ondergaat, die liggen buiten de sfeer van het natuurwetenschappelijk onderzoek.

Op de oude Javaanse stamorganisatie gaan wij hier niet nader in. Wat hierover echter boven werd aangeduid, berust begrijpelijkerwijs niet alleen op de hier vermelde gegevens, doch is de laatste jaren door een zeer uitvoerig en verstrekkend onderzoek vooral van Dr. Rassers aannemelijk gemaakt.

Bij het tot stand komen van al deze classificatie-systemen moeten natuurlijk zekere richtlijnen hebben gegolden. Men moet zijn uitgegaan van bepaalde diep gewortelde algemeen menselijke tegenstellingen en groeperingen, welke als basis hebben gediend voor de nadere uitwerking. Ook dit vraagstuk moeten wij laten rusten. Het is voldoende op te merken, dat juist in de meest eenvoudige vorm al deze classificaties over

de gehele aarde grote overeenkomst vertonen en o. a. de tegenstellingen bevatten: licht—donker, mannelijk—vrouwelijk, hemel—aarde, éne stamhelft—andere stamhelft.

§ 22. *Opname in de Gemeenschap.*

Nu wij de betekenis van de sociale groepering beter hebben leren begrijpen, wekt het geen verwondering, dat opname in deze groep niet zo gemakkelijk geschiedt en voor den betrokkene een zeer ingrijpende gebeurtenis is. Het is niet alleen een sociale, doch evenzeer een godsdienstige en economische gebeurtenis.

Het feit, geboren te zijn als zoon van een lid van zulk een gemeenschap, geeft op zich zelf nog geen toegang ertoe. Evenmin het uitspreken van de wens ertoe te willen behoren, gepaard gaande met het op zich nemen van enkele verplichtingen. Doch hiertoe is nodig een reeks van sacrale handelingen, waardoor men trapsgewijze in dit sacrale en kosmische verband wordt binnengeleid. Bij de bespreking van die opeenvolgende stadia kan men de nadruk leggen zowel op het sociale als op het sacrale (godsdienstige) aspect; beide zijn immers innig verbonden.

De primitieven stellen zich het leven niet voor als een geleidelijk voortgaand proces, doch veeleer als een sprongsgewijs voortgaan. Van zuigeling wordt men kind, van kind wordt men jongeling, van jongeling gehuwd man, enz. Elk dezer overgangen betekent een gevaar, omdat men het oude verband verlaat en in een nieuw moet worden binnengeleid. Het meeste gewicht wordt toegekend aan de overgang tot jongeman. Immers dan wordt men definitief opgenomen in het collectieve leven van de groep, sociaal, religieus en economisch. Bij deze overgang, waartoe alle voorgaande plechtigheden de voorbereidende stadia hebben gevormd, wordt de betekenis en het gevaar zo scherp beseft, dat men hierbij dikwijls spreekt van sterven en weer geboren worden. De oude mens sterft, de nieuwe mens, het lid van de sociale en sacrale gemeenschap, wordt herboren.

Behalve bij deze overgangen tot een nieuw levensstadium wordt ook op andere wijze het leven telkens bedreigd, door ziekte, besmetting, enz. De bij al deze gebeurtenissen gebruikelijke ceremoniën vat men samen onder de term *crisisriten*.

In het vorig hoofdstuk werden reeds de *crisisriten* beschreven, zoals deze bij de Mentawaiers voorkomen. Wij zagen allereerst, hoe de zuigeling naar het *water* wordt gebracht; hoe het kind vervolgens stap voor stap (als wij dit beeld voor een zuigeling een ogenblik mogen gebruiken!) wordt gehard tegen de bedreigende gevaren door een *serie van amuletten*. De kracht van deze magische voorwerpen, die aan het kind worden toevertrouwd, wordt, zoals wij zagen, zorgvuldig „gedoseerd”. Het kind wordt voorts op rituele wijze vertrouwd gemaakt met de dieren- en plantenwereld (p. 48). Na een jaar is dit alles voltooid. Daarop volgt een rustige periode, totdat men begint het kind voor te bereiden tot de jongelingschap. Als onderdelen hiervan zagen wij het *tandenvijlen* en de *tatoeage*. Bij de Mentawaiers hebben deze gebruiken geen zeer duidelijk karakter. Bij andere volken in de Archipel is het een welomschreven plechtigheid, die samenvalt met het bereiken van de huwbare leeftijd. Ook bij de Mentawaiers moet op dat tijdstip de *tatoeage* voltooid zijn. Van de inwijding in de groep, die geschiedt, wanneer de huwbare leeftijd bereikt is en die veelal met de *tatoeage* samenvalt, vonden wij bij de Mentawaiers geen beschrijvingen. Wij zagen, dat de opname in de oema periodiek plaats heeft, wanneer de bouw van een nieuwe oema en de daarmee gepaard gaande poenen daartoe een geschikte aanleiding biedt. De volgende etappe wordt bereikt, wanneer de jongeman de gehuwde staat binnengaat. Bij deze gelegenheid pas, zagen wij, wordt de Mentawaier ten volle gerekend onder de oema-leden, met alle verplichtingen en rechten daarvan. Dan pas mag hij een eigen sacraal huis bouwen. Wanneer het sacrale huwelijk niet zo lang wordt uitgesteld als bij de Mentawaiers het geval is, zullen de opname en het toekennen van volledige rechten min of meer

samenvallen. Een volgende crisis wordt doorgemaakt, wanneer in het sacrale huwelijk een kind wordt geboren; vader en moeder zijn dan aan vele verboden onderworpen. Voor de vrouw heeft de huwelijksplechtigheid een andere betekenis dan voor den man, omdat zij door deze rite overgaat in de oema van haar echtgenoot. Over de incidentele crisisriten, die gehouden worden bij ziekte, behoeft niets meer te worden gezegd.

Een algemeen kenmerk van elke crisisrite is, dat men alles



Afb. 24. Een pijnlijke initiatie boven het vuur, buiten Indonesië.

vermijdt, wat de levenskracht zou kunnen schaden. Veel, wat anders geoorloofd en normaal is, wordt nu taboe. Lia-en poenen-perioden zijn dus de begeleidende verschijnselen van een crisisrite bij de Mentawaiers. Zulke verbodsbepalingen komen in de grootste verscheidenheid in de gehele Archipel voor bij soortgelijke plechtigheden (*pemali*, *pantang*).

DE INITIATIE. Wij willen thans de allervoornaamste dier crisisriten, de opname van den jongeman in de groep, nader bezien. Buiten de Indische Archipel (in Melaneë, Australië, Afrika, Amerika) wordt de jongeman aan zw: re

beproevingen onderworpen, die het hoogste eisen van zijn uithoudingsvermogen en moed, en welke soms vele jaren achtereen duren (afb. 24). Deze *initiatie* vindt veelal onder geheimzinnige omstandigheden plaats. Het is niet ongewoon, dat zwakke individuen niet tegen de vermoeienissen bestand blijken. Al is elke crisisrite een initiatie in een nieuw verband, toch wordt deze uitdrukking in het bijzonder gebruikt voor de crisisrite van den jongeman; dit is de initiatie bij uitstek. Uit een sociaal oogpunt kan men haar beschouwen als de voltooiing, tevens vuurproef, der opvoeding — dit keer allerm minst van zachtzinnige aard.

In de Indische Archipel vinden wij het treffendst voorbeeld van deze aard op het eiland *Seran*. Hier treedt de gedachte van dood en wedergeboorte duidelijk naar voren. De jongeman wordt (of beter: werd, tot voor enkele decenniën) ingewijd in een organisatie, die de naam draagt van *kakean* en gewoonlijk als een geheim genootschap wordt aangeduid. In de grond der zaak echter is deze *kakean*-organisatie niets anders dan een zeer oude stamorganisatie, beperkt tot het Westen van het eiland. Wat verteld wordt van de opname in dit *kakean*-genootschap, mag worden opgevat als een initiatie in de stam. Laat ons thans zien, wat hier geschiedt.

Nadat met de medewerking van alle mannen in het bos een sacraal huis is gebouwd, worden de jongens naar dit *kakean*-huis gebracht, elk begeleid door twee helpers. Zij gaan naar binnen door een opening, die krokodillenmuil wordt genoemd, terwijl een angstwekkend rumoer wordt gemaakt. Binnen het gebouw is het geheel donker. Weldra worden aan de vrouwen, die buiten op enige afstand staan, bebloede messen getoond. Zij begrijpen, dat de jongens gedood zijn en keren wenend naar huis. De volgende dag komen de begeleiders weer in het dorp terug en vallen neer bij het huis van den opperpriester, als bewusteloozen. Zij zien er zeer vuil uit, geheel besmeurd met modder, alsof zij zo juist uit de onderwereld zijn gekomen. De vrouwen komen toelopen, begieten de mannen met water en dansen rond, totdat de mannen weer tot bewustzijn komen en zich reinigen.

Dan stellen deze de vrouwen gerust over het lot der jongens. Enige tijd later komen ook de jongens in het dorp terug, waggelend en zich vreemd gedragend; een zwart tatoeage-teken is hun ingeprikt. Nadat bij het huis van den opper-priester een paar dagen muziek is gemaakt en feest gevierd, keert iedere jongen naar zijn eigen huis terug. Zij gedragen zich dan nog zeer vreemd; zij doen dom en onnozel, alsof zij alles opnieuw moeten leren. Zij komen b.v. achterwaarts gaande naar binnen, houden alles omgekeerd, spreken niet, doch geven slechts tekens. Hun begeleiders wijzen hen dan terecht. Hun hoofd mag niet worden aangeraakt, zij mogen het haar niet knippen of kammen, en geruime tijd zijn zij onderworpen aan enkele spijsaboos. Zij verkeren dus nog in taboe-toestand. Eindelijk worden zij weer normaal, na enige dagen. Dan doen zij wonderlijke verhalen over de andere wereld, waarin zij zijn geweest. Zij worden nu voor enige maanden meegenomen in het bos, waar hun de nodige kundigheden worden bijgebracht op het gebied van de jacht enz. Wellicht snelden zij vroeger bij deze gelegenheid ook een kop. Nog altijd verkeren zij in taboe-toestand, totdat een finale bijeenkomst in het bos wordt gehouden en de initiatieplechtigheid ten einde is. Voortaan gelden de jongemannen als leden van de groep, in dit geval de kakean.

Al treffen wij in andere gebieden van de Archipel nergens deze puberteitsriten, bekroond door inwijding in de stam, zo duidelijk aan als op Seran, toch is de hierin neergelegde gedachte zeer algemeen en overal in een of andere vorm tot uitdrukking gebracht. Dit behoeft ons niet te verbazen. Enerzijds immers wordt aan het groepsleven overal bijzonder grote betekenis toegekend, anderzijds zijn de puberteitsjaren uit psychologisch oogpunt de jaren, waarin van een gehele verandering van de individu mag worden gesproken.

EERSTE AANRAKING MET DE GROND. Een zeer verbreide en op Mentawai niet aangetroffen crisisrite willen wij nog afzonderlijk vermelden. Het is een gebruik, dat o. a. op Java algemeen bekend was, en dat bestaat in het eerste aan-raken van de grond door den zuigeling (*oedoenan*). Dit had

(of heeft) meestal plaats in de zevende maand en verloopt met plaatselijke afwijkingen ongeveer als volgt. Er wordt een kleine optocht over het erf gehouden, met het kindje. Dit laat men een laddertje van suikerriet beklimmen met zeven sporten, „opdat het kindje hoog van rang worde”, naar men zegt. Dan laat men het zeven spijzen aanraken. Eerst daarna worden de voeten op de grond neergezet, tot driemaal toe. Het kind wordt gebaad, en dan pas mag het de sieraden kaloeng (halsketen) en gelang (armband) dragen. Er staat een kooivormig vlechtwerk klaar (koeroengan), waarin allerlei magisch krachtige voorwerpen zich bevinden, zoals kuikens, centen, met kurkumasap geel geverfde rijst, alsmede modellen van allerlei gereedschappen (schrijfgereedschappen, landbouwwerktuigen, wapens). Men zet nu het kind hieronder neer en ziet toe, welk dier gereedschappen het kindje het eerst zal grijpen. De keuze beschouwt men als een voorteken voor zijn latere carrière. Tot besluit wordt een slametan gehouden, nadat de gele rijst en het geld zijn verdeeld.

Bij de Javanen is deze plechtigheid ook slechts een onderdeel van een hele reeks van gebruiken, die alle oorspronkelijk als crisisriten zijn op te vatten (doorboren van oorlellen, naamgeving, haarsnijden, besnijdenis, tandenvijlen). Tegenwoordig hebben deze gebruiken, voorzover zij nog in ere worden gehouden, natuurlijk in veel gevallen een andere en nieuwe betekenis gekregen.

De plechtigheid van de eerste aanraking van de grond bij de Javanen en zoveel andere Indonesische volken (b.v. Atjehers) toont zeer duidelijk, dat aan de grond een geheel andere betekenis wordt toegekend dan moderne stedelingen gewend zijn te doen. Het bleek ook reeds bij het kopen van grond door de Toradja. De grond, de geheimzinnige voortbrenger van 's mensen goederen, maakt een onafscheidelijk deel uit van de mensengemeenschap. De grond behoort thuis in het zelfde grote sacrale verband, waarin ook de leden van de groep behoren.

HOOFDSTUK IV.

GODSDIENST.

§ 23. *Inleidende opmerkingen.*

Wanneer in een boekje over de moderne Europees-Amerikaanse wereld na een hoofdstuk „Maatschappij” of „Staat” een hoofdstuk volgde met de titel „Godsdienst” of „Kerk”, zou men hiermee een nieuw terrein betreden. Tussen beide zou een duidelijke scheiding en zelfs in zekere zin een tegenstelling bestaan. Dit is hier niet het geval. Natuurlijk niet. Immers in het voorgaande hoofdstuk bleek, dat de maatschappij zelf een godsdienstige eenheid is. Van allerlei maatschappelijke verhoudingen en handelingen werd reeds de godsdienstige betekenis toegelicht, en van allerlei duidelijk godsdienstige handelingen het verband met de maatschappij aangewezen. Het is echter gewenst een aantal godsdienstige voorstellingen nog eens afzonderlijk te bezien.

Reeds enige malen werden in het bovenstaande de uitdrukkingen *profaan* en *sacraal* gebruikt. Men mene niet, dat bij primitieven *alles* sacraal is, d. i. met de godsdienst in verband staande! Er zijn natuurlijk een groot aantal dagelijkse handelingen, die tot het profane, het „gewone”, moeten worden gerekend. Aan deze behoeven wij echter weinig aandacht te besteden, omdat zij niets opmerkelijks vertonen; zij berusten op de ervaring en het dikwijls scherpe waarnemingsvermogen der primitieven. Wanneer de Mentawaiër een put graaft of een knoop legt of een bamboe doorkapt, doet hij dat als elk ander mens in welk cultuurstadium ook. Wel kan hij zich bij zulk een daad door een of ander voorteken laten weerhouden of laten leiden, doch de handeling zelf en de techniek ervan is profaan, „gewoon”. Er kunnen echter omstandigheden zijn, waaronder zulk een „gewone” handeling sacraal wordt; b.v. wanneer zij wordt verricht in verband met het bouwen van een oema.

De tegenstelling profaan — sacraal treedt zeer duidelijk aan den dag bij de onderdelen van een clanhuis: de open

voorgalerij is profaan, het binnenvertrek is sacraal. Hier wordt het woord „profaan” zelfs hersteld in zijn etymologische betekenis: „voor het heiligdom liggend”. Men houde in het oog, dat deze uitdrukking hier telkens gebruikt wordt zonder enige bijgedachte aan de wending in *malam partem*, waardoor zij is gaan beduiden: *ontheiligd*, gemeen.

Ook bij het huwelijk zagen wij een strenge scheiding gemaakt tussen het profane en het sacrale huwelijk; eveneens tussen de profane roesook en de sacrale lalepi. Beperkende bepalingen, die voor het sacrale gelden, gelden niet voor het profane; hierin heerst grotere vrijheid. Maar de handelingen en toestanden, die voor individu en maatschappij van eminent belang worden geacht, die „meetellen”, worden onderworpen aan de strenge regels, die in het sacrale van kracht zijn.

§ 24. *Het Heilige.*

Elk ogenblik kan bij de primitieven het terrein van het gewone, van de zaken „waar niets achter steekt”, worden gekruist door het terrein van het ongewone; het gewone kan ongewoon worden, schroomverwekkend, angstaanjagend, geheimzinnig, vol verrassingen en onzekerheden, onbegrepen. Omdat deze gevoelens bij primitieven zeer veel voorkomen en geen uitzondering zijn, is de uitdrukking „ongewoon” niet erg juist en past zij meer op *onze* waardering der verschijnselen dan op die der primitieven.

Overal, waar wij stuiten op het besef van de aanwezigheid en de werking van dit ongewone, dit onzienlijke, hebben wij te doen met religie. Dit besef van het bestaan van „het andere”, van iets, dat de gewone menselijke berekening te buiten gaat, dit besef van onzienlijke invloeden is de kern van *alle* godsdiensten. Doch natuurlijk bestaan er geweldige verschillen ten opzichte van de wijze, waarop men zich dit „andere”, dit „heilige”, voorstelt. In een monotheïstische godsdienst als het Christendom of de Islam heeft dit begrip een zeer hoge ontwikkeling genomen en is het geworden tot de voorstelling „God”. In andere godsdiensten is er dikwijls

niet zulk een omlijnde betekenis aan gehecht of weet men er soms niet veel van te vertellen. Het „heilige”, het „andere”, is dan vooral gehuld in een sfeer van onbekendheid, geheimzinnigheid, onberekenbaarheid.

Bij het gebruik van het woord heilig, dat in dit hoofdstuk telkens zal terugkeren, moet men weer niet denken aan de ethische bijbetekenis, die dit woord in het spraakgebruik heeft gekregen, namelijk die van zondeloos, volmaakt. Men kan spreken van een heilige (sacrale) handeling, heilige voorwerpen, heilige grond; maar eveneens van een heilige (sacrale) moord. Een klassieke uitdrukking is aan het besef van het heilige in Christelijke sfeer gegeven door de beroemde reizang in Vondel's Lucifer. Onmachtig, God's wezen te beschrijven, zingt de rei van engelen als volgt.

Dat 's Godt. Oneindigh eeuwigh Wezen

Van alle ding, dat wezen heeft,

Vergeef het ons; o noit volprezen

Van al wat leeft, of niet en leeft,

Noit uitgesproken, noch te spreken;

Vergeef het ons, en schelt ons quyt

Dat geen verbeelding, tong, noch teken

U melden kan. Ghy waert, ghy zyt,

Ghy blyft de zelve. Alle Englekennis

En uitspraeck, zwack, en onbequaem,

Is maer ontheiliging, en schennis:

Want ieder draeght zyn' eigen naem,

Behalve ghy. Wie kan u noemen

Bij uwen Naem? wie wort gewyt

Tot uw Orakel? wie durf roemen?

Ghy zyt alleen dan die ghy zyt,

U zelf bekent, en niemant nader.

U zulx te kennen, als ghy waert

Der eeuwigheden glans en ader;

Wien is dat licht geopenbaert?

Uw wezen moet ons onderhouden.

Verheft de Godtheit: zingt haer eer.

Van de Toezang citeren wij nog slechts de beginverzen en de laatste regel:

Heiligh, heiligh, noch eens heiligh,
 Driemaal heiligh: eer zij Godt.
 Buiten Godt is 't nergens veiligh.
 Heiligh is het groot gebodt.
 Zijn geheimenis zij bondigh.
 Men aenbidde zyn bevel.

Al wat Godt behaeght, is wel.

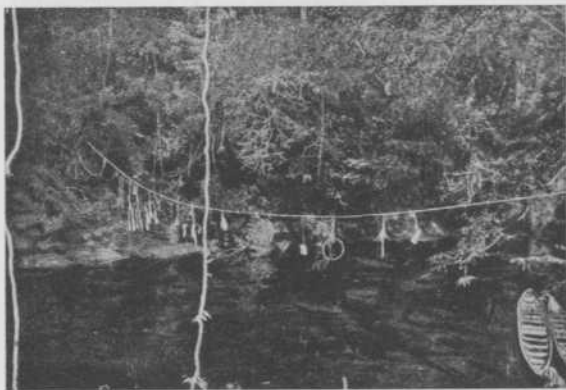
Op Mentawai ontmoetten wij reeds vele malen het woord *poenen* ter aanduiding van het heilige. Wanneer men de gevallen nagaat, waarin deze uitdrukking te pas kwam, zal men bemerken, dat de vertaling telkens weifelt tussen *heilig* en *verboden*. Zoals het Franse *sacré* (Lat. *sacer*) *gewijd* en *vervloekt* kan beduiden, hebben ook de uitdrukkingen van primitieve volken veelal deze dubbele betekenis. In andere delen van de Indische Archipel zijn het bekendst het Javaanse *angker* en het Maleise *pantang* en *pemali*; in de ethnologie (en daarbuiten) is algemeen gangbaar geworden de aan Polynesië ontleende uitdrukking *taboe*. Dit heilige kan zegen brengen, maar ook vloek; het is immers het in wezen onkenbare, het onberekenbare.

Alle instellingen en handelingen, die voor de Mentawaiers van ingrijpende betekenis zijn, zijn *poenen*, heilig. De bewerking van het veld b.v. is een heilige zaak; men komt erdoor in aanraking met de onbegrepen scheppende natuurkrachten, waar het leven van de groep van afhangt. Vandaar, dat men allerlei voorzorgsmaatregelen in acht moet nemen; gaat men als onbevoegde te werk, dan is de veldarbeid (of wat het ook zij) *poenen*, *verboden*. Het heilig karakter van een zaak komt vooral tot uiting, doordat men zekere voorzorgen en bepalingen ten aanzien dier zaak in acht moet nemen en dus allerlei verbodsbepalingen moet eerbiedigen. Ook aldus bezien, liggen in het begrip *poenen* (taboe enz.)

Santje

de betekenissen heilig en verboden vlak naast elkaar.

Een korte opsomming van alle poenen-bepalingen is niet mogelijk; men zou dan een reeks van voorschriften krijgen op alle terreinen van het leven liggend. Het is voor vrouwen poenen om het binnenste van een oema te betreden; maar het is evengoed poenen voor mannen, die op jacht gaan, hun haar tevoren te wassen. Het gemeenschappelijke is slechts



Afb. 25. Rotan, behangen met taboe-tekenen, over een rivier gespannen om de doorvaart te verbieden (Centraal Borneo).

hierin gelegen, dat zowel de oema als de jacht geen indifferente zaken zijn, waarmee men naar willekeur en goedvinden kan omgaan. Wanneer men in de Molukken (en elders) zijn aanplant tegen diefstal wil beschermen en het terrein voor onbevoegden verboden wil verklaren, verklaart men het voor pemali; men doet dit door er een bepaald teken te plaatsen. Het terrein is hierdoor sacrosanct en niemand zal het wagen het heilig verklaarde bezit te schenden en het verbod te overtreden.

voorstellingen iets nader bezien. Om een inzicht te krijgen in de essentiële en algemeen menselijke drijfveren moeten wij hierbij de stof op eigen wijze groeperen; van de primitieve theorieën kunnen wij niet uitgaan. Immers, het gaat om de beschrijving en verklaring van verschijnselen, die niet door de primitieven zijn bedacht, doch die zijn opgeweld uit een emotionele sfeer en die ten overvloede van vorige generaties zijn overgenomen. Hoe eenvoudig het ook schijnt om te vragen „waarom doet gij dit zo?“, het antwoord brengt ons niet veel verder. Het is er mee, om een illustratie te ontleen aan een geheel ander gebied, als met de vraag: „waarom lacht gij?“ Ieder, die in een bepaald geval voor zulk een dringende vraag gesteld wordt, vindt wel een antwoord; met des te minder moeite, naarmate men psychologisch minder geschoold is. Geheel iets anders echter, en waardevoller, is een algemene Theorie van de Lach, opgesteld door een psycholoog, die een groot aantal gevallen met elkaar kan vergelijken. Dan zal kunnen blijken, dat wij niet weten, althans niet kunnen formuleren, waarom wij lachen!

In het complex van godsdienstige verschijnselen zullen wij dus allereerst de algemene ondergrond trachten aan te wijzen. De vraag, hoe op een bepaald moment een bepaalde godsdienstige handeling door een bepaald Mentawaiër wordt *gevoeld* (niet: geformuleerd), zullen wij niet kunnen beslissen. Misschien neemt hij haar wel in hoofdzaak uit gewoonte in acht! Om hierover een oordeel te kunnen uitspreken is een fijner psychologisch begrip noodzakelijk, dan de ethnologie alleen — laat staan een inleiding erin — kan geven. Deze kan slechts de grondlijnen van het primitieve leven bloot leggen. Dit blijft echter — ook als de ethnologie verder is gevorderd dan zij in het huidig stadium is — zeer ruw materiaal voor het begrijpen van den individuen, door tijd en plaats en persoonlijkheid bepaalden, mens. Hiertoe is subtiel en persoonlijk contact vereist; schematiserend onderzoek is niet toereikend.

Het is nodig, hierop nadrukkelijk de aandacht te vestigen.

Want vele, overigens goed bedoelde, aanprijzingen en toepassingen der ethnologie overschatten haar waarde wel eens als middel tot goed verstaan van natuurvölker; als grondslag is zij natuurlijk onmisbaar. De individuele bewustzijnsinhoud mag echter niet klakkeloos worden afgeleid uit het objectieve collectieve geestelijke bezit, hetwelk de ethnologie probeert aan te wijzen.

§ 25. *Heilige voorwerpen.*

In het voorgaande zagen wij reeds verscheiden voorbeelden van heiligheid van voorwerpen (p. 57 vlg.). Bij de Mentawaiers hangt de levenskracht van de oema en van de lalep ten nauwste met deze poenen-voorwerpen samen. De reden, waarom juist bepaalde voorwerpen als heilig worden beschouwd, is niet altijd na te gaan. Men is nu eenmaal overtuigd, dat deze voorwerpen een grote mate van kracht bezitten. Het is begrijpelijk, dat veelal zeldzame voorwerpen er toe behoren: metalen, als goud, zilver, ijzer; kralen en dergelijke zaken. Sieraden, die men als amuletten de kinderen of zichzelf omhangt, stralen hun kracht uit en de drager ondervindt er de gunstige invloed van (vgl. amuletten bij Mentawaiers, p. 47). Bij de Atjehers b.v. geeft men soms een zieke een ijzeren ring aan de vinger om hem te versterken. Kinderen geeft men overal graag kralen kettingen om de hals. Een Toradja, die een zware boom ging vellen, liet zich eerst een snoer kralen om de rechterpols binden om zijn pols sterk te maken. Een aarden pot, die met veel kunde en zorg is gemaakt en die als een grote praestatie geldt, geniet eveneens overal veel eerbied. Het breken van zulk een pot is dan ook onheilbrengend.

Dat deze en andere voorwerpen door een gehele groep of door een familie als heilige voorwerpen worden bewaard, wekt geen verbazing.

Zoals de oema op Mentawai haar poenen-voorwerpen heeft, hebben ook andere volken hun groepsheiligheden. Op Soemba b.v. bewaart men zo allerlei voorwerpen, die

onder de verzorging staan van het hoofd van de groep. Het zijn gouden sieraden, een gong, enz. Bij de *Bare'e Toradja* bewaart men als zodanig in elke stam een speer, een baadje, een houten rijstspaan, een lepel, een kokosdop, een aarden pot, en dergelijke. Deze voorwerpen zijn dus niet van kostbaar metaal en zijn niet schaars; doch zij worden als heilig beschouwd, omdat zij uit de voortijd zijn bewaard gebleven. Bovendien verdient het de aandacht, dat zij in verband staan met de allergewichtigste bezigheden en kundigheden. Het hoofd van de stam bewaart ze, en zij worden zorgvuldig onttrokken aan de blikken van onbevoegden: anders zou de aarde in elkaar storten!

In dit zelfde verband moeten de bekende Rijkssieraden van de *Makassaren* en *Boeginezen* en van de *Javaanse Rijken* worden gezien. Inzonderheid bij de *Makassaren* en *Boeginezen* komen deze heilige voorwerpen sterk op de voorgrond als de tekenen van macht. Wij zouden ze symbolen van de macht kunnen noemen, ware het niet, dat deze voorwerpen zelf de dragers van de macht zijn en aan hem, die ze bezit, de macht verlenen of hem althans daarbij behulpzaam zijn. Wanneer iemand de regering in handen probeert te krijgen, zal hij daarin geholpen worden door het eventuele bezit dier voorwerpen. De *Makassaren* noemen ze *kalompowang*, de *Boeginezen* *aradjang*, welke woorden grootheid betekenen. Ook wordt bij beide volken de naam *gaoekang* gebruikt, hetzij voor alle tezamen hetzij voor een gedeelte ervan. Zij bestaan uit zeer uiteenlopende zaken: lansen, krissen, geweren, schilden, maliënkolders, zonneschermen, gouden en koperen beeldjes, ketenen, borden, een visnet, een pluikje haar, enz. Van de meeste dier voorwerpen weet men wel een verhaal te vertellen om hun heiligheid te verklaren, en bij elk neemt men bepaalde gebruiken in acht. Zo wordt b.v. in *Goa* een bepaald „ornament” (zoals zij in *Zuid Celebes* vanouds worden genoemd), een halve gouden keten, eens per jaar gewogen. Is de keten lichter geworden dan het vorige jaar, dan beduidt dit ongeluk voor het land; is zij daarentegen zwaarder, dan mag men voorspoed ver-

wachten. De meeste ornamenten mogen slechts worden gezien door de priesters, die met hun verzorging zijn belast, of door den vorst of het hoofd, die ze in zijn bezit heeft. Voor anderen zou de aanblik verderfelijk zijn. Het is niet nodig de heilige voorwerpen te bewaken, en zij liggen rustig op de zolder van een huis. Slechts bij algemene rampen worden zij in plechtige ommetocht rondgedragen; vroeger werden zij waarschijnlijk eens in het jaar schoongemaakt, wat

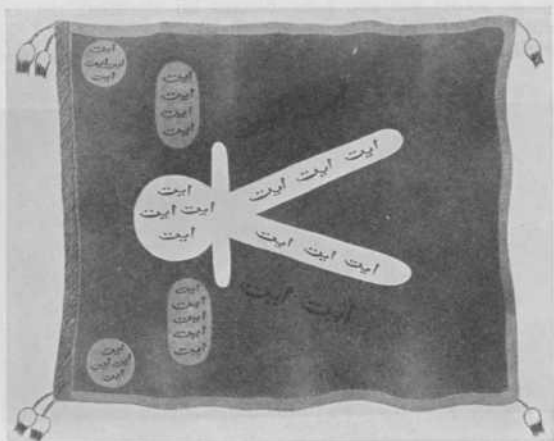


Afb. 26. Rijksieraden van den Soeltan van Jogjakarta. Van links naar rechts: pauw; hert; ardowaliko, een slangachtig dier; lantaarn; poederdoos; zakdoekendoos; gans; haan.

een algemeen feest voor de gehele groep met zich mede bracht; ook werden zij in de strijd meegenomen. Speciale bewaking, zoals wij zeiden, is overbodig door het heilig karakter dezer voorwerpen; zij bewaken zich zelf, zoals immers ook in de Molukken het pemali-teken een afdoende beveiliging inhoudt. Niet licht zal iemand, die wederrechtelijk naar de macht grijpt en den vorst wil verdrijven, er toe overgaan zich eerst van de gaoekang meester te maken om daardoor zijn positie te versterken. De macht dezer

voorwerpen zou zich tegen hem keren, als tegen ieder ander, die een taboe overtreedt.

De heilige voorwerpen van de Javaanse kratons zijn eveneens van zeer verschillende aard. Wij zullen ons bepalen



Afb. 27. Kangdjeng Kjahi Toenggoel Woeloeng. De kleur van het fond is donkerblauw tot zwart, de rand is geel, de middenfiguur is wit, de twee ovalen en cirkels zijn rood. Het hier afgebeelde stuk is eigenlijk een copie, een „zoon", van het oorspronkelijke vaandel, dat door ouderdom was verteed; de verwisseling heeft met de nodige voorzorgen en offers plaats gevonden in het jaar 1905.

bij de kraton van Jogjakarta. Allereerst moeten dan worden genoemd de z.g. *oepatjara*, een achttal gouden voorwerpen, grotendeels afbeeldingen van dieren (afb. 26). Deze worden voor den Soeltan uitgedragen, wanneer deze bij gelegenheid van de Garebeg (een driemaal in het jaar voorkomende

plechtigheid), omstuwde door zijn gevolg, Rijksgroten en dienaren, in ceremoniële optocht zich naar buiten begeeft om op de Sitinggil plaats te nemen. Achter den Vorst worden verschillende andere heilige voorwerpen gedragen, de z.g. *ampilan*, waaronder enige sabels en degens, een gouden pijlkoker, enige gebruiksvoorwerpen als een waaier, enige geweren en pieken. Onder deze pieken zijn zeer heilige, welke elk een naam dragen en als teken van hun heiligheid alle de titel Kangdjeng Kjahi voeren. Doch behalve deze oepatjara en ampilan, die bij deze gelegenheid naar buiten komen in het gevolg van den Vorst, zijn er in de kraton nog een aantal heilige voorwerpen van soortgelijke aard, die weer bij andere gelegenheid dienst doen. Al deze voorwerpen kan men onder de naam *poesaka* samenvatten, een woord, dat als „erfstuk” algemeen bekend is, ook in het leven van den gewonen man. Natuurlijk zijn niet al deze kraton-poesaka's even heilig; de heiligste worden slechts bij zeer bijzondere gelegenheden voor den dag gehaald.

Met deze poesaka's worden nog wel ommetochten gehouden om een epidemie of ander ongeluk te verdrijven. Met een kraton-poesaka gebeurde dit b.v. te Jogjakarta in het jaar 1932, namelijk met het allerheiligste vaandel Kangdjeng Kjahi Toenggoel Woeloeng („Donkerblauw Veld”, aldus genoemd naar zijn kleur); de bevolking had hierom verzocht ter bestrijding van de heersende pest (afb. 27).

Toen in het laatste kwart der zestiende eeuw de macht van Padjang overging op de pas gestichte kraton van Mataram te Kota Gedé, was de nieuwe Vorst volgens Javaanse voorstelling in het bezit van Rijkssieraden van Padjang, welke weer afkomstig heten te zijn van Demak en van Modjopait. Hierdoor was hij geen usurpator, doch een voortzetter en erfgenaam van de aloude linie.

In het bovenstaande werden vooral voorbeelden gegeven van heilige voorwerpen, die door een gehele groep (oema, stam of Rijk) worden erkend. Behalve deze vindt men ook overal heilige voorwerpen of erfstukken, die door een

enkele familie of door een enkel individu worden vereerd. Hiervan behoeven geen voorbeelden meer te worden aangevoerd.

Heilige voorwerpen worden in de Europese literatuur wel eens *fetisj* genoemd. Onder *amulet* verstaat men in populair spraakgebruik gewoonlijk een voorwerp, dat in het bijzonder moet dienen om den drager tegen ongeluk te beschermen.

De hier besproken heilige voorwerpen zijn de zetel van kracht, die de mens of de mensengroep nodig heeft voor het bestaan; zij zijn zelf heilig. Wanneer deze gedachte aan invloed verliest, kan men die heilige voorwerpen toch behouden en worden ze tot een *symbool* van die kracht, een zichtbaar teken. Het is niet altijd mogelijk deze beide betekenissen precies te scheiden. Het vaandel of de vlag is in Europa een symbool, doch onder bepaalde omstandigheden kan het voor den soldaat veel meer worden en zal hij er, als de primitieven, de drager van zege en roem in zien. Zo ook onze regalia. Eveneens mag men verwachten, dat ook b.v. de Javaanse poesaka's in veel gevallen worden beschouwd als symbool.

§ 26. *Heilige dieren.*

Bij de Mentawaiers hebben wij verscheiden malen gezien, dat dieren voor heilig worden gehouden. Terwijl geïnitieerde mannen geen dieren mogen doden behalve in poenen-tijd, wordt hun vlees echter bij die gelegenheid op zeer ceremoniële wijze gegeten. Het is een heilige maaltijd, die dan plaats heeft. Zo zijn er meer tekenen, die op deze heiligheid der dieren in het algemeen wijzen. Doch enige dieren treden in het bijzonder naar voren. Bij de grote oema-feesten wordt er door den rimata een dans opgevoerd, waarbij de bewegingen van zeearend en vleermuis worden nagebootst; ook andere dierendansen worden dan ten beste gegeven (p. 41). Het hert schijnt een bijzondere plaats in te nemen. De trap

onder de open voorgalerij van de oema wordt gebruikt door de zielen der heilige dieren, die bij plechtigheden worden opgeroepen en die als voorouders worden beschouwd. Het blijkt niet precies, welke dieren dit zijn. Ten aanzien van verschillende dieren werden telkens poenen-voorschriften vermeld.

Het meest algemeen wordt, in alle delen van de Archipel, de krokodil als heilig beschouwd; eveneens de tijger, waar hij voorkomt (Java, Sumatra).

Bij de Mentawaiers is niet gebleken, of de verschillende clans elk andere dieren voor heilig houden en als hun voorouders beschouwen. Indien dit zo is, zou men van *totemisme* mogen spreken. Totemisme vooronderstelt namelijk het geloof, dat er een nauwe relatie bestaat tussen een bepaalde mensengroep en een bepaalde dieren- of plantensoort. Die relatie kan betekenen, dat de mensen afstammen van die dieren- of plantensoort of dat er een essentiële lotsgelijkheid bestaat tussen beide, mens en dier (of plant). De maatschappij is dan verdeeld in „totemgroepen”, van welke de clan een karakteristieke vorm is. Australië is hiervan een bekend voorbeeld.

Het woord totem is ontleend aan Indiaanse talen, waar het verschijnsel zeer duidelijk aan den dag treedt. Men kan hier zelfs, al is dit minder algemeen, een ding als totem beschouwen. In Indonesië treft men een uitgesproken totemisme als systeem nergens aan. Doch wel is ook hier de gedachte zeer verbreid, die er aan ten grondslag ligt; deze werd in paragraaf 20 en 21 uiteengezet. In allerlei streken vindt men het bestaan van taboe's ten aanzien van bepaalde dieren, die slechts voor bepaalde groepen (families b.v.) gelden. Dit is o. a. vrij sterk het geval in de Molukken. Het wekt geen verwondering, dat men bij totemisme de betreffende dieren niet mag doden of eten als een willekeurig object. Als men hiertoe overgaat, doet men dit in de vorm van een heilige maaltijd. Men zoekt dan hierdoor gemeenschap met de heilige diersoort en versterkt aldus zijn eigen wezen. Bij de behandeling van de maatschappij bleek reeds, dat

de mensengroep in Indonesië een onderdeel vormt van een grotere eenheid, waarin ook dieren en planten een plaats innemen. Het doel van totemistische feesten of plechtigheden is zich van de levenskracht van de totem te verzekeren. Men kan dit o. a. doen door het totemdier op ceremoniële wijze te eten; of door het totemdier in een (gemaskerde) dansvoorstelling aanwezig te doen zijn. Dierendansen, veelal met groteske maskers, treft men in vele delen van de Archipel aan; zij kunnen op totemisme wijzen.

Wanneer ergens verschijnselen voorkomen, die aan totemisme verwant zijn, mag men niet terstond concluderen, dat dit sporen van totemisme zijn. Dit is mogelijk. Doch evengoed kan men te maken hebben met een denkwijze, die bij een bepaalde ontwikkeling tot totemisme had kunnen leiden; dus een „voedingsbodem” voor vol ontwikkeld totemisme.

Van de genoemde relaties zijn die met dieren gewoonlijk belangrijker dan die met planten of dingen. Heilige planten bespreken wij niet meer afzonderlijk. Wat de relatie tot dingen betreft, is het duidelijk, dat de in de vorige paragraaf behandelde stamheiligdommen en rijkssieraden ten nauwste met totemisme samenhangen.

§ 27. *Heilige personen.*

Ieder mens komt te zijner tijd in nauw contact met de wereld van het heilige. Doch welke kwaliteiten zijn het, die sommige personen meer dan andere hieraan deel doen hebben, zodat men in meerdere of mindere mate van heilige personen kan spreken? Schijnbaar liggen deze soms op zeer verschillend terrein.

Allereerst kennis. Kennis echter heeft bij primitieven een andere waarde dan bij ons en heeft altijd min of meer het karakter van een geheimwetenschap. Een geleerd man is tevens een heilig man; of om het te zeggen in onze eigen termen: een professor is tevens priester. De uitdrukking „tempel der wetenschap”, die wij wel eens losweg gebruiken, is bij hen een levend begrip. Wetenschap is niet, zoals bij

ons, het leren van een zekere methode, rationeel, zakelijk en nuchter, en het toepassen daarvan op de verschijnselen; doch het is het ingewijd worden in de geheimenissen, die voor een gewoon mens ondoordringbaar zijn. Het is alweer een geïnitieerd worden, waarbij aan het verstand niet de grootste betekenis wordt toegekend.

Kennis is macht, en zij onderscheidt zich niet van andere macht, die de mens door geboorte, inspiratie of anderszins bezit. Ook de man, die zich bijzondere rijkdommen heeft weten te verwerven, beschikt blijkbaar over zulk een geheime macht. Boven (p. 110) werd reeds opgemerkt, dat het woord vermogen veeleer een magische dan een economische betekenis heeft. Tenslotte is alle succes een gevolg van vruchtbaar contact met het heilige. Wie op een krijgstoct uitgaat, zal zich tevoren aan een taboe-periode onderwerpen om zijn „kracht” te versterken. Men kan daarom een oorlogsexpeditie een godsdienstige gebeurtenis noemen, in zover als het behaalde resultaat niet bepaald wordt door de controleerbare en materiële machtsverhoudingen. Ditzelfde geldt voor een jachttocht of voor de landbouw. Het verrichten van een aantal rationeel te rechtvaardigen handelingen bij jacht, landbouw of krijg garandeert nog geen succes. Dit vindt zijn kiem in een andere sfeer.

De kennis uit deze sfeer kan niet vrijelijk aan iedereen worden onderwezen. Voorzover er sprake is van onderricht, in besloten kring, heeft dit naar ons oordeel dikwijls weinig te maken met het te bereiken doel. Immers, het resultaat wordt niet langs rationele, doch langs irrationele weg verkregen.

Het Javaanse *ngelmoe*, dat is afgeleid van het Arabische 'ilmoe en in die taal kennis, wetenschap betekent, heeft veelal een betekenis gekregen, die het meest overeenkomt met wat wij geheimwetenschap, tovermacht, zouden noemen. Nog heden ten dage worden op Java dergelijke *ngelmoe*'s geleerd, die iemand b.v. rijkdom kunnen brengen. Ook het op Java zeer verbreide geloof in de kracht van *tapa* behoort hier vermeld te worden. Sommige vormen hiervan zijn —

evenals het woord — afkomstig van het Indische tapas (ascese), doch het verschijnsel zelf is verwant aan de reeds vermelde taboe-perioden, die overal in de Archipel in acht worden genomen. Voor elk belangrijk optreden is tapa de ware voorbereiding; zelfs wellicht voor een modern examen! Macht is immers kennis. De Javaanse tapa kan zeer vele en vage vormen aannemen; men legt zich een zekere omhouding op, of men leeft enige tijd volgens strenge regels in afzondering en meditatie; het resultaat moet zijn een versterking van macht. Een kjahi, die in afzondering op de hoge berghelling zich wijdt aan godsdienstige meditaties, heeft over de bevolking der lagere dorpen het gezag van den machtige en den onfeilbare; bij een der jongste uitbarstingen van de Merapi — om een bekend voorbeeld aan te halen — bleef de desa-bevolking trots de aanwijzingen van alle verantwoordelijke autoriteiten rustig in het bedreigde gebied wonen, omdat een kjahi uit die streek had onthuld, dat hun geen gevaar dreigde. Niet altijd behoeft dit geloof in tapa te liggen in een magische sfeer; het kan eveneens ethische waarden inhouden en samenvallen met zelfonderzoek, zelfreiniging. Het begrip is nog zo levend op Java, dat het niet goed mogelijk is er in kort bestek ten volle recht aan te doen wedervaren. Een tegenwoordig in de ganse wereld bekend voorbeeld van ascese (tapas), waarin het ethische element somtijds bijzonder sterk is, wordt in Voor-Indië gegeven door Gandhi.

De personen, die op Mentawai in het bezit zijn van die geheimzinnige kennis en macht, welke ontstaat door het contact met het heilige, zijn de sikerei en de rimata. De rimata, de „priester”, is daar practisch tevens het hoofd der gemeenschap.

Wij hebben echter ook reeds een ander soort van hoofden ontmoet, zoals deze voorkomen in de Minangkabau of in het Toradja-dorp; deze hebben zeer weinig invloed. Hun woord draagt slechts zo ver als het in overeenstemming is met de publieke opinie, waarvan zij eigenlijk de vertolkers zijn. Van een uitzonderingspositie der hoofden is dan geen

sprake en bij alles moet overleg worden gepleegd; het reeds genoemde „moepakat" in Minangkabau is hiervan een bijzonder sterke expressie. Het hoofd behoort dan niet tot de heilige personen en zijn positie wordt overvleugeld door die der „priesters".

Er zijn echter gebieden, waar de maatschappelijke ontwikkeling (onder invloed van buiten) er toe heeft geleid, dat aan het hoofd wel gezag en macht is toegevalen. Het is in overeenstemming met het boven gezegde, dat ook deze heersersmacht, zo goed als elke andere macht, den bezitter verheft tot een heilig persoon. Of anders gezegd: wanneer hij geen bovennatuurlijke macht bezat, zou hij niet als heerser kunnen optreden. In de bedoelde gevallen is de macht van het hoofd, dien wij dan vorst kunnen noemen, absoluut; immers de bron ervan is oncontroleerbaar en ligt in de sfeer van het heilige, evenals de bron van macht en kennis van den priester (b.v. den rimata). Indien dit heilige karakter van den vorst bijzonder sterk naar voren treedt, ontstaat de figuur van den „priester-vorst", zoals deze b.v. bekend is uit de jongste geschiedenis van de Bataklanden. In zeer wijde kring vereerde men daar in de vorige eeuw de telgen van een geslacht, die de erfelijke titel droegen van Singa Mangaradja. Van hem hing de welvaart der mensen af, hij kon regen of droogte geven en zijn wondermacht was onbegrensd. Van hun voorvader werden zeer bijzondere wonderen verteld: hij was als knaap van zeven jaar ter wereld gekomen, onder allerlei treffende natuurverschijnselen; soms ging hij slapen met de voeten in de lucht hangende en met het hoofd naar beneden, doch ook de rijst ging dan omgekeerd groeien met de wortels naar boven. Wij zijn hier dus geheel op het terrein der mythologie. In het laatste kwart der vorige eeuw geraakte de toenmalige Singa Mangaradja in conflict met het Gouvernement; zijn woonplaats (Bakara, Z.W. van Toba meer) werd door de troepen ingenomen en de Mangaradja vluchtte steeds verder het binnenland in. Zijn gezag bij de Batakse bevolking bleef echter onbepakt en overal was men bereid hem ten allen tijde te beschermen en ver-

borgen te houden. Het einde was, dat hij eerst in 1907 na lang zoeken door de Nederlandse troepen werd gevonden en ter dood gebracht.

Overal in Indonesië, waar zich het vorstenschap heeft ontwikkeld, heeft de vorst de uitzonderingspositie, die het gevolg is van zijn heiligheid. De „absolute vorst” steekt torenhoog uit boven de gewone maatschappij, waarmee hij weinig bemoeienis heeft. Toch berust de welvaart dier maatschappij bij hem. Dit blijkt o. a. zeer duidelijk bij de Toradja van Midden Celebes. Terwijl de organisatie van de maatschappij hier geheel berustte op de dorpen, in welke van heersersgezag geen sprake is, erkende een gedeelte van hen toch als oppersten heer den vorst (de vorstin) van Loewoe, buiten hun eigen gebied woonachtig. Van zijn vloek of zegen hing het welslagen van de rijstooft en de voorspoed der mensen af. Overigens merkten zij in normale tijden zelden of nooit iets van hem en slechts nu en dan zonden zij hem een schatting. „De Datoe van Loewoe is onze god (lamo)”, zo heette het. Wanneer zij zich tegen hem zouden verzetten, zou een heirleger van wespen en ander ongedierte zijn leger voorafgaan. Iedere handvol rijst, die zij in de mond zouden willen steken, zou veranderen in wormen. Als een gewone Toradja den Vorst ook maar zou zien, zou hij een opgezwollen buik krijgen en sterven.

Op Java is, onder sterke invloed van de Hindoe's, aan de positie van den vorst bijzondere betekenis bijgezet en men zag hem in de oudheid als een incarnatie van een godheid. Van het bovenmenselijk, d. i. heilig, karakter der oude Javaanse vorsten levert de Javaanse literatuur vele getuigenissen. Het duidelijkst is wellicht, wat de Pararaton vertelt over de jeugd van den lateren vorst *Ken Angrok* (begin dertiende eeuw). Reeds als zuigeling straalt van zijn lichaam een glans uit en hij is een zoon van de opperste godheid, die zijn levensweg telkens bestuurt en hem op wonderse wijze uit gevaren redt. Niettemin gedraagt de jeugdige *Ken Angrok* zich als een volleerde booswicht, die zich keert tegen de bestaande maatschappij; zo leeft hij

geruime tijd als struikrover! Dit behoeft ons echter niet te verbazen, immers heiligheid is geen ethisch begrip; zijn bovenmenselijke, heilige aard wordt door dit alles des te duidelijker geaccentueerd.

Nu wij toch ongemerkt op het terrein der Geschiedenis zijn gekomen, kan het verhelderend zijn nog even op deze weg voort te gaan om te doen beseffen, dat deze voorstellingen niet geïsoleerd staan. Uit de geschiedenis der Oude en der Oosterse volken immers is overtuigend gebleken, dat algemeen de vorst tevens de functie vervulde van Opperpriester of werd beschouwd als iemand van goddelijke afstamming. Van den Egyptischen Pharaó is dit overbekend. Eveneens van den Chinesen keizer, den Zoon des Hemels. Oorspronkelijk regeerde deze uit kracht van zijn Tê, de hem inhaerente macht; dit begrip is later, door de Confuciaanse staatsleer, gewijzigd in ethische zin, zodat de keizer officieel werd de grote Deugdzame. Deze voorbeelden van het heilig karakter van den vorst zijn met vele te vermeerderen; talrijk zijn ook de taboe-bepalingen, waarin dit besef tot uitdrukking wordt gebracht. Het leven dezer vorsten was aan talloze rituele voorschriften gebonden; zij leven in isolement en hun naam mag niet worden genoemd. Ook in Europa bleef zeer lang de gedachte voortleven, dat de koning als persoon een wezen is van andere orde dan de gewone mensen. Tot in de zeventiende eeuw verrichtten verschillende koningen er allerlei wonderbaarlijke genezingen, door handoplegging, enz.

De macht van vorsten, de kennis van priesters, de rijkdom en het succes van aanzienlijken, het is alles een uiting van het bovenmenselijke, het heilige. Heiligheid kan echter ook aan den dag treden op een voor ons begrip geheel andere wijze: door lelijkheid, mismaaktheid, afwijkende eigenschappen van lichaam of geest. Al diegenen, die hierdoor de aandacht trekken, vallen eveneens buiten de gewone maatschappij. Het bovenmenselijke brengt immers niet alleen zegen, doch ook vloek. Het kenmerk van heiligheid is niet schoonheid of lelijkheid, deugd of ondeugd, kracht of zwakte, kunde of

onkunde, doch slechts het ongewone, het huiveringwekkende. Niet alleen het bovenmenselijke, ook het benedenmenselijke is heilig. Zo worden b.v. op Java nog altijd mismakten, albino's, enz. aan den Vorst aangeboden en in de Kraton ondergebracht; dit is de sfeer, waarin zij naar hun aard thuis horen.

§ 28. *Mana*.

Uit de voorgaande paragrafen is genoegzaam gebleken, dat de godsdienstige verschijnselen bij de primitieven niet op zich zelf staan, doch een uiting zijn van dezelfde godsdienstige behoeften en neigingen, die men onder alle volken en in alle tijden aantreft. Erkenning van de aanwezigheid van het Heilige vindt men in de gehele mensheid, zij het ook telkens anders uitgewerkt.

Terwijl het verkeerd zou zijn dit gemeenschappelijke uit het oog te verliezen en aan de primitieve godsdienst een geheel aparte plaats in te ruimen (als bijgeloof, tovenarij, enz.), zou het een niet minder ernstige fout zijn de verschillen uit het oog te verliezen en alle godsdienstige verschijnselen over een kam te scheren. Welk een verschil is er niet in het besef van het Heilige, zoals dit b.v. spreekt in de verering van gaoekang's en in de geciteerde reizang van Vondel over God's Heiligheid (p. 125).

Reeds werd een groot aantal feiten en opvattingen medegedeeld, die het speciale karakter van de godsdienst in Indonesië illustreren; doch bij de interpretatie ervan hebben wij ook door onze woordkeuze zoveel mogelijk de nadruk gelegd op het algemeen-menselijke (i. c. het algemeen-godsdienstige). Thans wordt het tijd afzonderlijk te wijzen op enige begrippen en theorieën, die zich in het bijzonder bij primitieven en in Indonesië ten aanzien van dit Heilige opdringen. Het cultuurstadium is bij dit alles natuurlijk van grote invloed en het Heilige zal dikwijls optreden, waar modern godsdienstig besef niets heiligs kan bespeuren. Wanneer men b.v. geen inzicht heeft in de bouw van het

menselijk lichaam, zal men in een toegediend medicijn eerder een geheimzinnige kracht zien, dan wanneer men dit inzicht wel bezit. In het eerste geval ziet men er „toverkracht” in, een onderdeel van die onbegrepen levenskracht, die het gehele leven in stand houdt en die de mens probeert te leiden in door hem gewenste richting. Zo komen wij op een tweede en belangrijker kenmerk: de houding ten opzichte van dit heilige zal in veel gevallen hierdoor worden bepaald, dat men het wil *gebruiken* om eigen doeleinden te verwezenlijken. De *godsdienst* gaat over in *magie*. Het verschil tussen beide zal beneden nader blijken.

Het is bij de primitieven — wij zeiden het reeds — niet een beperkt aantal heilige dingen, planten, dieren en mensen, die schroom opwekken. In de categorieën, die wij in het bovenstaande aanduiden, vindt men slechts in bijzonder sterke mate hetzelfde, dat aan al het bestaande eigen is of dat het elk ogenblik kan vervullen. Een gewone boom, die groeit, heeft een geheimzinnige kracht; eveneens een gewoon mens; ook een gewone steen kan het bezitten. Al het bestaande is in de grond der zaak verwonderlijk; wanneer dit verwonderlijke sterk tot de primitieven spreekt, treedt het heilige op.

De kracht nu, die in dit alles zetelt, wordt in de ethnologie aangeduid met het woord *mana*, een woord, dat uit Melanesië afkomstig is. Alles wat leeft of een werking uitoefent, heeft *mana*. Indien de *mana* vermindert, moet er nieuwe *mana* worden toegevoegd. De personen en zaken, die wij boven hebben besproken als heilig, bezitten deze *mana* in bijzonder sterke mate. De vorst heeft macht door zijn *mana*, de gaokang wordt vereerd wegens de *mana*. Maar ook geneeskrachtige kruiden oefenen hun werking uit door hun *mana* en gewone mensen leven en werken door hun *mana*. Alle dingen en wezens kunnen elkaar beïnvloeden door de aard van de in hen wonende *mana*, door hun eigen wezen. Een groot aantal gebruiken der primitieven wordt verklaarbaar, als wij ze uit dit oogpunt bezien. Al deze gebruiken en voorstellingen worden samengevat onder de naam *dynamisme* (afgeleid van het Griekse woord *dunamis*, kracht).

In Indonesië is er niet een enkele, algemeen verbreide uitdrukking, die met dit Melanesische woord *mana* overeenkomt. Op Mentawai leerden wij reeds de term *here* kennen voor dit zelfde begrip. Op Java gebruikt men de uitdrukking *kesakten* in zeer verwante betekenis. De woorden, die dikwijls door „ziel” worden vertaald, kunnen veelal evengoed met „mana” worden weergegeven (waarover nader in de volgende paragraaf).

Het menselijk lichaam heeft dus *mana* nodig om te leven en er gaat *mana* van uit. Het is begrijpelijk, dat niet alle delen in dit opzicht even belangrijk zijn. Als bijzondere zetels van *mana* worden o. a. beschouwd: het hoofd, de haren, de tanden, nagels, zweet, tranen, bloed, excrementen. Men moet met dit alles voorzichtig omgaan, en al deze onderdelen kunnen soms min of meer gelden als representanten van de gehele persoon. Heeft men iemands nagels in zijn bezit, dan heeft men zich van de gehele persoon meester gemaakt en kan men met diens *mana* doen wat men wil. Het gebruik van het koppensnellen, dat in vele delen van Indonesië voorkwam, berustte op deze voorstelling. Men voegde daardoor de *mana* van den verslagen vijand aan zijn eigen *mana* toe. Wanneer men zijn nagels of haren afsnijdt, verliest men *mana*. Wanneer men de haren los draagt, wijdt uit, werkt de daarin verscholen *mana* bijzonder krachtig op de omgeving.

Afzonderlijk moeten nog water, vuur en aarde worden genoemd als dragers van *mana*. Van de aarde bleek dit reeds bij de bespreking van de rituele eerste aanraking met de aarde (p. 121). Water zien wij dikwijls gebruikt als ritueel reinigingsmiddel, maar ook als versterkingsmiddel. Wij herinneren aan het gebruik op Mentawai om de moeder met het kind geruime tijd in de rivier te laten zitten (p. 47). Bij poenen is het begin en het einde het wassen van het haar. Inzonderheid stromend water is vol *mana*; levend water kan men het noemen in tegenstelling tot stilstaand water, dat krachteloos, dood is. Vuur treedt ook telkens op in deze dubbele functie, die in de grond der zaak een en dezelfde is. Kraam-

vrouwen worden in Indonesië dikwijls boven een vuur gelegd; vuur dient tot afweer van ziekte. De heiligheid van gebakken potten werd reeds vroeger genoemd; speciaal de kookpot heeft veel mana, wat mede samenhangt met haar aanraking met het vuur.

Nu mene men niet, dat de primitieven over dit alles heldere denkbeelden bezitten en er een soort van „krachtentheorie” op na zouden houden. De analyse van allerlei gebruiken op dynamistische wijze is het werk van Europese beschouwers. De primitieven zijn, zoals reeds herhaaldelijk gezegd, in de eerste plaats vervuld van het besef, dat een bovennatuurlijke, heilige kracht alles doordringt; uit dit besef zijn hun gebruiken ontsproten, opgeweld, niet altijd met volkomen konsekwentie.

Wij kunnen hier niet uitvoerig nieuwe voorbeelden aanhalen van dynamistische gebruiken, na de beschrijvingen, die in het bovenstaande reeds zijn gegeven. Wij verwijzen inzonderheid naar paragraaf 10. Zeer uitvoerig wordt een groot aantal gebruiken op dynamistische wijze verklaard in de bekende studie van Mr. Van Ossenbruggen: „Het primitieve denken, zoals dit zich uit voornamelijk in pokkengebruiken op Java en elders; bijdrage tot de prae-animistische theorie” (Bijdragen Kon. Inst., deel 71). Eveneens door Dr. Alb. C. Kruyt in zijn artikel „Measa” (Bijdr. Kon. Inst., deel 74, 75). Bij de interpretatie der betreffende verschijnselen wake men er echter voor deze te rationalistisch te willen verklaren; immers mana ligt in de sfeer van het irrationele. Bij het gebruik van de vertalingen „kracht” en „magische energie” en door het oproepen van het beeld van elektrische lading laat men zich wel eens al te veel door dit natuurwetenschappelijke beeld meeslepen.

De primitieven proberen deze mana te leiden in de door hen gewenste richting. Een zieke zal men dan bestrijken met een steen, waardoor de mana van de steen in hem zal overgaan; blijkbaar denkt men aan de eigenschappen hardheid, sterkte. Of men blaast hem op de fontanel, waardoor men hem de eigen mana toevoert. Voorzover men nu verwacht, dat deze

praktijken automatisch hun werking zullen uitoefenen, en men de natuur hierdoor meent te beheersen, zijn deze praktijken magisch van aard. Men hanteert dan de mana en maakt de heilige, bovenmenselijke kracht onderworpen aan de menselijke wil. Het gevoel van schroom is dan geheel verdwenen. Wanneer dit het geval is, mag men mana ook vertalen door „magische” kracht. Het is echter moeilijk vast te stellen, of in bepaalde gevallen uitsluitend van magie sprake is en of het godsdienstig besef er geheel door verdrongen is. In zeer veel gevallen zullen beide samengaan. Doch lang niet altijd is mana „magische” kracht. De gaoekang's b.v. (p. 132) hebben bijzonder veel mana, heiligheid. Maar wanneer een onwaardige, een usurpator, deze gaoekang's zou stelen, zou hij van deze mana geen nuttig gebruik kunnen maken en er zelfs nadeel van ondervinden. Hij zou een overtreding begaan, d. w. z. hij zou de sfeer van het heilige onbevoegd binnendringen. Voor magische doeleinden is de gaoekang dus niet door ieder te gebruiken. De in de gaoekang verscholen kracht werkt weliswaar automatisch, doch het hangt van de omstandigheden af, of dit ten goede of ten kwade is. Zij werkt ten goede in handen van den, eveneens met bijzondere mana vervulden, dus heiligen, heersers. Wanneer deze nu de gaoekang laat ronddragen om een epidemie te verdrijven, kan dit een magische handeling zijn. Doch de beslissende vraag is ook dan, in welke gezindheid deze handeling geschiedt. Het spreekt vanzelf, dat hierop niet een enkel antwoord is te geven; dit kan zelfs bij een zelfde volkje individueel verschillen. Omdat in veel gevallen het besef van heiligheid, zoals boven uiteengezet, en de daarbij behorende schroom inderdaad verdwenen schijnen te zijn, zijn magische praktijken in Indonesië zeer algemeen te noemen.

De grenzen tussen magie en godsdienst zijn in geen enkel cultuurstadium scherp te trekken. Zo zal b.v. voor vele Christenen de doop de betekenis hebben van een magische handeling. Allerlei bekende „bijgelovige” handelingen in Europa, zoals het breken van een glas om geluk te verzekeren, zijn van magische aard.

De uitwerking van de geschetste algemene opvattingen verschilt aanmerkelijk. Terwijl b.v. bij sommige Toradja-stammen de kraamvrouw boven een vuur wordt gelegd, conform het zoëven gezegde, acht men dit bij andere echter schadelijk, juist weer vanwege de mana van het vuur. Het geloof in de mana van loshangende haren heeft bij sommige Toradja-stammen geleid tot het gebruik, dat de vrouwen deze bij het planten los dragen om de mana aan de rijst mede te delen; doch bij naburige stammen heeft het juist geleid tot het voorschrift, de haren goed op te binden en bedekt te houden. Men raadplege voor uitwerking en details dus uitvoeriger werken op dit gebied.

§ 29. *Ziel en geest.*

De Mentawaiers zeggen van den sikerei, dat hij bijzonder veel *kere* bezit. Hierdoor is hij tijdens zijn leven een man van singuliere gaven, doch ook bij zijn dood blijkt zijn bijzondere aard. Dan immers zal zijn *ketsat*, die het lichaam verlaat, voortleven als *saboeloengan*. Ditzelfde geldt voor alle andere op de voorgrond tredende personen.

Wij zien hieruit, dat er verschil wordt gemaakt tussen *kere* en *ketsat*. Het eerste hebben belangrijke personen, het tweede heeft iedereen. Het bleek reeds (p. 67), dat ook tijdens de slaap deze *ketsat* het lichaam verlaat, evenals tijdens ziekte. Toch is de mens dan nog niet „ontzield”. Als wij *kere* gelijk stellen met mana, heeft *ketsat* de betekenis van een min of meer geïndividualiseerde mana. *Ketsat* wordt meer persoonlijk gedacht, met een eigen bestaan en een eigen vorm. Hierom zouden we het in veel gevallen kunnen vertalen door het woord *ziel*. Daar moet dan echter onmiddellijk aan worden toegevoegd, dat deze „ziel” het lichaam verlaten kan zonder dat dit de dood van den mens ten gevolge heeft.

Soortgelijke benamingen als *ketsat* komen in geheel Indonesië voor en overal schommelt de vertaling tussen de woorden mana en ziel; bij gebruik van de uitdrukking levenskracht laat men in het midden, of men aan iets per-

soonlijks of iets onpersoonlijks denkt. Deze term zullen wij dus gebruiken, zoals wij ook reeds in het voorgaande deden.

In vele gebieden kent men het woord *soemangat*, met variaties daarop; zo in Sumatra (soemangè in Minangkabau), Molukken, Zuid Celebes. Eveneens kent men, in de zelfde betekenis, in Maleise gebieden *njawa*, hetwelk letterlijk adem betekent. De Batak spreken van *tondi*. Op Nias zegt men *noso*, welk woord eigenlijk weer adem betekent. De Bahau-Dajak van Midden Borneo spreken van *broewa*. Bij de Toradja vinden we *tanoana*, wat eigenlijk betekent: mensje. Ook de soemangat wordt door de Maleiers wel als een klein mensje gedacht.

Het springt in het oog, dat al deze termen een persoonlijker begrip aanduiden dan onder *mana* verstaan wordt. Van sommige spreekt de betekenis van het woord zelf reeds duidelijke taal. Zij worden vooral gebruikt om de persoonlijke levenskracht van een levend wezen aan te duiden. Aan den mens wordt dikwijls meer dan één soemangat (*tondi* enz.) toegeschreven, bij de Toba-Batak zelfs zeven. Eigenlijk denkt men hierbij echter meer aan de zetels van de soemangat dan aan afzonderlijke soemangat's. Niet alleen levende wezens hebben soemangat; men spreekt ook van de soemangat van de rijst, terwijl eveneens in stenen of andere voorwerpen (een) soemangat kan huizen.

Het is allerminst bevreemdend, dat het niet gelukt een nauw omschreven voorstelling van soemangat aan te wijzen. Hoe vaag is ook niet bij moderne mensen het begrip *ziel* veelal! Nu eens is het begrip soemangat meer, dan weer minder geïndividualiseerd. Zelden of nooit heeft het de geheel onpersoonlijke betekenis, die aan *mana* eigen is. De soemangat stelt men dikwijls voor als een aan menselijke gevoelens onderhevig wezen; is iemands soemangat beledigd, dan wrekt hij zich op den ander, enz.

Ook al mogen wij in sommige gevallen soemangat en soortgelijke uitdrukkingen door *ziel* vertalen, dan moeten wij dit toch streng scheiden van de „ziel”, zoals deze na de dood voortleeft. In Indonesië heeft deze na de dood voort-

levende „ziel" een andere naam dan de zoëven genoemde. Het zijn twee verschillende begrippen, en hoogstens mag men zeggen, zoals bij de Mentawaiers, dat de ketsat (soemangat enz.) overgaat in een *sanitoe* (of *saboeloengan*). Wij willen dit laatste door *geest* vertalen. Ook daar, waar de *soemangat* het meest met *ziel* gelijkgesteld schijnt te kunnen worden, neemt men toch niet aan, dat zij na de dood los van het lichaam voortleeft. Zij leeft voort in een ander wezen, dat zij met haar levenskracht vervult. Zo spreken de Batak niet meer van *tondi*, maar van *begoe*; de Niassers van *bechoe*; de Bahau Dajak van *to*; de Toradja van *angga*. Het woord *nitoe* (Mentawais *sanitoe*) vindt men zeer verspreid, o. a. in de Molukken; voorts, om iets vollediger te zijn, bij Timoresen, Rottinezen, op de Philippijnen; bij sommige Toradja's in de vorm *anitoe*, terwijl dit bij andere wordt gebruikt ter aanduiding van de geesten van aanzienlijke doden; verder ook buiten Indonesië in Australisch Nieuw-Guinea, in Polynesië, enz.

Van deze geesten, die ontstaan zijn uit de levenskracht of *ziel* van gestorven mensen, bleek bij de Mentawaiers slechts een gedeelte van betekenis voor de voortlevenden; namelijk slechts diegenen, die afkomstig zijn van gedurende hun leven belangrijke personen. Deze voegen zich bij de *saboeloengan*; de andere geesten van gestorvenen zijn tot vergetelheid gedoemd. Niet altijd echter zijn de geesten van gewone gestorvenen zo onbelangrijk. Bij de Toradja b.v. blijven de geesten der doden voortdurend aanwezig en houdt men bij alles met hen rekening. De gemeenschap bestaat uit de levenden en de geesten der doden. Het zijn de laatsten, op wier instemming men de hoogste prijs stelt en nieuwigheden stuiten af op de tegenzin, die de geesten der voorouders daartegen moeten gevoelen. Deze voorouderverering, waarin conservatieve neigingen een gemakkelijke bedding vinden, is niet overal in Indonesië even sterk ontwikkeld, zoals reeds bleek uit het gezegde ten aanzien van Mentawai.

De geesten der afgestorvenen zijn niet de enige onzichtbare

wezens, die de wereld bewonen en daarin werkzaam zijn. Bij alle volken kent men een groot aantal wezens, die wij



Afb. 28. Masker van Borneo, evenals de volgende (afb. 29, 30, 31) gebruikt bij stamplechtigheden (Zuid Borneo).

gemakshalve als natuurgeesten aanduiden: geesten van het bos, van het water, van de lucht, enz. Bij de Mentawaiers, evenals bij vele andere volken, wordt in benaming geen



Afb. 29. Masker van Borneo (Centraal Borneo).

onderscheid gemaakt tussen deze groep en de geesten der afgestorvenen. Er is geen reden om aan te nemen, dat men zich al die geesten zou voorstellen als, in wezen, geesten van afgestorvenen en dat hierop de hun toegedragen verering of vrees zou berusten. Al deze geesten, als spookachtige wezens gedacht, zijn evenzeer als ketsat (soemangat enz.) geïndividualiseerde delen van die geheimzinnige macht, die het heelal doordringt, representanten van het heilige.

Bij grote godsdienstige feesten treden de geesten in zicht-



Afb. 30. Maskers van Borneo (Westerafdeling).

bare gestalte temidden der mensen. Het contact met het heilige moet dan immers worden versterkt. Zij maken gebruik van de diensten van een man, die zich vermomt in de veronderstelde geestengedaante en dansend optreedt. De drager dier vermomming wordt door de geest bezielde en geraakt dikwijls in trance. Ook zonder vermomming kan de mens door de geest worden bezielde, zoals wij reeds zagen bij den sikerei. De dans is het geëigende middel om deze toestand van vervoering op te roepen, meestal met behulp van muziek. Deze verschijnselen van bezieling of „bezetenheid” door een geest noemt men *sjamanisme*, een aan Siberië ontleend woord. De aard dier

geesten is plaatselijk natuurlijk zeer verschillend; men stelt zich hen gewoonlijk voor als half-dierlijke en monsterachtige wezens (afb. 28—31).

Het aantal geesten in geheel Indonesië is, zoals van zelf spreekt, zeer groot. Behalve de reeds genoemde woorden kent men verschillende benamingen voor hen, al naar hun



Afb. 31. Masker van Borneo (Westerafdeling).

aard. Deze geesten kunnen ongemerkt overgaan in goden. Het is niet mogelijk in kort bestek van deze figuren een overzicht te geven.

De aanwezigheid van de voorstelling van een ziel als een persoonlijk wezen, speciaal de mensen eigen, sluit niet uit het geloof in de werking van mana. Te minder is dit in

Indonesië het geval, omdat daar immers de ziel gebonden blijft aan den levenden mens, al kan zij er zich tijdelijk of gedeeltelijk van verwijderen. Bij de dood bestaat zij niet zelfstandig voort. Wij willen thans een enkel voorbeeld geven, waaruit blijkt, hoezeer *animistische* (Lat. anima = adem, ziel) voorstellingen naast *dynamistische* kunnen bestaan.

Bij de lijkbezorging neemt men dikwijls allerlei gebruiken in acht, die er op schijnen te wijzen, dat men de ziel van den dode vreest en haar wil misleiden; men smeekt haar niet terug te komen, men keert na het wegbrengen van het lijk langs een andere weg naar huis dan men is gekomen enz. De soemangat van den overledene zou n.l. afgunstig zijn en de nog voortlevenden willen benadelen, volgens een zeer gangbare inheemse interpretatie. Een diepere verklaring ziet men echter, wanneer men deze handelingen niet uitsluitend beschouwt als gericht tegen een anthropomorf gedachte ziel. Bij de Mentawaise doodsgebruiken (p. 68) bleek reeds, wat het eigenlijk is, dat men vreest. Het is de besmetting, die van het lijk uitgaat. De badjooe is het gevaar, dat alle nabestaanden bedreigt, en men tracht zich door versterking van mana hiertegen te pantseren. Doch er is meer. De aanraking met de dood maakt de omgeving poenen, zoals de dode zelf in hoge mate poenen is. Evenals elke taboe-periode is deze toestand niet zonder gevaar, en het wekt geen bevreemding, wanneer in dit geval gevoelens van vrees de overhand zouden hebben. De dood is een van de grote ogenblikken, waarop het heilige, het andere, zich manifesteert; als zodanig is hij ook een van de grote ogenblikken van regeneratie. Daar de gestorvene in de loop van zijn leven stap voor stap is ingewijd in de groepsgemeenschap, gaat zijn dood deze gehele gemeenschap aan; hij moet hieruit worden losgemaakt, wat door allerlei afscheidsriten en rouwriten wordt bewerkstelligd; het is een crisisrite bij uitnemendheid, zowel voor den gestorvene als voor de levenden. Wij zagen reeds, dat dan ook bij de Maanjan-Sioeng Dajak juist bij de definitieve lijkbezorging de organisatie van de stam als geheel zich doet gelden.

De kwade invloed, die de Mentawaiers badjooe noemen, heet bij de Toradja *bata*. Wanneer nu tijdens de dodenfeesten een storm opsteekt, is dit het gevolg van de *bata* van den overledene. Om deze ongunstige invloed te neutraliseren en de natuur ten goede te beïnvloeden, legt men twee sirihblaren van een bijzonder soort naast elkaar op een koperen bord; op elk ervan plaatst men zes partjes pinangnoot, en bovenop wat kalk en tabak. Dit zijn allemaal voorwerpen van bijzonder veel *mana*. Animistisch uitgedrukt — en zo doet het de Toradja — zegt men: de ziel van den overledene is boos en wil zich niet laten wegbrengen. Om de ziel gunstig te stemmen, zodat de storm zal ophouden, offert men de zoëven genoemde zaken. Het is duidelijk, dat beide verklaringen, de dynamistische en de animistische, zeer verwant zijn: in het eerste geval gaat het om de opheffing van een onpersoonlijk gedachte schadelijke macht, in het tweede geval om de bevrediging van een persoonlijk gedachte schadelijke macht. De dynamistische verklaring heeft echter het voordeel, dat zij, meer dan de Toradja's in hun theorie, het licht laat vallen op de gevoelens, die aan het gebruik ten grondslag liggen; in zoverre geeft zij dus een betere verklaring van de eigenlijke betekenis van dit gebruik. Want al formuleren de Toradja's het anders en op animistische wijze, dan wil dit niet zeggen, dat deze formulering geheel adaequaat is aan hun complexe ervaring en beleving. Hun eigen verklaring — veelal, niet altijd, animistisch — is niets dan een min of meer geslaagde vorm van primitieve formulering (cf. p. 130).

Vroeger hebben de ethnologen juist bij die animistische verklaringspogingen aangesloten bij hun streven, het totaal van de primitieve godsdienst te verklaren. Zo ontstond de leer van het Animisme, als alomvattende theorie, opgesteld door den groten ethnoloog Tylor in het laatste kwart der vorige eeuw. Hierbij ging men uit van de voorstelling van de ziel als de meest centrale (en ook oudste) godsdienstige conceptie. Men trachtte aan te tonen, dat de primitieven door een, in haar soort, logische redenering tot deze voor-

stelling konden of moesten geraken (waarneming van slaap, droom en dood). De primitieve „afwijking” begon daar, waar zij deze mensenziel nu ook aanwezig gingen achten in allerlei bomen, planten en dingen, waardoor zij alles „bezielde” gingen zien; bezielde namelijk met de den mens eigen ziel. In een boom of steen „huisde” dus een ziel. Allerlei godsdienstige gebruiken werden nu uitgelegd als pogingen om de ziel (of de geest) in al die dingen en wezens gunstig te stemmen of wel om de tuin te leiden. De ziel werd namelijk overeenkomstig datgene, wat de primitieven zelf er wel eens van zeggen, zeer anthropomorf voorgesteld, onderhevig aan schrik, angst, toorn, enz.

Tegen deze Animistische theorie kwam om allerlei redenen sinds $\pm$ 1900 toenemend verzet, zowel van algemeen theoretische zijde als van practische kant door betere kennis der feiten. Vele feiten, die de Animistische school naar voren had gebracht, bleven ongerept. Er werd echter op gewezen, dat de invloed der animistische voorstellingen lang niet zo diep ging als men had gemeend, en dat een zeer groot aantal verschijnselen alleen verklaard kon worden door een dynamistische theorie. Hierbij deed zich gevoelen een wijziging in algemene ethnologische methode, waardoor de betekenis van causaal denken, van „filosoferen”, in de godsdienst veel lager en die van het godsdienstig beleven veel hoger werd aangeslagen. Ook werd in toenemende mate twijfel geopperd aan het evolutionistisch element, dat de ganse theorie eigen was. Men beschouwde immers de conceptie van de ziel als de *oudste* godsdienstige conceptie en trachtte hieruit het „ontstaan” der overige godsdienstige voorstellingen door evolutie te verklaren. Dit soort evolutionisme nu werd, ook op andere gebieden dan dat van de godsdienst, steeds minder houdbaar geacht in de studie der ethnologie, zoals trouwens in de gehele cultuurgeschiedenis ¹⁾.

De begaafde Nederlandse ethnoloog Wilken, die zoveel materiaal uit Indonesië heeft verzameld en bewerkt, stond bij zijn verklaringen op Animistisch standpunt. Kruyt nam

¹⁾ Men zie hierbij ook de Bibl. aant. bij § 30.

in zijn boek „De Bare'e sprekende Toradja's" (deel 1 en 2) en in „Het Animisme van den Indischen Archipel" een hiermee verwant standpunt in. Doch in zijn „Measa", vroeger genoemd (p. 147), ging hij over tot dynamistische verklaringen. Van Ossenbruggen heeft in zijn reeds genoemde werk „Het primitieve denken" het eerst de dynamistische theorie toegepast op Indonesische verschijnselen. De Leidse hoogleraar Nieuwenhuis verdedigt een Animistische theorie, aangepast aan nieuwere gegevens.

Omdat beide, Animisme en Dynamisme, (Europese) theorieën zijn, bedoeld om een verklaring te geven van de diepste grond en oorsprong der verschijnselen, hoede men zich voor eenzijdigheid. In veel concrete gevallen geeft het Animisme een verklaring, die past bij de voorstelling van volken, waar de betreffende gebruiken thans worden aangetroffen. In bijna alle gebieden van Indonesië vindt men animistische en dynamistische voorstellingen naast en door elkaar, zoals boven reeds bleek bij de bespreking van kere, ketsat, soemangat enz. De aanwezigheid van animistische voorstellingen bewijst echter niet de juistheid van de Animistische theorie, welke immers een alomvattend systeem wilde zijn. Voor dynamisme werd vroeger wel de uitdrukking „Prae-animisme" gebruikt. Hiermee wordt echter de onjuiste indruk gewekt, dat er sprake zou zijn van een chronologische volgorde, hetgeen niet het geval is. Een vaste en voor alle volken geldende chronologische volgorde zou trouwens nooit aan te geven zijn en ook het dynamisme mag niet als uitgangspunt van alle godsdienst worden beschouwd.

PRIMITIEF EN MODERN.

§ 30. *Het primitieve en de moderne wereld.*

In de aanhef van dit werkje werd reeds gezinspeeld op de plaats, die de natuurvölker innemen in het geheel der cultuurgeschiedenis. Wij moesten hier wel mee beginnen, omdat het antwoord op deze vraag de verklaring en ordening van tal van verschijnselen beïnvloedt. Thans zijn wij zo ver, dat hierover iets meer kan worden opgemerkt. Zelfs in een beknopt geschrift als het onderhavige mag deze vraag niet terzijde worden gelaten, al zal het wellicht schijnen, dat wij hierdoor het eigenlijke gebied der ethnologie overschrijden. Eerst in dit verband krijgt de studie der ethnologie haar volle theoretische en practische betekenis. Een begrijpelijke beperking is, dat wij in het bijzonder de vraag stellen naar de verhouding tussen het primitieve en het moderne, zoals wij dit kennen uit de moderne West-Europese wereld. Wij laten dus geheel terzijde, waar en wanneer het moderne denken een aanvang heeft genomen; dit zou ons brengen in algemene cultuur-historische beschouwingen, die hier geen pas geven. Doch ook zonder historische toelichting zal het duidelijk zijn, dat het moderne denken in wezen niet aan onze tijd is gebonden en, om maar een enkel voorbeeld op te roepen, eveneens aanwezig was in sommige Griekse kringen zo goed als in West-Europa, toen dit in de tijd der grote ontdekkingstochten voor het eerst kennis maakte met de werelden der primitieven.

Beide termen, primitief en modern, werden in het voorgaande opgevat als aanduidingen van typen van denken; als omschrijving van de werkelijkheid hebben zij slechts relatieve waarde. Indien de lezer verwacht, dat wij in dit laatste hoofdstuk nu eens helder en duidelijk definiëren, wat precies onder deze termen moet worden verstaan, moeten wij hem teleurstellen, hoe redelijk zijn eis moge lijken. Ook in het eerste hoofdstuk hebben wij hem met een kluitje in

het riet gestuurd! Maar iets meer dan tot dusver kan er in het gestelde verband toch wel van gezegd worden, zij het ook niet in afgepaste definities.

Het leidt geen twijfel, dat datgene, wat het moderne denken typeert ten opzichte van het denken der natuurvölker, voor een gedeelte gelegen is in de neiging tot critisch onderzoek, objectieve waarneming, intellectualisme; in de natuurwetenschappelijke discipline zegepralen deze tendenzen. Stelt men hier de natuurvölker tegenover, dan worden deze getypeerd door hun zin voor het bovennatuurlijke, voor de onzichtbare relaties die de kosmos en de maatschappij in stand houden, door de betekenis van het affectieve. Over de hiermee verbonden afwezigheid van differentiatie werd reeds een en ander opgemerkt. Leggen wij de kleuren er erg dik op en stellen wij beide zo scherp mogelijk tegenover elkaar, dan kan men den modernen mens typeren als den *homo faber* (of op economisch terrein als den *homo economicus*), den primitieven mens als den *homo divinus*. Doch hiermee zijn wij dan tevens in de caricatuur beland, als men geneigd zou zijn een individuen Toradja te houden voor een *homo divinus*, een individuen Amsterdammer voor een *homo faber*! Nergens bestaat de *homo divinus*, nergens ook de *homo faber* zomin als de *homo economicus*; de mens, die zich uitsluitend door rationele overwegingen laat leiden in zijn ganse levenshouding, is een bloedeloze abstractie. Dit behoeft geen betoog. Het komt er hierom thans op aan, de overgangen tussen de cultuurvormen van beide uitersten wat nader te bezien.

Laat ons allereerst nog eens herinneren aan het bekende verschijnsel, dat dikwijls met de naam „survivals” wordt aangeduid. Onze vliegers hebben hun mascottes, met één lucifer mag men niet drie sigaretten aansteken, wij schrijven — althans ontvangen — kettingbrieven in zevenvoud of negenvoud, aan de speeltafel laten wij ons leiden door voortekens, enz. De voorbeelden van zulk „bijgeloof” onder moderne stedelingen zijn talloos. Zijn dit losse, op zich zelf staande overblijfselen van wat vroeger een gesloten

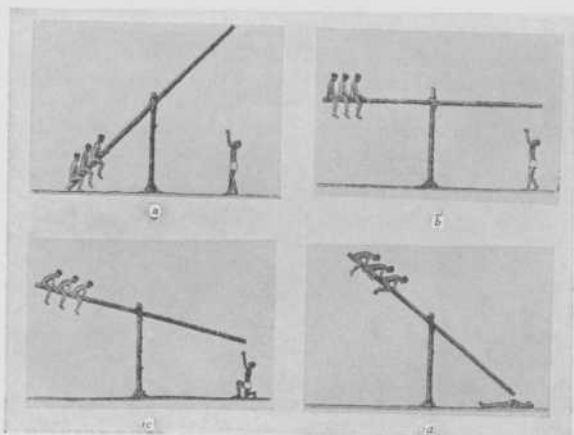
cultuurlandschap vormde, een soort culturele monadocks, „restbergen”, en zijn zij dus veroordeeld af te slijten?

Deze survivals staan echter niet alleen. Op het platteland vindt men tal van folkloristische gebruiken, die men ook bij primitieven zou kunnen aantreffen. Waar de grotestadscultuur nog niet is gepenetreerd, zijn deze gebruiken nog zeer levend; elders zijn zij overwegend traditioneel geworden. Hier zal men niet meer van survivals kunnen spreken in de zoëven aangeduide zin. En wanneer wij enige eeuwen teruggaan, vinden we in Europa het geloof in een „betoverde wereld” nog algemeen, in alle kringen. Hier kan nog minder van survivals worden gesproken.

Op deze wijze voortgaande kan men er toe komen het bestaan van een tegenstelling tussen primitief en modern te loochenen. Wat ons zo oncritisch, veelal zo vreemd en somtijds zo bizar toeschijnt bij primitieve volken, is ook ons, moderneren, niet onbekend. Homo sum . . .

Deze toenadering kan men tegelijkertijd nog van een andere zijde bewerkstelligen. Het valt niet te ontkennen, dat door ethnologen bij voorkeur de aandacht wordt gevestigd op die verschijnselen bij primitieve volken, welke voor hen als moderneren het opvallendst zijn; dit is het vreemde, het bizarre. Hierdoor kan men natuurlijk geneigd zijn de „gewone”, de zuiver praktische en logische handelingen en opvattingen te onderschatten. Door nu de nadruk te leggen op het feit, dat primitieve volken een vrij grote mate van praktisch inzicht bezitten en dikwijls geheel „logisch” reageren op de tot hen komende verschijnselen — hoe hadden zij zich anders ook kunnen handhaven in de jungle! —, brengt men hen weer dichterbij de moderneren en heft men de tegenstelling op. De primitieve volken zijn, goed beschouwd, niet zo primitief als zij ons wel eens toeschijnen uit ethnologische geschriften. Het zijn dan ook meestal niet de praktische ethnografen, de „fieldworkers” die lange tijd onder hen hebben geleefd, welke zo sterk de nadruk leggen op hun anders zijn. Dit doen vooral de theoretici, uit hun studeerkamer.

Als derde argument ter versteviging van de eenheid kan men wijzen op de omstandigheid, dat allerlei gebruiken en opvattingen van primitieve volken bij nadere beschouwing een diepe kern van waarheid blijken te bevatten en allerminst integraal berusten op wanbegrip en waan — ook al treft ons



Afb. 32. Een ooggetuige, de missionaris P. Trilles, beschrijft een plechtigheid bij een Afrikaans volkje, waarbij de tovenaars, die onder het lage einde van de wip staat, het bezwaarde einde langzaam doet overhellen, waarna hij het weer doet zakken. (Overgenomen uit Leroy, *La raison primitive*.)

de uitwerking soms als vreemd. Aan den lezer van de voorgaande hoofdstukken moge dit duidelijk zijn geworden. Een sprekend voorbeeld levert nog het geloof in zieners (tovenars, medicijnmannen, sjamanen, enz.). De vorige eeuw was terstond klaar met het oordeel, dat dit alles op domheid of bijgeloof berustte. De twintigste eeuw, die de parapsychologie heeft zien opkomen, zal hierover voorzichtiger willen oordelen

en elk geval op zich zelf willen bezien. Tal van verschijnselen kunnen hierdoor een geheel ander waarheidsgehalte opleveren (vgl. afb. 32).

Al deze overwegingen zijn zo evident, dat het niet nodig is hiervan vele voorbeelden aan te halen. Minder evident is, welke conclusie getrokken moet worden uit de opheffing, althans verzachting, der tegenstelling.

Voor de hand schijnt de slotsom te liggen: de primitieven zijn als wij, moderneren — als men die termen dan tenminste nog wil handhaven voor het gemak van het spraakgebruik. De verhouding tussen primitieven en moderneren kan dan gezien worden als een gradueel verschil, een meer of minder; gepaard aan een verschil in kennis en ervaring kan dit graduele verschil soms leiden tot een schijnbaar geheel andere houding bij primitieven. Wie echter goed toeziet, bemerkt aldra achter die schijn den gewonen mens. De primitieven zijn niet zo primitief, de moderneren niet zo modern.

Deze conclusie is echter niet de enig mogelijke en is, naar ons voorkomt, niet de juiste. Om dit toe te lichten moeten wij nog eenmaal overdenken, in welke mate in de moderne wereld elementen aanwezig zijn, welke vallen buiten het kader van den geconstrueerden homo faber. Juist, omdat dan al spoedig blijkt, dat dit veel meer is, dan wij zoëven aangaven.

Allereerst de zogenaamde survivals, zoals mascottes, spelergeloof, enz., die wij reeds vermeldten. Het is hier anders mee gesteld dan met allerlei folkloristische gebruiken, die als instellingen uit oude tijden hun bestaan kunnen hebben gerekt, zonder dat de vroegere inhoud mede is overgegaan op de huidige generatie; de betekenis, die deze aan die gebruiken hecht, kan een geheel nieuwe zijn geworden. Bij het eerst genoemde verschijnsel is echter geen sprake van een overgeleverde instelling en de naam survival is hier bijzonder misleidend. Immers al deze gebruiken ontstaan telkens weer opnieuw als een vervulling van diepe menselijke behoeften, waarvoor telkens weer andere vormen worden geschapen. Zij zijn springlevend en een op traditie

voortbestaande of van nieuwe inhoud voorziene cultuurstroom zijn zij stellig niet. Het beeld van het cultuurlandschap vasthoudend, zouden wij moeten spreken van een lavadom — geen monadrock! Van de diepte wellen zij op, telkens opnieuw, in telkens andere vormen.

Doch tot de categorie, die vreemd is aan den homo faber, behoren niet alleen de verschijnselen, die de moderne mens dan toch geneigd is te bestempelen als „bijgeloof”, omdat zij intellectueel niet passen in zijn wereldbeeld; gebruiken en denkbeelden, die hij zich veroorlooft als een soort beminnelijke zwakheid of archaïsme. Neen, in de zelfde categorie horen eveneens thuis officiële grootheden, welke het beste bezit uitmaken ook van den modernen mens: godsdienst, kunst, poëzie, moraal; gevoelens van schroom, liefde, intuïtie. In dit alles vinden wij de zelfde irrationele verbindingen terug, die zo typerend zijn voor de cultuur der primitieven.

In de moderne wereld echter nemen de bedoelde elementen een andere plaats in het totale beeld in dan bij de primitieven het geval is. Immers, bij deze heeft zich geen differentiatie van levensgebieden voorgedaan; er bestaat geen tweespalt tussen het technisch handelen en het godsdienstig of magisch handelen. Deze tweespalt is er wel in de moderne wereld; het technisch (rationeel) handelen en denken heeft zich afgescheiden. Het is het verschijnsel, dat wij reeds voorlopig in paragraaf 2 bespraken. Voortgeschreden differentiatie is een kenmerk van cultuurvolken. Ver voortgeschreden differentiatie, met sterke nadruk op het rationele, is het kenmerk bij uitstek van de moderne wereld der negentiende eeuw.

Het is duidelijk, wanneer men hierop let, dat de uitingen dier irrationele tendenzen bij natuurvolken dan ook een gans andere innerlijke betekenis moeten hebben dan bij ons. De plaats, die b.v. „geloof” inneemt in het totale wereldbeeld, is een geheel andere dan bij modernen; in de structuur van het denken heeft het een andere functie. Geloof bij natuurvolken is wat anders dan geloof bij moderne stedelingen. Het zelfde kan men betogen voor alle aspecten van de primitieve cultuur: in het maatschappelijke b.v. ten aanzien van

solidariteitsgevoel, in het economische ten aanzien van vrijgevigheid. Aan het ongebroken eenheidskarakter, dat het primitieve leven eigen is, ontlene primitieve maatschappijen soms de glans van een idylle. Dit idyllische karakter bestaat echter alleen in de verbeelding van den Europeanen beschouwer, die aan die eenheid zijn eigen waarde-bepaling oplegt als van een eenheid, die hij zelf smartelijk begeert. Als twee het zelfde doen, is het nog niet het zelfde.

Ook de richting, die dit type van denken nu eenmaal is ingeslagen bij de natuurvölker, is lang niet indifferent, uit godsdienstig of ethisch standpunt bezien; zij is dikwijls geheel afwijkend van die, welke het bij de modernen is ingegaan. Wanneer deze geloven in mascottes enz., is de verwantschap uiterlijk vrij groot; doch ook dan moet men bedenken, dat al deze vormen van „bijgeloof” bij ons toch een geheel andere plaats innemen in het totaal van het moderne cultuurleven dan het geloof in magische voorwerpen in het totaal der primitieve cultuur; daardoor komt er een gans andere waarde aan toe. Veel duidelijker en principiëler echter is het reeds vroeger (p. 144) geconstateerde verschil tussen de verering van een gaoekang en een monotheistisch Godsgeloof. Wetenschappelijk gesproken is inderdaad de grondslag van beide de zelfde: zij is het besef van het Heilige. Godsdienstig en ethisch gesproken echter kan men een verschil constateren als tussen hemel en aarde. Evenzo kan men verdedigen, dat aan de magie een element ten grondslag ligt, hetwelk in een andere structuur aan het Idealisme het aanschijn heeft gegeven. Ook de magie, om met Preusz te spreken, is een spruit van het menselijk verlangen boven zich zelf uit te reiken. Wanneer men echter de geesteshouding van uitgewerkte magische practijken leert kennen, schijnen beide takken te zijn van een geheel andere boom. Uit een bepaald ethisch of godsdienstig standpunt kan men dan van een dwaalweg spreken; zeker ook uit een technisch oogpunt.

Zo komen wij er toe de termen primitief en modern te behouden en te blijven opvatten als benamingen voor een

bepaalde structuur van het denken, die typerend is resp. voor natuurvölker (de primitieven) en voor de volken der West-Europese civilisatie. Het zijn dan geen eenvoudige tegenstellingen meer, evenmin vloeit het tweede type uit het eerste voort door een langzame verglijding van accent, doch het zijn twee kwalitatief verschillende structuren. Wat bij de primitieven ten grondslag ligt aan hun levenshouding, heeft ook bij de modernen een plaats; in aanleg is deze houding geen overwonnen standpunt, evenmin — naar het Nietzscheaanse woord — „etwas das überwunden werden musz". Het behoort tot de hoogste toppen ook van het leven van den modernen mens . . . „wie ihm die Welt auch das Gefühl verteure".

§ 31. *De modernisering van de primitieve wereld.*

De geschetste verhouding tussen primitief en modern heeft practisch belangrijke gevolgen, nu overal ter wereld volken, bij welke het primitieve een zeer belangrijke plaats inneemt, onder de invloed komen van de Europese wereld. Men kan die modernisering van een primitieve maatschappij wel een groeiproces noemen, doch moet daarbij dan bedenken, dat dit proces noodzakelijk gepaard gaat met crisisverschijnselen. De ene structuur moet plaats maken voor een kwalitatief andere. Dit werkt door op alle terreinen des levens, zowel godsdienst als maatschappij. Koloniale economie, koloniale opvoedkunde, zendingswetenschap zijn enige wetenschappen, die zich evenals bestuursbeleid met de practische zijde van het in dit hoofdstuk gestelde vraagstuk bezig houden.

Het is een vraagstuk, dat men niet aan zich zelf ter oplossing kan overlaten; immers, het kenmerkende der ganse omvorming ligt hierin voor de meeste betrokken volken, dat het proces van buiten wordt opgedrongen; dit maakt de ganse situatie tot een geweldig experiment, waarbij doordachte leiding op elk gebied onmisbare voorwaarde is. In de huidige wereldverhoudingen kan nu eenmaal geen

sprake zijn van een langzaam en spontaan acculturatie-proces, waarbij het vreemde vanzelf tot iets eigens wordt verwerkt, zodra de innerlijke rijpheid daartoe aanwezig is — of anders wordt afgestoten; een proces derhalve, waarbij het aanbieden van het vreemde cultuurgood werkt „als het tikje op de barometer”, naar het beeldende woord van Prof. Steinmetz. Thans bestaat eerder het gevaar, dat de barometers driftig kapot worden geslagen. Hierom moeten wij ons bezinnen op beschermende en constructieve maatregelen, tevens op matiging en geduld.

Ook geheel Ned. Indië verkeert in een toestand van overgang. Wij hebben bij onze ethnologische schets de nadruk gelegd op de grondvormen, voorzover wij deze konden aanwijzen. Aan de actuele toestanden hebben wij in het algemeen geen aandacht geschonken. Dit was niet mogelijk, juist omdat deze overal aan het verglijden zijn. Mede om de aldus verkregen archaïstische indruk wat te compenseren, is het nuttig thans enige algemene opmerkingen te maken over de overgangsverschijnselen, die zich allerwege voordoen.

Als uitgangspunt nemen wij de reeds vermelde onderscheiding in natuurgemeenschap en cultuurgemeenschap. Wat gebeurt er nu, in grote trekken, wanneer de eerste door inwerking van Europese invloed gaat plaats maken voor de tweede?

Natuurlijk is het niet mogelijk een chronologische volgorde aan te geven der processen. Doch laat ons beginnen met het algemeenste: het kosmisch levensbesef. Dit zal bij doorwerking der moderne invloeden verdwijnen of verzwakken. De onzichtbare relaties, die den mens en de groep binden, zullen in kracht afnemen. De individu wordt, hetzij systematisch door schoolse opleiding, hetzij niet-systematisch door de begeleidende verschijnselen van „de nieuwe tijd”, aan het twijfelen gebracht ten aanzien van wat vroeger niet voor twijfel vatbaar was, of hij wordt er onverschillig voor en verliest ongemerkt het innerlijk contact. Bij schoolse opleiding zal hij de indruk ontvangen, dat „logisch denken” het alles beheersende of enige kenmerk is van het Westen;

op de ook in het Westen aanwezige verwante elementen zal de aandacht niet vallen. Dit geldt in het bijzonder bij het neutrale, niet-godsdienstige, onderwijs, dat ook overigens weinig gevoelvol en overwegend zakelijk is. Een onvermijdelijk gevolg hiervan is een proces van desacralisatie, van profanisering der wereld. De individu (de leerling) ontvangt de indruk, dat het primitieve denken integraal verwerpelijk is, dat het „primitief” is in de populaire zin van het woord en niet verenigbaar met de nieuwe tijd en schoolse kennis. Zomin als de Westerse mens zal hij het irrationele en buiten-verstandelijke in zijn aanleg kunnen verloochenen, doch zijn geloofsvoorstellingen zullen wellicht het karakter aannemen van „bijgeloof”, in een hoekje beschaamd voortlevend. Of wel: de Westerse scholing, hoe uitgebreid zij ook geweest moge zijn, zal met een innerlijke tegenstand zijn ondergaan, en op den duur beschouwd worden als een hatelijk *Fremdkörper* in de „Oosterse ziel”; alleen geduld of gezocht, omdat de strijdbaarheid van de tijd en economische verlangens nu eenmaal scherpe wapenen vereisen. Wij stellen hier maar twee uitersten; daartussen ligt de rijke variatie der werkelijkheid. Voorzover deze verschijnselen liggen op geestelijk gebied, gaan zij allereerst de school en de zendingspraktijk aan. Doch — goede schoolpolitiek en zendingswetenschap beseffen dit volkomen — dit proces van profanisering en rationalisering houdt hier niet op. Het heeft eveneens ingrijpende gevolgen voor het sociaal besef.

Ook in de maatschappij treedt een proces in van desintegratie. Wij zagen immers, hoezeer de maatschappij een sacrale eenheid vormt. Het verslappen der kosmische gebondenheden gaat samen met het verslappen der sociale banden. De sociale eenheid, hoe ook precies georganiseerd, verliest haar kracht. De individu voelt zich niet meer gebonden aan de oude natuurgemeenschap, die bezig is haar zin te verliezen.

Behalve deze ontbinding „van boven af” — als wij de kosmische relaties een ogenblik zo mogen aanduiden — is er ontbinding „van onder op”: allerlei krachten, die wij

rekenen te behoren tot het maatschappelijk en economisch terrein, doen hun invloed in de zelfde richting gelden.

De oude maatschappij was, zoals gezegd, statisch (vgl. par. 2). Er was een evenwicht van productie en consumptie, waarbij als regel producent en consument in de zelfde persoon verenigd waren, in elk geval zeer dicht bij elkaar lagen. Het aantal goederen was uiterst beperkt, eveneens de uitgebreidheid der behoeften. Handel en bedrijf waren geen blote economische functies. De productiefactor kapitaal was zeer zwak en werd niet opzettelijk gekweekt. Sparen nam de vorm aan van schatvorming, voorzover het dan voorkwam. Doel hiervan was niet economische versterking, doch vermeerdering van prestige. Zoals het was, was het goed, want zo moest het zijn. De individuele vrijheid en de individuele mogelijkheden waren ten eerste beperkt door de plaats, die men nu eenmaal innam in de samenleving. De crisisriten zijn een uiting van de natuurlijke gefixeerdheid van ieders positie. De controle van de publieke opinie was zeer sterk. Vrije beschikking over bezit was eveneens zeer aan banden gelegd. De gehele ordening dezer maatschappij sloot als een bus; alle krachten waren op elkaar ingesteld; hierom was zij statisch.

Wanneer nu in deze, aldus schematisch geschetste, maatschappij één onderdeel van de keten begint te verglijden of uitvalt, leidt dit tot onzekerheid over de gehele linie, tenslotte tot uiteenvallen van het gehele complex. Het aangrijpingspunt der vreemde invloeden kan men nemen waar men wil, want de beïnvloeding vindt plaats langs een breed front.

Laat ons uitgaan van het eenvoudige feit, dat in die primitieve gemeenschappen vreemde waren worden aangeboden. Op zich zelf behoeft dit nog geen gevolgen met zich mee te brengen; het kan zijn, dat men in de aanvang die vreemde goederen eenvoudig negeert, althans niet heftig of blijvend begeert. De sociale structuur is nog te hecht en is voorlopig ondoordringbaar. Deze ondoordringbaarheid kan zeer lang duren. Voor het overnemen van een vreemd cultuurgoed is een zekere voorbeschiktheid voorondersteld,

een toebereid zijn van de bodem. Is dit niet aanwezig, dan kan er geen sprake zijn van acculturatie en wordt het vreemde eenvoudig afgestoten. Dit geval kunnen wij hier verder laten rusten. In de huidige wereldverhoudingen zal er op den duur ergens een bres worden geslagen, vroeger of later. Zulk een nieuw gegeven treedt tegenwoordig niet alleen op, doch in combinatie met andere die alle werken in de zelfde richting: doorbreking van de oude structuur. Als zulk een begeleidend verschijnsel — waarvan wij dus evengoed hadden kunnen uitgaan — noemen wij de van buiten komende vraag naar producten, waardoor het evenwicht van productie en consumptie verstoord dreigt te worden en de prikkel gegeven is tot vermeerdering der productie. Is tegelijkertijd de gelegenheid geboden vreemde goederen te verkrijgen, dan zal inderdaad de behoeftenscala worden uitgebreid en de productie vergroot. Begeerte heeft hen aangeraakt!

De geldhuishouding verdringt langzamerhand de goederenhuishouding. In plaats van de oude voedselgewassen worden handelsgewassen verbouwd — het voorbeeld van Java kan leren, hoe lang het kan duren voor men hiertoe overgaat! —, kopen en verkopen gaat een integrerend onderdeel uitmaken van de dagelijkse levenssfeer en het karakter aannemen van een economische handeling. De godsdienstige associaties, die gehecht waren aan de verbouw der oude voedselgewassen, zijn niet gehecht aan de nieuwe landbouwvormen; de landbouw en het bedrijf in het algemeen worden geprofaniseerd. Verbindingen met de buitenwereld worden steeds talrijker. Het oude clanbestuur of dorpsbestuur, dat een door traditie gewijde positie innam en sociaal aanzien genoot, staat hulpeloos tegenover de nieuwe eisen. Degenen, die het meest meedrijven op de nieuwe stromingen en mogelijkheden, voelen zich in de ontplooiing hunner mogelijkheden geremd door de oude instellingen en banden. Hun innerlijke gezindheid, hun wereldbeschouwing, is zich, zoals gezegd, aan het wijzigen en verarmt aan inhoud. Eerbied en gevoel van gebondenheid tegenover de oude instellingen is verzwakt en de belangenconflicten drijven hen verder weg van hun groep.

Het statische evenwicht der oude maatschappij is verstoord, de „magische keten” is verbroken.

Toch is er nog geen nieuwe maatschappij! De oude heeft slechts haar zin en doelmatigheid verloren, en de individuen staan hulpeloos. Met zeer geringe zekerheid staan zij in het leven, daar zij de hun van ouds toegevallen plaats in het kosmisch verband niet meer willen of kunnen innemen. In deze crisisperiode gaat het erom de weg te vinden naar een nieuwe organisatievorm, de cultuurgemeenschap. Het kan zijn, dat aan hen, die naar principieel nieuwe aansluiting zoeken, een moderne vereniging een tehuis verleent; een politiek getinte vereniging dan veelal. Hierin zullen dan licht allerlei oude gevoelens worden ingedragen, zodat deze vereniging een groot „primitief” element blijft bevatten en sterk affectief gekleurd is. Indien dit laatste niet het geval is, is er zeer grote kans, dat het andere uiterste zich voordoet: dat de leden zonder enig gevoel van verantwoordelijkheid naast of spoedig tegenover elkaar komen te staan en hun eigenbelang najagen, zonder dat hierin tempering wordt aangebracht door moderne verschijningsvormen van de grondtrekken, die ook in de primitieve structuur rusten: ethisch besef, dienstbetoon, sociaal verantwoordelijkheidsbesef, burgerzin.

Between two worlds — one dead,
the other powerless to be born

Die andere wereld zal slechts langzaam tot stand kunnen komen. Als een onderdeel van de moderne wereld zal zij, wil zij zich handhaven, een economische gezindheid moeten aankweken en zij zal nieuwe sociale eenheden moeten scheppen. Daarnaast echter zal het ideaal-type van de primitieve structuur zich een plaats moeten veroveren, een nieuwe plaats. Geschiedt dit niet — ontstaat er dus geen nieuw saamhorigheidsgevoel en worden geen nieuwe onzienlijke relaties aangeknoopt — dan zullen die sociale eenheden geen eenheden zijn, doch een arena, waarin slechts geldt: homo homini lupus.

De lezer moge clementie betrachten! Het is uiteraard onmogelijk in kort bestek een adaequate schets te geven van de vele nuanceringen, die zich voordoen in het hier bedoelde proces van overgang. Van beslissende betekenis zijn natuurlijk de aard en kracht der vreemde invloeden (school, zending, bestuur, cultures, handelaars enz.) enerzijds en de bijzondere omstandigheden van elk inheems volk (mate van primitiviteit, aanleg, fysische omstandigheden enz.) anderzijds. Deze opmerkingen bedoelen slechts van ethnologische zijde in te leiden in het rijk geschakeerde complex van vraagstukken, dat de Indische maatschappij op Java en in de Buitengewesten in onrust brengt.

Ook op Java! Want ofschoon de Westerse invloeden hier reeds eeuwenlang hebben gewerkt en in de vorige eeuw zeer diep hebben ingegrepen in de desahuishouding, heeft niettemin de desa zich, tot voor kort, weten te handhaven als een gesloten goederenhuishouding met zeer geringe arbeidsverdeling, een statische maatschappij met sterk sacrale tendenzen; een eenheid, die het meest lijkt op een natuurgemeenschap. De desa levert wel een sprekende illustratie van de ontoegankelijkheid, die de oude gesloten maatschappij aan den dag kan leggen voor vreemde invloeden en van de sterke levenskrachten, die zulk een natuurgemeenschap voeden. De laatste decennien echter is hierin verandering gekomen; door cultures, wegen, scholen is de Westerse invloed dermate geïntensifieerd, dat zij onweerstaanbaar is geworden. Hier mag terecht van een stormloop worden gesproken! De sociale eenheden, waaruit Java bestond, zijn aan het uiteenvallen; eveneens de sacrale eenheid, waarin elk individu zich vroeger een plaats zag toegewezen. De desintegratie der maatschappij is in volle gang. Er zijn tendenzen werkzaam, die kunnen leiden tot een nieuw soort gemeenschapsbesef. Op economisch terrein wordt de aandacht gevraagd door het streven naar moderne coöperaties. Ook de oude desa kent een instelling, die hierop uitwendig lijkt: het instituut van *sambat sinambat*, wederzijds hulpbetoon. Bij werkzaamheden, die de kracht van een enkel gezin te



Afb. 33. Het oogsten van een rijstveld op Java (Wonosobo).

boven gaan, is de gehele desa gewend de helpende hand te bieden; op zijn beurt profiteert ieder hier natuurlijk van, bij het bouwen van een huis, het aanleggen van een bevoeding enz. Ongetwijfeld is dit instituut een uiting van de oude saamhorigheid. Het is echter niet mogelijk moderne coöperaties op te bouwen als een verlengstuk van dit oude instituut; want zulk een moderne coöperatie is een typische cultuurgemeenschap, in welke geheel andere eisen worden gesteld aan het solidariteitsbesef. De beperkte strekking van het oude gemeenschapsgevoel der desa blijkt zeer duidelijk, wanneer de desaman zijn dorp verlaat en stadsbewoner wordt. Dan is hij een ontwortelde, die geen eigen plaats meer heeft in de kosmos en in de maatschappij. In plaats van het oude traditionalisme kan dan een volslagen ongebondenheid treden. Het is de ook van elders bekende emigrantengeest. Of populairder, doch in wezen hetzelfde: het is de gezindheid van vele „vacantiehouders” in den vreemde!

Van de ondergang der desa-eenheid make men zich in-tussen geen overdreven voorstelling. Een blik op een rijstveld, dat men aan het oogsten is, kan hiervoor waarschuwen (afb. 33, 34). Nog altijd wordt de rijst geoogst door een schare van vrouwen en kinderen uit de desa, die met het rijstmesje (ani ani) één voor één de halmen afsnijden (afb. 35) en als beloning een vast gedeelte van het door haar geoogste meekrijgen, gewoonlijk een vierde of een vijfde. Voor den eigenaar is dit *bawon*-systeem niet altijd de voordeligste manier en ook in ander opzicht niet de meest efficiënte. Toch wordt, behoudens uitzonderingen, niet in loondienst gewerkt, in geld uitgedrukt. En evenmin wordt de andere mogelijkheid aangegrepen, die gelegen is in het invoeren van zeisen of sikkels. De sociale structuur der desa verzet zich hiertegen, daar de niet-grondbezitters hierdoor verstoken zouden blijven van het hun traditioneel toevallende deel van het voedsel. Rationele inrichting van het bedrijf geldt niet als ideaal en kan in strijd brengen met de sociale verplichtingen. Dit conflict is te vergelijken met de ver doorgevoerde rationalisatie van bedrijven in hedendaags Europa, waardoor



Afb. 34. Het oogsten van een rijstveld; deze opname is van Bali, waar men mannen op het veld ziet.



Afb. 35. Het snijden van de rijsthalm met het rijstmesje, ani ani.

arbeiders op straat komen te staan. Ook daar protesteert een gedeelte der publieke opinie, doch de beslissing van den ondernemer wordt niettemin ongestoord genomen op „zakelijke” gronden. Dit „zaken zijn zaken” is aan de natuurgemeenschap onbekend.

Een uiting van primitief gemeenschapsbesef, die op Java nog zeer krachtig is, is de eenheid van de familie. In de zorg voor dikwijls ver verwijderde familieleden blijkt de geest der natuurgemeenschap nog veel krachtiger te leven dan in West-Europa het geval is, waar het verschijnsel intussen lang niet ontbreekt. Men stelle zich dit niet aldus voor, dat op raadselachtige wijze in de ziel van de individu een oud soort gemeenschapsgevoel voortleeft; doch het is de in het sociale milieu voortlevende gemeenschapszin, die de individu zijn ook door hem nagevoelde verplichtingen oplegt.

§ 32. *De aanleg van primitieve volken.*

Stilzwijgend gingen wij in al het voorgaande telkens uit van de gelijkheid in aanleg van de gehele mensheid, primitieven en modernen. Dat hierbij ruimte wordt gelaten voor verschillen in aanleg, zoals deze ook reeds bestaan tussen twee broers, tussen vader en zoon, tussen broer en zuster, behoeft geen betoog. Van de nuances in de aanleg van de verschillende volken in de Indische Archipel weten wij eigenlijk niets.

Bij deze mededelingen zouden wij het kunnen laten, ware het niet, dat ten aanzien van dit onderwerp allerlei verwarring heerst en de aanlegskwestie dikwijls in te nauw verband wordt gebracht met het bestaande verschil in cultuur tussen primitieven en modernen. De relatie tussen deze beide — aanleg en cultuur — is niet zo eenvoudig of direct.

Wat weten wij in het algemeen van de aanleg van een individu, zelfs uit onze naaste omgeving? In veel opzichten bitter weinig. Het aanlegsvraagstuk interesseert zowel den bioloog als den psycholoog; in dit ingewikkelde vraagstuk moeten wij terstond een algemene conclusie aandragen, die

als gezaghebbend geldt en die een practisch uitgangspunt oplevert voor onze eigenlijke uiteenzettingen. De mens dan wordt niet geboren met „eigenschappen”, doch met „mogelijkheden”. De mogelijkheden zijn het resultaat van biologische erfelijkheidsprocessen; in elk individu zijn deze mogelijkheden weer anders, behalve bij ééneïge tweelingen. De eigenschappen zijn het resultaat van de inwerking van en de wisselwerking met het milieu, zoals dit door den mens subjectief wordt ervaren. Het totaal der mogelijkheden, de aanleg dus, noemt men het genotype; het totaal der eigenschappen het phaenotype. De invloed van het milieu is geweldig groot. Om een zuiver biologisch voorbeeld te geven: planten met het zelfde genotype zullen als phaenotype een gele of groene kleur ontwikkelen, naar gelang zij worden gekweekt in een duistere kelderruimte of in het volle licht.

Wanneer men nu deze waarheden toepast op ons onderwerp, vergaat de lust uit een bepaalde cultuur van een volk conclusies te willen trekken ten aanzien van de aanleg der individuen. Onder de belangrijke exogene factoren, die het culturele phaenotype van de individuen van de vroegste jeugd af beïnvloeden, noemen wij: voeding, ziekten, opvoeding, beroep, heersende (morele, godsdienstige e. a.) opvattingen van het milieu. Voorts zijn er exogene factoren, die voor alle individuen van een bepaald volk gelijkelijk gelden: het fysisch milieu, aard en frequentie van contact met vreemde volken, het grillig lotsgeval tenslotte. Slechts in het alleen theoretisch te stellen geval, dat wij nauwkeurig *alle* exogene factoren zouden kennen, die tot de ontwikkeling van een bepaald phaenotype hebben geleid, zouden wij uit het phaenotype (i.c. de cultuur) het genotype kunnen „berekenen”. Het zou echter een uiterst ingewikkelde berekening moeten worden, omdat die milieufactoren, zoals reeds gezegd, geen absolute grootheden zijn; immers, hun betekenis wordt bepaald door de reactie van het (onbekende) genotype erop. Een exogene factor (b.v. onvruchtbare grond), die op de ene „aanleg” stimulerend werkt, kan op een ander genotype juist een verdovende of neerdrukkende invloed

uitoefenen. Zo bestaat er een ononderbroken wisselwerking. Dit relatieve karakter is dus ook eigen aan het fysisch milieu; hiervan is het klimaat wel de meest onveranderlijke en absolute grootheid. De grote betekenis van de aanleg wordt door dit alles natuurlijk niet ontkend; alleen, wij kennen hem niet! De relatie tussen aanleg en cultuur is even weinig direct of eenvoudig als die, welke bestaat tussen b.v. klimaat en cultuur. Doch het klimaat kennen wij tenminste.

De uitdrukking „aanleg van een volk” geeft wel eens tot misverstand aanleiding. Blijkens het voorgaande bedoelen wij er mee: de aanleg van de individuen, die tot dat volk behoren. Want van aanleg van een volk als geheel genomen kan in eigenlijke zin niet worden gesproken. Als beeldspraak echter is de uitdrukking niet ongewoon, al is zij ook niet ongevaarlijk. Zelfs in het internationaal verbonden Europa kan men aan het Duitse volk, aan het Engelse volk bepaalde eigenschappen toeschrijven: het Duitse volkskarakter, het Engelse volkskarakter, zoals het dan heet. Deze eigenschappen van het volk zijn zo taai en zijn zo continu door de generaties heen, dat het inderdaad wel eens de indruk kan wekken alsof wij hier met erfelijke factoren, met aanleg dus, te doen hebben. Toch is dit slechts schijn. In werkelijkheid gaat het om een phaenotypische traagheid van het volk, een cultuur-verschijnsel, waarbij men goed doet geen termen te gebruiken, die aan de biologie zijn ontleend. Elk individu, opgroeiend binnen een beperkte en besloten cultuurkring (hetzij een primitieve cultuur, hetzij de moderne cultuur als geheel genomen, hetzij het Duitse of Engelse volk), wordt terstond beïnvloed door een zeer belangrijke exogene factor, die wij nu maar aanduiden als het bestaande cultuur-type. Deze milieufactor is te vergelijken met de factor opvoeding, doch reikt nog veel verder. Zij werkt ook middels de culturele instellingen, die zij in het leven heeft geroepen: een bepaald schoolsysteem, militaristische of pacifistische organisaties, enz. De betekenis van deze milieufactor bespeuren wij pas goed, wanneer wij het oog richten op volken van afwijkende cultuur; bij ons zelf moet zij ons uiteraard

ontgaan. De erfelijke mogelijkheden van elk individu worden dus van de aanvang af geleid in een bepaalde bedding, welke alle opeenvolgende generaties uitgegraven vinden. Deze bedding doorbreken kan slechts de zeer oorspronkelijke; in primitieve maatschappijen zijn de omstandigheden hiervoor bijzonder ongunstig. Zo blijft — het werd reeds in paragraaf 2 opgemerkt — elk volk het gemakkelijkst zich zelf gelijk en vertoont het cultureel een schijnbare erfelijkheid, die echter niets te maken heeft met de (erfelijke) aanleg. Op één manier zou nog van werkelijke (dus biologische) erfelijkheid sprake kunnen zijn; namelijk indien verworven eigenschappen erfelijk zouden zijn. Deze opvatting is echter verlaten.

Welke mogelijkheden derhalve verstikt worden in een bepaald volk, zoals het door tal van exogene factoren wordt beïnvloed, valt niet te zeggen. Ook de West-Europese cultuur, als geheel genomen, geeft aan de mogelijkheden van een individu slechts zeer bepaalde kansen: sommige laat zij opgroeien in kelderruimten, andere in het volle licht. Bij een klein primitief volk is dit in sterker mate het geval. Wanneer men de voorgaande theoretische argumentatie onvoldoende mocht achten, is er de practijk om dit alles te bevestigen, nu immers tal van primitieve volken door de Westerse cultuur worden gerevolutioneerd. De wezenlijke omzetting der maatschappij gaat uiterst langzaam. De ontwikkeling van sluimerende mogelijkheden van een individu tot voordien niet of nauwelijks ontwikkelde eigenschappen vindt echter in één generatie plaats. Wanneer wij over de aanleg van primitieven ons een oordeel willen vormen, zullen wij die individuen moeten gadeslaan, welke bij de vorming hunner eigenschappen niet meer beperkt zijn geworden door de oude collectieve volksgeest en volksinstellingen. Ideale gevallen van deze aard zijn niet talrijk; hiertoe zou men iemand als zuigeling uit zijn milieu moeten halen en ook dan nog blijft de belangrijke omstandigheid, dat het nieuwe milieu hem wegens afwijkend uiterlijk als een vreemde blijft behandelen en niet geheel recipieert. Doch wat de practijk leert in talloze niet-ideale gevallen bevestigt ruimschoots de

opvatting aangaande de fundamentele gelijkheid in aanleg der gehele mensheid. Voor het vaststellen anderzijds der nuanceringen, die zeer waarschijnlijk bestaan, is nog niet voldoende materiaal aanwezig. Het ziet er echter naar uit, dat de onderlinge verschillen binnen één volk groter zijn dan de verschillen tussen twee volken als geheel genomen. Het kan zijn, dat het aantal begaafden — om ons nu maar te beperken tot deze zijde van de aanleg — van het ene volk groter is dan dat van een ander volk. Alleen reeds het feit, dat binnen elk volk intensieve bloedsmenging heeft plaats gevonden, eeuwen lang, doet verschillen in erfelijke aanleg verwachten. Misschien zal men het eerst positieve resultaten bereiken op karakterologisch gebied.

Uit het voorgaande is wel genoegzaam gebleken, dat het vraagstuk van de aard van het primitieve denken en de primitieve maatschappij slechts in verwijderd verband staat met het vraagstuk van de aanleg van primitieven. Over de procentuele verhouding, waarin de betekenis van aanleg en die van milieu tot elkaar staan, is hiermee niets gezegd; dit is trouwens een vraagstuk van zeer algemene strekking, dat zich op gelijke wijze bij de opvoeding voordoet. Geen andere conclusie is mogelijk, dan dat de talloze typen van cultuur, hoe bizar sommige ons ook mogen schijnen en welke structurele verschillen wij ook mogen aanwijzen, alle begrepen kunnen worden als evenzovele phaenotypische varianten van de menselijke geest. De ethnoloog alsook ieder die een taak heeft in het grote koloniale proces, zal zich overtuigd mogen houden, dat ook de primitieve culturen geen ondoorgrondelijke grootheden voor hem behoeven te blijven. Wie dan tevens overtuigd is, dat de West-Europese cultuur een zeer waardevol type vertegenwoordigt, zal met begrip en met vrouwen de crisis-verschijnselen gadeslaan — zo mogelijk leiden —, die onontkoombaar zijn bij volken tussen twee werelden.

BIBLIOGRAFISCHE AANTEKENINGEN.

Van het ingenomen standpunt, alsmede van de herkomst onzer mededelingen, moet hier door een enkele verwijzing rekenschap worden afgelegd. Tevens moet aan den belangstellenden lezer de weg worden gewezen, welke hem verder kan binnenleiden in de ethnologie van de Indische Archipel. Een zeer uitvoerige literatuuropgave is hiertoe niet nodig; wie eenmaal enkele nieuwere werken ter hand heeft genomen, vindt daarin de nodige verwijzingen. Uit de literatuur doen wij een beperkte keuze, aansluitend bij de opzet van dit boek; ter oriëntering geven wij zoveel mogelijk het jaartal der eerste uitgave op.

Algemene inleidingen in de ethnologie zijn: GOLDENWEISER, *Early Civilization* (1922); LOWIE, *Primitive Society* (1920); id., *Primitive Religion* (1925). Hierin vindt men vermelding van algemene ethnologische literatuur en een oriëntering in de voornaamste stromingen. Onder de kleinere inleidingen verdient bijzondere vermelding: PREUSZ, *Die geistige Kultur der Naturvölker* (Aus Natur und Geisteswelt, 1913); DANZEL, *Kultur und religion des primitiven Menschen* (1924).

Algemene handboeken zijn: KEANE—QUIGGIN—HADDON, *Man Past and Present* (1920); BUSCHAN, *Illustrierte Völkerkunde* (3 dln., 1922—'26), waarin gezaghebbende Duitse geleerden monografieën hebben geleverd.

Over Indonesië hebben we uit de laatste decennien de volgende algemene overzichten en verzamelwerken: WILKEN, *Verspreide Geschriften* (4 dln., 1912), uitgegeven, van aantekeningen, literatuur en uitvoerige registers voorzien door VAN OSSENBRUGGEN; VAN EERDE, *De volken van Nederlandsch-Indië* (2 dln., 1921—'22), bestaande uit een inleiding en twintig volksbeschrijvingen van verschillende auteurs; ALKEMA en BEZEMER, *Beknopt handboek der volkenkunde van Nederlandsch-Indië* (1927); HEINE—GELDERN in het uitvoerige hoofdstuk *Südostasien* in bovengenoemde Ill. *Völkerkunde* van Buschan; tenslotte de *Encyclopaedie van Nederlandsch Oost-Indië* (tweede druk, 1917 en volgende jaren), in vijf delen met voortgaande supplementen.

Aan beknopte inleidingen hebben wij het volgende: VAN EERDE, *Inleiding tot de Volkenkunde van Nederlandsch-Indië* (V. U. B., 1920); QUANJER, *Beknopte Volkenkunde van Nederlandsch-Indië* (1932).

Bloemlezingen van mythen en verhalen zijn samen-

gesteld door BEZEMER, *Volksdichtung aus Indonesien* (1904) en door DE VRIES, *Volksverhalen uit Oost-Indië* (2 dln., 1925—'28).

Een populair overzicht van „land en volk” vindt men o. a. in de *platendoos „Indië”*, bestaande uit 620 platen met onderschriften, samengesteld door LEKKERKERKER. Een bloemlezing van ethnografische en ethnologische opstellen werd vervaardigd door GESCHER, *Land en Volk van Indonesië* (1932). Beide werken zijn inzonderheid voor de school bestemd, doch kunnen ook daarbuiten met nut worden gebruikt.

Een historisch literatuuroverzicht tenslotte is gegeven door VAN EERDE, *A Review of the Ethnological Investigations in the Dutch Indian Archipelago* (1923).

Bijzonder veel materiaal is neergelegd in tijdschriften. De belangrijkste hiervan zijn de volgende. „Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië”, uitgegeven door het Koninklijk Instituut voor de Taal-, Land- en Volkenkunde van N. I., gevestigd te 's Gravenhage (afgekort: *Bijdr. Kon. Inst.*). „Tijdschrift voor Indische Taal-, Land- en Volkenkunde”, uitgegeven door het Koninklijk Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen (afgekort: *Tijdschrift Bat. Gen.*). *Djawa*, uitgegeven door het Java-Instituut, gevestigd te Jogjakarta. Periodiek verschijnen uitvoerige registers op de inhoud dezer tijdschriften.

HOOFDSTUK I. INLEIDING.

§ 2. *Waarom Ethnologie?*

Een inleiding in de Praehistorie wordt gegeven door VAN DEN BROEK, *Praehistorie van den mensch* (1926).

De zogenaamde *cultuurhistorische school* (een wat verwarrende naam) legt bijzondere nadruk op het onderzoek naar de verspreiding van cultuurgoederen, zowel materiële als geestelijke. Zij tracht de samenstelling der primitieve culturen te analyseren door het aanwijzen van historische relaties, waarbij zij, wegens het ontbreken van werkelijke historische gegevens, vooral afgaat op de geografische verbreiding van bepaalde cultuurelementen en op deze wijze uitstralingsgebieden construeert. Bij dit alles wordt meer aandacht besteed aan het „vanwaar” dan aan het „hoe” en alle cultuurontwikkeling wordt toegeschreven aan overname

van buiten, aan migraties derhalve. Doel van het onderzoek is het opstellen van een schema van „Kulturkreise” en „Kulturschichten”. Tot degenen, die deze methode hebben opgebouwd — al nam hij later een afzonderlijke positie in —, behoort de bekende onderzoeker Frobenius, terwijl ook P. W. Schmidt zich erbij heeft aangesloten en in Wenen een groep van aanhangers heeft gevormd. In Nederland heeft deze richting geen konsekwente toepassing en in het algemeen zelfs geen bijval gevonden. Een uiteenzetting der methode werd geschreven door GRÄBNER, *Methode der Ethnologie* (1911), terwijl niet lang geleden blijk werd gegeven van groter aandacht voor de moeilijkheden en de betekenis van het acculturatieproces in de studie van VAN BULCK, *Beiträge zur Methodik der Völkerkunde* (1931).

Vele pogingen zijn gedaan om de natuurvolkente rangschikken; bekend is de studie van STEINMETZ, *Classification des types sociaux et catalogue des peuples* (Année Sociologique, 1900; herdrukt in Ges. Kleinere Schriften, dl. II, 1930).

Voor de ethnologische achtergrond van den Grieksen Hermes zie men DE JOSSELIN DE JONG, *De oorsprong van den goddelijken bedrieger* (Med. Kon. Ac. Wet., 1929). „De oorsprong der grieksche goden ligt diep, dieper wellicht, dan men thans pleegt te denken”, meende ook Prof. Vollgraff (o. c., p. 29).

§ 3. De Volken van de Indische Archipel.

De gangbare benamingen der verschillende bevolkingslagen in de Archipel zijn niet geheel eensluidend en soms verwarring stichtend. Wij hebben ons aangesloten bij de benamingen van HEINE—GELDERN (o. c.), dien wij in deze paragraaf in hoofdzaak hebben gevolgd. Een uitvoerige uiteenzetting met historische behandeling vindt men bij KLEIWEG DE ZWAAN, *De rassen van den Indischen Archipel* (1925).

HOOFDSTUK II. EEN ETHNOGRAFISCHE SCHETS.
DE MENTAWAIERS.

De literatuur over de Mentawaiers moeten wij uitvoerig opgeven. Het voornaamste uit deze eeuw is het volgende. MAASS, *Bei liebenswürdigen Wilden* (1902); HANSEN, *De groep Noord- en Zuid-Pageh van de Mentawai-eilanden* (Bijdr. Kon. Inst., 1914); ALB. KRUYT, *De Mentawaiers* (Tijdschr. Bat. Gen., 1923); id., *Een bezoek aan de Mentawai-eilanden* (Tijdschr. Aardr. Gen., 1924); LOEB, *Mentawai social Organization* (American Anthropologist, 1928); id., *Shaman and Seer* (Am. Anthr., 1929); id., *Mentawai religious cult* (1929); id., *Mentawai Myths* (Bijdr. Kon. Inst., 1929); WIRZ, *Het eiland Sabiroet en zijn bewoners* (Ned. Indië Oud en Nieuw, 1929). Een korte beschouwing werd gegeven door RASSERS in zijn artikels: *Over den oorsprong van het Javaansche tooneel* (Bijdr. Kon. Inst., 1931, p. 436 vlg.) en *Religionen der Naturvölker Indonesiens* (Archiv für Rel. Wiss., 1927, p. 145 vlg.).

Voor de taal zie men MORRIS, *Die Mentawai-Sprache* (1900); ADRIANI, *Spraakkundige schets van de taal der Mentawai-eilanden* (Bijdr. Kon. Inst., 1928).

Van al het genoemde is verreweg het rijkst aan gegevens de uitvoerige studie van Kruyt (1923), waaraan wij de meeste beschrijvingen hebben ontleend. Wat deze gedurende een bezoek, dat slechts één maand duurde, heeft weten vast te leggen (met behulp van de Zendingspost), getuigt van grote ethnografische ervaringen.

Om een indruk te verkrijgen in hoever verschillende geschetste gebruiken en instellingen ook elders in de Archipel voorkomen, kan men de Encyclopaedie van N. I. raadplegen of het register in Wilken's *Verspreide Geschriften*. Daar vindt men tevens uitvoeriger beschrijvingen van een en ander.

HOOFDSTUK III. MAATSCHAPPIJ.

Voor een inleiding in de vormen van sociale organisatie is een gezaghebbende gids RIVERS, *Social Organization* (1926); eveneens LOWIE (o. c.).

§ 14. *De stam bij de Maanjan-Sioeng Dajak.*

Voor deze uiteenzettingen is geput uit MALLINCKRODT, *De stamdeeling der Maanjan-Sioeng-Dajaks* (Bijdr. Kon. Inst., 1927). Men zie voorts de belangrijke dissertatie van dezen vruchtbaren, doch jong gestorven auteur, *Het Adatrecht van Borneo* (2 dln., 1928).

§ 15. *Vierdeling in Minangkabau.*

Dit berust voornamelijk op: DE ROOY, *De positie der Volkshoofden in een gedeelte der Padangsche Bovenlanden* (Indische Gids, 1890); WESTENENK, *De Minangkabausche Nagari* (3de uitg., 1926); LEYDS, *Larassen in Minangkabau* (Kolon. Studiën, 1926). Men kan voorts verscheiden samenvattende werken over Sumatra raadplegen, die echter niet alle eenstemmig zijn ten aanzien van het hier behandelde: LEKKERKERKER, JOUSTRA (alleen over Minangkabau), COLLET; VAN VOLLENHOVEN, *Het Adatrecht van Nederlandsch-Indië* (dl. I, 1918).

§ 16. *Tweedeling op Ambon.*

De belangrijkste gegevens hierover vindt men bij JANSSEN, *Inheemsche groepen-systemen in de Ambonsche Molukken* (Adatrechtbundel 36, 1933); vanuit een andere gezichtshoek wordt door dezen auteur de zelfde stof behandeld in het Zendings-tijdschrift de „Opwekker”, 1934: *Iets over de Christen-Ambonsche wereld*. Voorts zie men HOLLEMAN, *Het Adat-Grondenrecht van Ambon en de Oeliassers* (1923); DUUVENDAK, *Het Kakean-genootschap van Seran* (1926).

Voor de betekenis van het socio-religieuze dualisme in het algemeen verwijzen wij naar het reeds geciteerde en beknopte geschrift van DE JOSSELIN DE JONG.

Men zie verder de Bibl. Aant. bij par. 21.

§ 18. *Algemene opmerkingen.*

Voor een inzicht in het complex van relaties, die in een groep werkzaam zijn, moet men zich wenden tot de wetenschap, die dit onderwerp bijzonderlijk bestudeert: de Sociologie. Een begrip als *solidariteit* verkrijgt bij nadere beschouwing een rijke nuancering. De in deze paragraaf ingevoerde onderscheiding

tussen *Gemeinschaft* en *Gesellschaft* is een grondgedachte, die afkomstig is van TÖNNIES, *Gemeinschaft und Gesellschaft* (1ste druk 1887). Tussen deze beide typen bewegen zich in eindeloze schakering alle vormen van „vergesellschaftung”. De grote bruikbaarheid van deze typering wordt in ruime kring erkend, ook voor de sociologie van de moderne wereld. Van de rijke literatuur, die hierbij aanknoopt, kan hier geen overzicht worden gegeven. Wij noemen slechts een enkel boek, dat voor onze volgende uiteenzettingen herhaaldelijk te pas kan komen: VIERKANDT, *Gesellschaftslehre* (1923).

Een waarschuwing is hier niet misplaatst. Men zou uit het gezegde argeloos de indruk kunnen krijgen, dat een samenleving, die als „Gemeinschaft” is te karakteriseren, in zekere zin een soort idylle vormt. Het innige solidariteitsgevoel, het onderling hulpbetoon zijn goederen, die de moderne mens in een veelszins geatomiseerde maatschappij, rationalistisch en individualistisch, wel zeer kan benijden. Vierkandt (o. c., p. 188) wijst er echter terecht op, dat een waarde-oordeel hier zeer slecht van pas zou zijn. Ons moderne alledaagse leven kent een ongewoon hoge graad van bewustheid, waarmee samengaat een zekere atrophie van de sociale instincten. Vanuit ons gedifferentieerd bewustzijn beoordeeld heeft het primitieve saamhorigheidsbesef een andere waarde, dan het in zijn eigen structuur bezit, welke deze differentiatie niet kent. Wanneer men let op de functie van het solidariteitsbesef in de „Gemeinschaft”, wekt het geen verwondering, dat bij doorbreking van die „Gemeinschaft” ook het vroegere solidariteitsgevoel verdwijnt. Het is niet de uitdrukking van een bijzondere ethische gezindheid, doch het is een sociologisch bepaalde vorm. Hierover eveneens in par. 30. Zo kan ook binnen de „Gemeinschaft”, ondanks het solidariteitsgevoel, zeer wel persoonlijk winstbejag of wreedheid of onderdrukking voorkomen, of ongevoeligheid voor elkaars persoonlijk lot.

Wat wij in par. 30 in het algemeen opmerken over de verhouding tussen primitief en modern, geldt eveneens in dit opzicht. Nu en dan kan ook in de moderne „Gesellschaft” de „Gemeinschaft” de overhand krijgen, hetzij als reactie hetzij door de macht der omstandigheden. Van het eerste levert het allermooiste Europa voorbeelden; het laatste was b.v. het geval in de wereldoorlog, zowel achter het front in de natie als in de kleine soldatengroepen in de frontlinie.

Er zijn twee goede Nederlandse inleidingen in de sociologie, van geheel verschillende aard: STEINMETZ, *Inleiding tot de Sociologie* (1931, V. U. B.); ENDT, *Sociologie* (1931, W. B.).

Individueel bezit. Ten aanzien van het primitief communisme, dat beter *communalisme* (de Kat Angelino) genoemd kan worden, wordt soms schromelijk overdreven. Men moet zich losmaken van de begrippen bezit en eigendom, zoals deze in ons recht zijn gedefinieerd, om de bezitsrechten bij primitieven te ontwaren. Voor de Indische Archipel zie men hiervoor, wat het Adatrecht aan den dag heeft gebracht: de geschriften van VAN VOLLENHOVEN, *DE ADATRECHTBUNDELS, DE PANDECTEN VAN HET ADATRECHT*.

§ 19. *Kopen bij de Toradja.*

Het bekende standaardwerk over de Toradja van Adriani en Kruyt is: *De Bare'e sprekende Toradja's van Midden-Celebes* (3 dln., 1912-'14). Voor onze behandeling van het kopen hebben wij kunnen uitgaan van een studie van ALB. KRUYT, *Koopen in Midden Celebes* (Mededeelingen Kon. Ac. Wet., 1923). Sindsdien zijn echter zeer verrassende inzichten gewonnen in de betekenis van het ceremoniële ruilverkeer en in de structuur van het economisch leven. Een konsekwente uitwerking dezer inzichten zou in het kader van dit werkje niet passen; onze uiteenzettingen vertonen echter wel de invloed ervan. Men zie derhalve voor de achtergrond dier uiteenzettingen: MAUSS, *Essai sur le don: forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques* (Année Sociologique, nouv. série 1, 1925). Voor een concreet geval leze men de uiteenzettingen, die MALINOWSKI geeft van het *koela*-systeem in de Trobiand eilanden: *Argonauts of the Western Pacific* (1922).

Een zeer uitvoerig overzicht van de studies betreffende het economisch leven bij primitieven wordt gegeven door KOPPERS, *Die ethnologische Wirtschaftsforschung* (Anthropos 1915-'16). Hierin vindt men tevens tal van opmerkingen van methodologische aard en een uiteenzetting van de beginselen der cultuur-historische school, die de schrijver belijdt. Van jongere datum en van geheel andere aard is het in vijf delen opgezette werk van THURNWALD, *Die menschliche Gesellschaft*, waarvan één deel is getiteld: *Werden, Wandel und Gestaltung der Wirtschaft* (1932).

„Het woord vermogen heeft geen economische, veeleer een magische betekenis" (p. 110). Dit laat zich voor de Indische Archipel aardig illustreren door de etymologie van het Maleise woord *kaja*, waar vroeger eens onze aandacht op werd gevestigd door een mededeling van Dr. Adriani. Dit Maleise *kaja*, *rijk*, is etymologisch verwant met woorden, welke op een magische kracht wijzen. In Minahassische talen betekent *kakaja* (reduPLICATIE uit *kaja*): tovermiddel. *Koemakaja* betekent hier: toveren. In Filippijnse talen betekent *kaja*: macht, vermogen, winst; in het Bisaja betekent *kaja* zelfs: vogelverschrikker. In het Maleis tenslotte klinkt de magische betekenis nog na in de uitdrukking *kakaja'an Allah*, wonderwerken Gods. — Het Melanesische *mana* heeft trouwens dezelfde overgangsbetekenis, en duidt zowel op de magische kracht als op het materiële bezit.

§ 21. *Het Javaanse Wereldbeeld.*

RASSERS vooral heeft nieuwe inzichten veld doen winnen betreffende het kader van het Javaanse denken. Allereerst door zijn dissertatie *De Pandji-roman* (1922); vervolgens door zijn studies over de wajang, van welke de belangrijkste is: *Over den oorsprong van het Javaansche tooneel* (Bijdr. Kon. Inst., dl. 88, 1931). Voor het eerst zijn hierdoor enige grote algemene lijnen aangewezen in het oude Javaanse leven en denken, lijnen die niet zijn uitgewist door latere Hindoeïstische en Islamietische invloeden. Het gehele acculturatieproces, dat Java in de loop der eeuwen heeft doorgemaakt, is hierdoor beheerst geworden. Reeds eerder had men ingezien, dat men het Javaanse denken niet leert begrijpen door uit te gaan van de van buiten ingevoerde cultuurelementen (Hindoeïsme, Boeddhisme, Islaam), doch dit inzicht moest vrij vaag blijven, zolang men niet in staat was de verschillende losse Javaanse trekken te plaatsen in een ruimer en algemeen ethnologisch verband, zoals Raspers dit poogde. Dat oudere inzicht kwam bijvoorbeeld tot uiting in de uitnemende studie, die HAZEU reeds in 1897 wijdde aan de wajang in zijn dissertatie *Bijdrage tot de kennis van het Javaansche tooneel*, evenals in latere studies van de zelfde hand (b.v. over het Ni Towong spel). Raspers ging uit van de eenheid, die er bestaat tussen rite, mythe en sociale structuur; algemene beginselen, die zijn ontwikkeld door DURKHEIM en MAUSS in hun studie

De quelques formes primitives de classification (Année sociologique VI, 1903). Vóór Rassers had reeds VAN OSSENBRUGGEN op beperkt gebied een belangrijk begin gemaakt in zijn bekende studie *De oorsprong van het Javaansche begrip Montja-pat*, in verband met primitieve classificaties (1917). Ook in ander opzicht is Van Ossenbruggen de eerste geweest, die toenmaals nieuwe inzichten uit de algemene ethnologie toepaste op Indonesië: in zijn (later te noemen) artikel over de Pokkengebruiken voerde hij het Dynamisme in binnen de kring van de Indonesische ethnologische studiën.

Wij hebben in deze paragraaf kunnen putten uit een artikel van PIGEAUD, *Javaansche wichelarij en klassificatie* (Feestbundel Bat. Gen., deel II, 1929). Veel materiaal over wichelen en tellingen vindt men bij VAN HIEN, *De Javaansche Geestenwereld*, (4 dln.), van welk werk men de eerste uitgave raadplege (1896).

§ 22. Opname in de gemeenschap.

Het klassieke werk over crisisriten is VAN GENNEP, *Les rites de passage* (1909).

De oedoenan vindt men o. a. beschreven bij MAYER, *Een blik in het Javaansche volksleven* (2 dln., 1897). Naar dit werk kan ook verwezen worden voor een beschrijving van Javaanse volksgebruiken in het algemeen, alsmede naar andere geschriften van de zelfde hand, w. o.: *De Javaan als mensch en als lid van het Javaansche huisgezin* (1894). Men moet echter rekening houden met het bestaan van tal van plaatselijke varianten. Samenvattende beschrijvingen vindt men eveneens in het bekende werk van VETH, *Java* (2de druk bewerkt door Snelleman en Niermeyer, 4de deel; 1907). Voor andere gebieden van de Archipel vindt men vele beschrijvingen van volksgebruiken bijeen in WILKEN, *Verspreide Geschriften*, en in VAN OSSENBRUGGEN, *Het primitieve denken, zooals dit zich uit voornamelijk in pokkengebruiken op Java en elders* (Bijdr. Kon. Inst., 1915).

Locale beschrijvingen uit Java verschijnen geregeld in het in 1921 gestichte tijdschrift *Djawa*.

Voor een belangwekkende typering van de achtergrond van enkele verschijnselen zie men HIDDING, *Gebruiken en Godsdienst der Soendaneezen* (Opwekker, 1933—'34).

HOOFDSTUK IV. GODSDIENST.

Behalve de reeds in het begin genoemde werken kan hier als algemene inleiding van zeer kundige zijde dienen: W. SCHMIDT, *Handbuch der vergleichenden Religionsgeschichte: Ursprung und Werden der Religion, Theorien und Tatsachen* (1930). Men zij hierbij echter indachtig, dat Pater Schmidt de voorvechter is van de gedachte van een oorspronkelijk monotheïsme en een lang niet algemeen aanvaarde opvatting huldigt over de betekenis, die moet worden toegekend aan de voorstellingen over „Het Hoogste Wezen“, welke bij vele volken worden aangetroffen; voorts, dat hij de grondbeginselen der „cultuur-historische“ school verdedigt en hieraan de door hem besproken theorieën toetst. Van gans andere opzet en als inleiding zeer aan te bevelen is OBBINK, *De godsdienst in zijn verschijningsvormen* (1933). Dit werk geeft geen behandeling van theorieën of van de historische groei der wetenschap, doch draagt het karakter van een persoonlijke inleiding en richt zich tot een wijde kring van lezers. Dit is eveneens het geval met KOHLBRUGGE, *'s Menschen religie* (1932). Rijk aan inhoud, maar als eerste inleiding wat te schematisch, is VAN DER LEEUW, *Inleiding tot de Godsdienstgeschiedenis* (V. U. B., 1924). Tenslotte noemen wij nog het uitvoerige handboek van den zelfden schrijver: *Phänomenologie der Religion* (1933).

§ 24. *Het Heilige.*

Zeer belangrijk is OTTO, *Das Heilige* (1917). De invloed hiervan zal men bespeuren in dit hoofdstuk; aan dit werk (tiende druk) ontleenden wij ook het citaat van Vondel (Lucifer, 1^e bedrijf) en van Goethe (Faust, Teil 2, Akt 1).

Om enig inzicht te verkrijgen in de genuanceerde werkelijkheid van het primitieve leven kan men zich bezwaarlijk aan een beter gids toevertrouwen dan aan ADRIANI. In zijn *Verzamelde Geschriften* (3 dln., 1932), die een keuze bevatten van zijn opstellen voor een grote kring van belangstellenden, vindt men ook ten deze veel waardevols; o. a. het artikel *Toradjasche karaktertrekken* (dl. 1).

§ 25. *Heilige voorwerpen.*

Een belangrijk en handzaam boek voor kennis der godsdienstige gebruiken in Indonesië is ALB. KRUYT, *Het Animisme in den Indischen Archipel* (1906). De Animistische verklaringswijze, die de schrijver in dit werk nog volgde, poge men te scheiden van de medegedeelde feiten.

De ommetocht van het vaandel Toenggoel Woeloeng te Jogjakarta is beschreven door R. SOEDJANA TIRTAKOESOEMA in *Djawa* (1932).

§ 26. *Heilige dieren.*

Een overzicht van het vraagstuk van het totemisme verkrijgt men het gemakkelijkst door VAN GENNEP, *L'état actuel du problème totémique* (1920). De meningen over de minimum-definitie van dit wijd verbreide, doch veelvormige verschijnsel lopen zeer uiteen; Lowie (Prim. Soc.) ontkent zelfs het nut, naar zulk een definitie te zoeken.

§ 28. *Mana.*

De meningen over de plaats, die aan de magie toekomt, en over de formulering van het verschijnsel zijn talloos. Uit de omvangrijke literatuur verwijzen wij voor een overzicht en een standpunt naar BETH, *Religion und Magie* (2de uitg. 1927). Men kan ook Schmidt (o. c.) raadplegen of een der reeds geciteerde werken; niemand kan er aan voorbij gaan. In de tekst (p. 147) werden reeds de belangrijkste werken voor Indonesië genoemd: VAN OSSENBRUGGEN en ALB. KRUYT.

Door te lichtvaardig gebruik van de term „magische kracht” snijdt men zich de weg af tot het werkelijk verstaan der verschijnselen. Dit misbruik is zeer algemeen in de contemporaine literatuur over Indonesië; als één voorbeeld uit vele noemen wij het reeds geciteerde werk van Mallinckrodt, *Adatrecht van Borneo*. De schrijver houdt voortdurend het beeld vast — want een beeld is het toch! — van een magisch evenwicht in het heelal en werkt dan met *plus* en *min* aan beide zijden van de balans. Het emotionele element raakt dikwijls geheel zoek en hierop berust toch in de grond een groot deel onzer mana-theorie. Van tweeën één, naar het ons voorkomt. Of men doet

goed deze gehele theorie vaag te houden en te letten op de affectieve zijde van allerlei dynamistische gebruiken, op hun psychologische betekenis als affect-uiting. Of wel men moet veel scherper formuleren en de magische kracht, die aan bepaalde zaken wordt toegekend, in verband brengen met het classificatiesysteem, waarnaar de gehele kosmos verdeeld is; hierdoor verkrijgt men aansluiting bij de concrete denkbeelden en associaties der primitieven zelf, al zullen in veel gevallen die associaties verbleekt zijn. Een ceremonie als de vroeger beschreven oedoenan of het neerzitten van moeder met kind in de rivier (op Mentawai) zouden hierdoor een andere en minder vage interpretatie verkrijgen. Een belangwekkende poging van deze aard is ten aanzien van het koppensnellen gedaan door VAN BAAL, *Godsdienst en samenleving in Nederlandsch-Zuid-Nieuw-Guinea* (1934), die de theorie van de „levenskracht” van de gesnelde kop preciseert door aan te wijzen, in welk classificatorisch en kosmologisch verband de kop thuis hoort.

HOOFDSTUK V. PRIMITIEF EN MODERN.

§ 30. *Het primitieve en de moderne wereld.*

Over het onderwerp van dit hoofdstuk, zo oud als de ethnologie zelf, is vooral de laatste jaren veel gepolemiseerd; niet altijd met juist begrip van den tegenstander. Wij moeten hier iets uitvoeriger worden en — zonder een literatuuroverzicht te willen geven — een enkele lijn historisch volgen, waarbij ook enige onderwerpen uit het vorige hoofdstuk kunnen worden toegelicht. Overigens verwijzen wij naar de genoemde algemene werken.

De evolutionistische richting van Tylor, Morgan, Frazer, zag in de natuurvölker allereerst de *Vorstufe* van de huidige moderne volken. Zij contrueerden één staag stijgende lijn van ontwikkeling, waarbij het meest vreemde onderaan werd geplaatst en het meer met hen zelf verwante hoger op. Betreffende het huwelijk b.v. namen zij een „oorspronkelijke” toestand aan van promiscuïteit; hierop volgde „matriarchaat”, hierop „patriarchaat”, totdat tenslotte het moderne parentale gezin tot stand kwam. Deze ontwikkeling was natuurlijk niet bij één volk in haar geheel te vervolgen, doch men combineerde de verschijnselen, die men

over de gehele wereld verspreid aantrof, en rangschikte deze in een „logische” volgorde, die dan tevens de historische volgorde moest zijn geweest. Zoals blijkt, ging men onbewust uit van de eigen, Westerse, cultuur als het (voorlopig) einddoel der menselijke ontwikkeling. De interpretatie der gegevens ondervond zeer sterk de invloed van dit evolutionisme. In deze denkwijze past het begrip *survival*; dit waren resten van overigens verdwenen perioden uit de eigen ontwikkelingsgang en logischerwijze voorbestemd tot verdwijnen. Vond men ergens, om bij het gegeven voorbeeld te blijven, een toestand van ongewone vrijheden op sexueel gebied gedurende bepaalde feesten, dan werd dit uitgelegd als een rest van vroegere promiscuïteit. Op godsdienstig gebied werd veel aandacht besteed aan de vraag, hoe een verschijnsel ontstaan was; hierbij hechte men grote waarde aan het *raisonnerende* element. Zo wordt ook in de theorie van het Animisme, die uit die tijd dateert, grote betekenis toegekend aan een verondersteld streven der natuurvölker om voor bepaalde verschijnselen, die hen troffen, een verklaring te vinden. In het algemeen heerste onbewust de neiging alle primitieve cultuur in sterke mate te beschouwen vanuit de eigen cultuur; men beschouwde al dat andere immers in zekere zin als wegbereider.

Enige grote algemene werken uit die tijd zijn: TYLOR, *Primitive Culture* (1873); MORGAN, *Ancient Society* (1877); FRAZER, *The Golden Bough* (1890). Betreffende de Indische Archipel behoren ertoe de reeds vermelde geschriften van WILKEN, geschreven in het laatste kwart der vorige eeuw.

Eveneens op evolutionistisch standpunt stonden oorspronkelijk de ethnologen, die de theorie van het *Prae-animisme* uitwerkten. In de grond heeft deze niets uitstaande met evolutionisme en kan zij ook zonder dit worden verdedigd. Men geeft er dan liever de naam Dynamisme aan, die door ons ook werd gebezigd. Hierin treedt, zoals reeds in paragraaf 29 werd gezegd, de betekenis van het logisch denken naar achteren als bron voor de godsdienstige gebruiken. De Animistische theorie, al was zij rationalistisch, had er rekening mede gehouden, dat bepaalde gevoelens van vrees of schroom een prikkel hadden gegeven tot de conceptie van het begrip ziel. De Dynamistische theorie wees er op, dat die gevoelens niet noodzakelijk behoefden te leiden tot deze conceptie en in veel gevallen (sommigen zeiden: oorspronkelijk) daar ook inderdaad niet toe hadden

geleid. Zij wezen op een groot aantal magische gebruiken, die zich alleen op dynamistische wijze laten verklaren. Door deze theorie was een belangrijke stap gedaan in de goede richting, doordat de emotionele zijde van de godsdienst er sterker door werd geaccentueerd. Het gehele complex van godsdienstige verschijnselen was nu niet meer, zoals in de Animistische theorie, opgebouwd op een primitieve „redenering”, die in de grond der zaak een onjuiste redenering genoemd moet worden; op een vergissing derhalve. Doch het rustte nu, voorzover men nog evolutionistisch dacht, op algemeen menselijke emoties. ANDREW LANG had in een merkwaardig boek *The Making of Religion* (1898) van andere zijde reeds een aanval gedaan op de opvatting, dat de godsdienst zou berusten op een vergissing. Hij wees er op, dat aan de animistische geloofsvoorstellingen een aantal onloochenbare „bovennatuurlijke” verschijnselen ten grondslag konden liggen en begaf zich hiermee op het terrein der parapsychologie.

Een scherpe reactie zowel op de neiging, aan het rationalistisch denken bij natuurvölker zulk een belangrijke betekenis toe te kennen, als op de hiermee samengaan de neiging de primitieven voor te stellen als modernen-in-de-dop, trad aan den dag in het werk van LÉVY-BRUHL. In zijn opzienbarend boek van 1912, *Les Fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, probeerde hij de wetten te formuleren van wat hij noemde de *mentalité primitive*. Deze mentaliteit, sterk *affectief* gekleurd en weinig zakelijk, wordt door hem kort en bondig gekenschetst als *prélogique*. Hiermee ontkent hij niet, dat een individueel lid van een natuervolk naar zijn aanleg niet in staat zou zijn tot logisch denken of handelen; wij hebben echter te maken met den mens, zoals hij in zijn groep leeft en door deze wordt beïnvloed. Lévy-Bruhl's sociologische richting bracht mede, dat hij aan die collectieve voorstellingen een bijzonder sterke eenheid en ver reikende invloed toekende. Hij ontkent evenmin, dat logische, volkomen efficiënte handelingen of conclusies bij natuurvölker zouden voorkomen; doch in zijn eerste boek houdt hij zich hiermee niet bezig. In hoever Lévy-Bruhl in dit werk onaantastbare resultaten heeft bereikt, hoeft in het hier gestelde verband niet te worden nagegaan; fouten in bronnen-critiek zijn b.v. evident. Doch waar het hier om gaat, is zijn uitgangspunt: in nauwe samenhang met typen van maatschappij zijn er typen van mentaliteit te onderscheiden, elk met een

eigen richting van denken, met een eigen structuur. Lévy—Bruhl heeft ter bestudering gekozen in zijn eerste boek, dat bedoeld was „à titre d'essai ou d'introduction", een groep van onderling verwante typen, die hij vergelijkt met de moderne wereld, omdat tussen deze beide geestelijke typen de verschillen het grootst zijn. Hij wijst er in zijn laatste paragraaf nog eens nadrukkelijk op, dat de „*mentalité prélogique*" — zoals hij het dan definieert — en het affectieve denken in onze eigen wereld allerminst verdwenen zijn of onbelangrijk zouden zijn geworden. Zijn zij dan toch voorbestemd af te sterven? „*Conclusion hâtive et illégitime*"! Immers zij zijn van een andere orde dan het logisch en het zakelijk denken, dat altijd aan de buitenkant der dingen moet blijven staan en geen equivalent is van de niet-logische elementen. Nooit zal het logisch denken geheel de erfgenaam worden van de praelogische mentaliteit. De behoefte, die aan deze laatste ten grondslag ligt, „*est plus profond [et] il vient de plus loin*" (3me éd., p. 450 sqq.). Tegen de door Bruhl voorgestelde term praelogisch zijn allerlei bezwaren ingebracht, waaronder zeer rechtmatige; het is hier niet de plaats hierop in te gaan. In elk geval is de evolutionistische gedachte, die erin verscholen ligt, onjuist, zodat wie haar wil overnemen, dan toch beter spreekt van heterologisch (Van der Leeuw) of paralogisch (Allier).

De invloed van dit werk is zeer groot geweest en reikt ver buiten de kring dergenen, die zich in eigenlijke zin zijn volgelingen zouden willen noemen. Ook ver buiten de ethnologie en buiten de wetenschap drong zijn werk door en werd het aanvaard, wat niet altijd bijdroeg tot Lévy—Bruhl's goede naam. In de ethnologie zijn de ogen opengestaan voor een reeks van vraagstukken, die tevoren niet zo scherp werden gezien. De ethnologen zijn ruimer komen te staan tegenover de wereld der natuervolken; door het scherpe accent, dat hij heeft gelegd op de „*mentalité primitive*", is men meer geneigd geworden andersgerichte tendenzen bij primitieven te aanvaarden en te onderzoeken. De ethnoloog is bereid geworden buiten zich zelf te treden bij zijn onderzoek. Deze psychische gesteldheid, die trouwens de voorwaarde is voor alle cultuurhistorische studie, heeft Lévy—Bruhl zeer krachtig bevorderd. Na geruime tijd verschenen nog enige werken van hem over het zelfde onderwerp, waarin ook aandacht wordt besteed aan de zakelijke en logische elementen in de primitieve wereld. Het zijn de vol-

gende: *La mentalité primitive* (1922); *L'âme primitive* (1927); *Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive* (1931).

Scherp tegen Lévy—Bruhl keerde zich het werk van LEROY, *La raison primitive* (1927), met de ondertitel: *essai de réfutation de la théorie du prélogisme*. Dit boek is wellicht waardevoller als aanvulling van Lévy—Bruhl dan als weerlegging; de schrijver heeft het relatieve karakter, dat Lévy—Bruhl aan zijn beschouwing toekent, te zeer uit het oog verloren. Het materiaal, dat Leroy bijeenbrengt, verdient echter alle aandacht. Bovendien was Lévy—Bruhl's autoriteit in niet-ethnologische kringen bedenkelijk groot geworden; voor deze is Leroy onmisbaar als waarschuwing.

Gematigder en zeer bezonnen is het waardevolle werk van RAOUL ALLIER, *Le non-civilisé et nous*, dat geheel onafhankelijk van het voorgaande in hetzelfde jaar verscheen. Het draagt de ondertitel: *différence irréductible ou identité foncière*. Allier trekt niet te velde tegen Lévy—Bruhl, doch volgt een eigen lijn van betoog; het werk is constructiever. Van den zelfden schrijver verscheen reeds eerder een belangrijke studie op verwant terrein, inzonderheid vanuit de zendingswetenschap betreden: *La psychologie de la conversion chez les peuples non-civilisés* (2 vol.; 1925).

Ten onzent werden in 1933 nog eens twee werken aan dit onderwerp gewijd, beide vooral reacties op Lévy—Bruhl. Het zijn: FAHRENFORT, *Dynamisme en logisch denken bij natuervolken*; MOELIA, *Het primitieve in de moderne wetenschap*. De strekking van het eerste is met feitenmateriaal aan te tonen, dat wij de primitieven leren begrijpen niet door op het afzonderlijke doch door op het gemeenschappelijke te letten; het vertoont verwantschap met Leroy. In het werk van Moelia vindt men overzichten van theorieën en richtingen, met een zelfde algemene tendenz als bij Fahrenfort. De verdere literatuur over dit onderwerp vindt men in beide laatstgenoemde boeken opgegeven.

In een belangrijk geschrift, *La structure de la mentalité primitive* (1928), heeft VAN DER LEEUW de algemene inzichten van Lévy—Bruhl in verband gebracht met de moderne structuurpsychologie van Spranger, Dilthey, e. a.; in dit grotere psychologische verband krijgen zijn uiteenzettingen nieuwe waarde. De lezing van dit geschrift, welks invloed men in onze uiteenzettingen duidelijk zal bespeuren, bevelen wij zeer aan.

Men vindt er ook een behandeling van de voornaamste nieuwere literatuur. Wij hebben ons in onze formuleringen zoveel mogelijk gehouden buiten de psychologische probleemstelling, om geen nieuwe vraagstukken in te voeren. Van psychologische zijde werd een aan dat van Van der Leeuw verwant betoog geleverd door WERNER, *Einführung in die Entwicklungspsychologie* (1926). Beide werken zijn onafhankelijk van elkaar ontstaan. Verwante opvattingen worden eveneens gehuldigd in het belangwekkende artikel van VIERKANDT, *Der Wertgehalt primitiver Kulturen* („Steinmetznummer” van „Mensch en Maatschappij”, 1933).

§ 31. *De modernisering van de primitieve wereld.*

Wij kunnen ons hier in hoofdzaak beperken tot literatuur aangaande Nederlands Indië. Het gehele complex van vraagstukken wordt in zeer breed verband behandeld door A. D. A. DE KAT ANGELINO, *Staatkundig beleid en bestuurszorg in Nederlandsch-Indië* (3 dln., 1929—'30). Hier vindt men een schat van gegevens en beschouwingen en overvloedig literatuur. Wij noemen enige titels in aansluiting aan onze uiteenzettingen.

Voor een algemene inleiding in de vraagstukken der koloniale economie leze men: VAN GELDEREN, *Voorlezingen over Tropisch-koloniale staathuishoudkunde* (1927). Door BOEKE werd voorgesteld de term *dualistische economie* (titel van inaugurele oratie Leiden, 1930). Sommigen ontkennen, dat er sprake zou mogen zijn van een enigszins afzonderlijke tak van wetenschap onder een van deze beide namen; Aboetari wijdde er een academisch proefschrift aan (Rotterdam, 1932). Dit protest is in de grond verwant aan het protest dergenen, die aan „het primitieve” in het algemeen een eigen plaats ontzeggen en is derhalve, naar ons voorkomt, niet steekhoudend. Men bewijst b.v. niet veel door aan te tonen, dat ook bij natuurvölker wel degelijk „het economisch motief” werkzaam is. Wie zou dit ontkennen?

In verschillende delen van Java vertoont de desa een ander beeld en men moet zich hoeden voor generaliseren. Uitmuntende recente monografieën zijn o. a. geschreven door VAN DOORN, ADAM, DE VRIES.

Voor een inleiding in de sociaal-economische zijde van het onderwijsvraagstuk zie men de publicaties van de H. I. O. C. (Hollandsch-Inlandsch Onderwijs Commissie, 1929—'31). Zeer

belangrijk, ook ter vergelijking, is een studie over Voor-Indië van MAYHEW, *The Education of India* (1926).

Een analyse van een maatschappij in crisisfase wordt gegeven in het eerste deel van het *Sumatra's Westkust Rapport* (1928; rapporteur B. Schrieke). Hieraan (p. 123) is ontleend de door ons geciteerde versregel van Matthew Arnold (*Between two worlds*, etc.).

Diverse aspecten worden behandeld in artikels van het verzamelwerk, uitgegeven door B. SCHRIEKE, *The Effect of Western Influence on native civilisations in the Malay Archipelago* (1929).

Voor de zendingswetenschap zie men KRAEMER, *De Zending en hare arbeiders ten opzichte van de Inheemsche Cultuur* (Opwekker, 1931).

Op verschillend terrein blijkt de ondoordringbaarheid inzonderheid van een statische cultuur voor wezenlijk nieuwe invloed en blijkt de noodzaak van een doorbraak om tot iets wezenlijk nieuws te geraken. Voor de zendingswetenschap wordt hierop de aandacht gevestigd o. a. door KRAEMER, *Geloof en Mystiek* (Opwekker, 1934). In dit artikel wordt gewezen op de standvastigheid van het Javaanse wereldbeeld ook als kader voor de mystiek. Dit kader wordt gevormd door de oude kosmische classificaties, die in paragraaf 21 werden behandeld. Ook in het maatschappelijke geldt deze hardnekkigheid. In het genoemde Westkustrapport wordt (p. 139) met instemming de term *mythe politique* van FRANCIS DELAISI (*Les contradictions du monde moderne*, 1926) overgenomen om aan te duiden, dat alle nieuwe verschijnselen op Sumatra's Westkust worden geplaatst in het oude geestelijke kader, hetwelk daar wordt gevormd door een tegenstelling tussen adatpartij en godsdienstpartij. Alle nieuwe groeperingen moeten worden gerangschikt of gewrongen binnen het kader van deze „mythe politique”. Men zou kunnen vragen — terloops zij het gezegd —, of ook de antithese tussen adat en godsdienst, die toch eerst van de laatste eeuwen dateert, zelf niet is ingepast in een reeds bestaand geestelijk kader van tegenstellingen van veel oudere datum en geheel andere herkomst; wij bedoelen de oude sociale tweedeling. RASSERS ging uit van de zelfde grondgedachte o. a. in zijn *Pandji-roman* en toonde aan, dat nieuwe literaire stof werd geperst in het oude mythologische kader. PIGEAUD paste dit inzicht toe op de Javaanse geschiedschrijving, welke door dit procédé voor ons tot on-

herkennens toe verwrongen kan zijn (*Alexander, Sakènder en Sènapati*, Djawa, 1927). Deze ondoordringbaarheid is geheel in overeenstemming met het karakter van een *Gemeinschaft*, zoals dit wordt uiteengezet vooral door TÖNNIES en VIERKANDT. Voor de moderne wereld werd ten onzent o. a. gewezen op de betekenis van enkele historische schema's, waarbinnen ook wij al het gebeuren geneigd zijn te zien, door HUIZINGA, *Mensch en Menigte in Amerika* (1918; hfst. 1); op de culturele gedetermineerdheid der geschiedschrijving werd door den zelfden auteur de aandacht gevestigd in het opstel *Over een definitie van het begrip Geschiedenis* (Cultuur-historische Verkenningen, 1929).

§ 32. *De aanleg van primitieve volken.*

De literatuur hierover is voor een gedeelte dezelfde als die, welke reeds werd genoemd bij par. 30. Gedeeltelijk ligt dit voor de hand, gedeeltelijk komt dit, doordat men het vraagstuk van de individuele aanleg en dat van de „volksziel” (i. c. primitieve mentaliteit) niet altijd streng genoeg heeft gescheiden.

Voor de verhouding tussen aanleg en milieu zie men het zeer oriënterende werk van WAARDENBURG, *De biologische achtergrond van aanleg, milieu en opvoeding* (1927). Hierin wordt ook het begrip *ras* uiteengezet en de verlegenheden, die het gebruik van dit woord met zich mede brengt. Niettemin laat de schrijver zich toch nog ten onrechte er toe verleiden aan het ras een aantal geestelijke eigenschappen toe te kennen (o. c., deel II, p. 73 vlg.).

Over het volkskarakter zie men STEINMETZ, *Der erbliche Rassen- und Volkscharakter* (herdrukt in *Gesammelte Kleinere Schriften* II, 1930); en vooral HURWICZ, *Die Seelen der Völker* (1920).

Men behoeft niet op het extreme standpunt te staan van de organische maatschappijleer om aan de collectieve opinie zulk een grote betekenis toe te schrijven, als wij in deze paragraaf deden. Helder en gematigd is VIERKANDT, *Gesellschaftslehre* (1923; inzonderheid paragraaf 4 en 6).

Over de exacte onderzoekingen naar de aanleg van individuen behoeft hier niets meer gezegd; de uitkomsten zijn voorlopig negatief. Een overzicht vindt men bij FAHRENFORT (o. c.) en MOELIA (o. c.); eveneens bij GOLDENWEISER (o. c.).

Een overzicht van de stand van het aanlegsvraagstuk inzonderheid der Indonesische volken alsmede een theoretische beschouwing wordt gegeven door VAN SCHILFGAARDE, *De psyche der Javanen* (Djawa, 1925); SCHOUTEN, *Hoe zullen de Oostindische volken zich ontwikkelen?* (Tijdschr. Bat. Gen., 1931). Aan indrukken, berustend hetzij op vooroordeel hetzij op intuïtie, is geen gebrek. Intuïtieve beoordelingen zullen in deze materie voorlopig van veel gewicht blijven; daarnaast echter zullen geschoolde psychologen op dit onontgonnen terrein een uiterst vruchtbare en dankbare taak kunnen vinden.

LIJST VAN AFBEELDINGEN.

Afb.		pag.
1.	Negrito-type: Semang's (Malakka)	21
2.	Negrito-type uit de Philippijnen	22
3.	Weddoïde type: Senoi (Malakka)	23
4.	Wedda (Ceylon)	24
5.	Kaart der Mentawai-eilanden	30
6.	Mentawaise vrouw en meisje in bladerkleding	31
7.	Het Mentawaise gemeenschapshuis, de oema	38
8.	Voorzijde van een oema	39
9.	Tekening op de muur van een oema	40
10.	Een Mentawais gezinshuis, lalep	43
11.	Mentawaise jongen met gevijlde tanden	49
12.	Mentawaise man met gebruikelijke tatoeage	50
13.	Een rimata, priester en hoofd, op Mentawai	53
14.	Een sikerei, geestenziener, op Mentawai	58
15.	Binnenvertrek van een oema, met stookplaats	77
16.	Groot Dajaks woonhuis	82
17.	Minangkabause vrouwen	86
18.	Woning en rijstschuur in Minangkabau	88
19.	Een raadhuis, balai, in Minangkabau	89
20.	Een moskee in Minangkabau	89
21.	Panghoeloe andiko, familiehoofd, in adatkleding	90
22.	Een Toradja-dorp, met gezinswoningen	101
23.	Gezicht op een oud Toradja-dorp	102
24.	Een pijnlijke initiatie, buiten Indonesië	119
25.	Rotan met taboe-tekens over een rivier	127
26.	Rijkssieraden van den Soeltan van Jogjakarta	133
27.	Kangdjeng Kjahi Toenggoel Woeloeng	134
28.	Masker van Borneo (Zuid-Borneo)	152
29.	Masker van Borneo (Centraal-Borneo)	153
30.	Maskers van Borneo (Westerafdeling)	154
31.	Masker van Borneo (Westerafdeling)	155
32.	Een ooggetuige over de macht van den tovenaer	163
33.	Het oogsten van een rijstveld op Java (Wonosobo)	174
34.	Het oogsten van een rijstveld, van dichtbij gezien	176
35.	Het snijden van de rijsthalmen met het rijstmesje, ani ani	176

AFBEELDINGEN ZIJN ONTLEEND AAN DE VOLGENDE WERKEN.

- Van Eerde. De volken van Ned.-Indië.
 Joustra, Minangkabau.
 Kleiweg de Zwaan, De rassen van den Indischen Archipel.
 Kohlbrugge, 's Menschen religie.
 Kruyt, Een bezoek aan de Mentawai-eilanden (T. A. G., 1924).
 Lekkerkerker, Platendoos (Indië).
 Lekkerkerker, Land en volk van Sumatra.
 Leroy, La raison primitive.
 Loeb, Mentawai religious Cult.
 Maasz, Bei lebenswürdigen Wilden.
 Obbink, De godadienst in zijn verschijningsvorm.
 Rassers, Naar aanleiding van eenige maskers van Borneo (Ned.-Indië Oud en Nieuw, 13de jrg.)
 R. Soedjana Tirtakoesoema, De ommegang met den Kangdjeng Kjahi Toenggoel Weoloeng (Djawa, 1932).
 Westenck, De Minangkabausche nagari, 3de uitg.
 Wirz, Het eiland Sabiroet en zijn bewoners (Ned.-Indië Oud en Nieuw, 1929).





