C-18813

DE GENEESKUNDE DER KĔNJA-DAJAK IN CENTRAAL-BORNEO IN VERBAND MET HUNNEN GODSDIENST

J. M. ELSHOUT

C 18813

DRUKKERIJ EN BINDERIJ
FIRMA J. F. HOCK
OZ. ACHTERBURGWAL 46A
AMSTERDAM - TEL. 46552

01 1841 6817 UB AMSTERDAM

C 18813

OVER DE GENEESKUNDE DER KĔNJA-DAJAK IN CENTRAAL-BORNEO IN VERBAND MET HUNNEN GODSDIENST

ACADEMISCH PROEFSCHRIFT

TER VERKRIJGING VAN DEN GRAAD VAN DOCTOR IN DE GENEESKUNDE AAN DE UNIVERSITEIT VAN AMSTERDAM, OP GEZAG VAN DEN RECTOR-MAGNIFICUS Dr. P. ZEEMAN, HOOGLEERAAR IN DE FACULTEIT DER WIS- EN NATUURKUNDE, IN HET OPENBAAR TE VERDEDIGEN IN DE AULA DER UNIVERSITEIT OP DINSDAG 26 JUNI 1923, DES NAMIDDAGS TE 3 UUR,

DOOR

JACOB MARINUS ELSHOUT

GEBOREN TE GORINCHEM

N. V. JOHANNES MÜLLER — AMSTERDAM

BOEK- EN KUNSTDRUKKERIJ
KOCH & KNUTTEL
:: GOUDA ::



Aan mijne Moeder,
Aan de nagedachtenis van mijn Vader.

Bij de voltooiing van dit proefschrift is het mij een voorrecht U, Hoogleeraren der Geneeskundige Faculteit te Amsterdam, een woord van dank te brengen voor de vele welwillendheid mij gedurende mijn studietijd te Amsterdam betoond.

Zeer groote erkentelijkheid ben ik verschuldigd aan U, Hooggeleerde Kleiweg de Zwaan, Hooggeachte Promotor, voor de opbouwende en kritische leiding, die ik van U bij de bewerking van mijn materiaal mocht ontvangen en de warme belangstelling door U voor dit proefschrift getoond.

Hooggeleerde Ruitinga, aan U mijn dank voor het vele, dat ik van U op het gebied der interne kliniek mocht leeren, in het bijzonder ook voor de groote bereidwilligheid, waarmede door U Uwe kliniek voor mij werd opengesteld. De vele uren daar doorgebracht en de lessen, die ik van U mocht ontvangen, zullen mij steeds onvergetelijk blijven.

Hooggeleerde Kuenen, ook U zeg ik dank voor de wijze, waarop door U mijne studieperiode zoo aangenaam mogelijk werd gemaakt, en voor de vele raadgevingen en lessen op het gebied der tropenpathologie.

Hooggeleerde Nieuwenhuis, aan U ben ik bijzonderen dank verschuldigd voor Uwe hulp, en Uwe raadgevingen, mij reeds jaren geleden verstrekt in den tijd, dien ik in het Apo Kajangebied doorbracht. Uwe nimmer verflauwde belangstelling voor Borneo blijkt uit de mij gegeven toestemming enkele Uwer fotographieën te reproduceeren.

INLEIDING.

Het Apo Kajangebied in Midden-Borneo is in onze Indische litteratuur tot nu toe stiefmoederlijk behandeld. De reden daarvan is wel in de eerste plaats, dat deze bij de Serawaksche grens gelegen landstreek zoo uiterst moeilijk te bereiken is en dat eerst in de laatste decenniën op haar meer de aandacht gevestigd werd. Het is Dr. A. W. Nieuwenhuis geweest, die in 1900 het eerst met ontzaglijk veel moeite in dit gebied is doorgedrongen en aan hem danken wij dan ook de eerste waardevolle gegevens omtrent den zuiversten Dajakschen volksstam, die nog nooit met Europeanen in aanraking was geweest en die een nauwkeuriger studie toch in meer dan één opzicht bleek te verdienen. Maar Dr. A. W. Nieuwenhuis heeft het bij de ontdekking en de eerste ethnografische gegevens niet gelaten: doordat hij in het bijzonder de aandacht op dezen stam vestigde en erop wees, dat een meer directe invloed van ons gezag hier uiterst wenschelijk was, werden meerdere reizen naar dat gebied ondernomen, die ten slotte, ook al op grond van politieke overwegingen tot eene blijvende militaire bezetting voerden.

Deze bezetting is een te belangrijk punt in de geschiedenis van ons koloniaal gezag, dan dat wij met eene eenvoudige vermelding zouden kunnen volstaan. Mag het toch wel een zeer bijzonder feit genoemd worden, dat in eene landstreek, zoover af gelegen en moeilijk te bereiken, bewoond door een stam, die nooit eenig gezag erkend had en buiten zijne grenzen een zeer slechten naam had, eene bezetting kon plaats vinden, waarbij geen enkel menschenleven verloren ging en feitelijk geen schot gelost werd!

De inlichtingen, die omtrent de Kĕnjadajaks van andere stammen aan den Boven-Mahakam werden verkregen, luidden niet bijzonder gunstig: ja, feitelijk waren zij berucht door hun oorlogszuchtigen aard, die hen voortdurend met hunne buren in onmin deed leven. De Dajaksche stammen in het Sĕrawaksche gebied, die den bovenloop van den Rĕdjang of Réjang bewonen en in Apo Kajan als Imban-Dajak bekend staan, waren feitelijk voortdurend met de Kĕnja in oorlog en zooals het altijd tusschen Dajaksche stammen gaat, uitte deze gespannen verhouding zich in herhaalde snelpartijen, nu eens in het Apo Kajangebied, dan weer op Engelsch terrein, aan de bronrivieren van de Réjangrivier, de Balooi, Apoet en Bĕlaga. Reeds vóór het bezoek van Dr. A. W. Nieuwenhuis hadden Engelsche bestuursambtenaren pogingen aangewend, om aan dezen onhoudbaren toestand een einde te maken: maar het oplossen van het groote aantal geschillen langs vreedzamen weg, de samenkomsten, waar snelzaken besproken en oude veeten bijgelegd werden,

misten hun doel ten éénen male. Telkens als de Kĕnja van hunne vredestochten, naar Sĕrawak ondernomen, in het Apo Kajangebied terugkeerden, begon het over en weer snellen opnieuw, jazelfs op den terugkeer werden alweer moorden gepleegd, zoodat het langzamerhand duidelijk werd, dat waarschijnlijk slechts direct gezag en vrees voor straf de Kĕnja van hunne snelgewoonten zouden doen afzien. Daar het Engelsche gezag zich niet over het Apo Kajangebied uitbreidde, zochten de Engelsche bestuursambtenaren de oplossing in eene verhuizing der Kĕnja naar Sĕrawak en hebben zij ook pogingen in die richting aangewend, waarnaar enkele stammen trouwens wel ooren schenen te hebben.

De ligging van het Apo Kajangebied maakte het de Nederlandsche regeering niet gemakkelijk er in door te dringen, want zonder twijfel is Apo Kajan veel gemakkelijker te bereiken vanuit Borneo's Westkust via Kapit, dan vanuit Samarinda en Long Iram. De Kajanrivier zelf is als toegangsweg practisch niet te gebruiken, aangezien de groote stroomversnelling, als Kiham Baröm of Bĕm Brĕm bekend, niet te passeeren is.

Na het bezoek van Prof. Nieuwenhuis werden, vóór de definitieve vestiging van ons gezag plaats vond, verschillende reizen naar Apo Kajan ondernomen. De bekendste hiervan zijn die van den toenmaligen Controleur van Walcheren met den Amboneeschen Arts Tehupeiory en voorts die van den Controleur Palm (1909—1910).

Over het eerstgenoemde bezoek wordt nu in Long Oerò nog wel eens gesproken: immers dáár werd de tolk van den Heer van Walcheren gesneld, een heldenfeit, dat zooals wij later zien zullen, nu nog bezongen wordt. De Heer Palm belegde in November 1909 in Long Nawang eene hoofdenvergadering, waar hij verschillende onderwerpen ter sprake bracht, maar daarbij spoedig ondervond, dat de gezindheid jegens de vreemdelingen niet vriendelijk genoemd mocht worden. Zeer juist zag de Heer Palm in, dat men alleen dán iets zou kunnen bereiken, wanneer men over de macht beschikte zijn wil door te zetten. Men liet hem dan ook duidelijk merken, dat men zijn eigen gang wenschte te gaan en liever had, dat hij maar weer weg ging. Een „sorry performance" noemde de Heer Palm deze vergadering, ofschoon men, afgaande op het schitterende reisverslag van dezen bestuursambtenaar (dat helaas nog in het Archief ligt opgeborgen), wel mag veronderstellen, dat de Kĕnja onder den indruk zijner persoonlijkheid geraakt moeten zijn.

De bevolking heeft met hare tegenkanting niet kunnen beletten, dat de Regeering tot eene definitieve bestuursvestiging overging. Natuurlijk was zij daarover in den beginne niet te spreken: ons hoofddoel was de verhouding tot de Hébandajaks, de erfvijanden der Kĕnja, te regelen, het snellen zooveel mogelijk tegen te gaan en voor rust langs de Sĕrawaksche grens zorg te dragen. Maar de Kĕnja konden zich niet voorstellen, dat wij ons daarvoor alleen zooveel moeite en ontberingen zouden getroosten en wantrouwden daarom ons optreden in hooge mate. Vroeger, bij het bezoek van Prof. Nieuwenhuis en latere expeditities hadden zij de vreemdelingen in hun land gaarne gastvrij willen ontvangen, maar toen had de bevolking voordeel bij hare vriendelijkheid en bovendien bleven de gasten nooit zoo heel lang en, zooals men den Heer Palm op bovengenoemde vergadering verweet, men sprak toen ook over geheel andere onderwerpen, dan hij. Nu, na de vestiging veranderde de ver-

houding geheel van karakter. De Kenja, die altijd trotsch was geweest op zijne isolatie en zorgvuldig uit instinct tot zelfbehoud, de vreemdelingen uit zijn gebied geweerd had, zag zich nu zijne feitelijke macht ontnomen, moest zich schikken in eene inmenging in zijne zaken, die hem belemmerde in zijne bewegingsvrijheid en hem belette, zooals vroeger altijd zijn eigen zin te volgen en te doen, wat hij wilde. Geen wonder, dat in den beginne slechts een tactvol optreden conflicten kon vermijden en deze ondanks dàt, toch niet altijd uit konden blijven. Maar toen na enkele jaren de bevolking inzag, dat het nieuwe bestuur toch ook wel degelijk materieel voordeel opleverde, heeft zij zich in het onvermijdelijke geschikt en tot een ernstig verzet, dat enkele jaren vóór de vestiging wel in hare bedoeling gelegen heeft, is het toch nooit gekomen.

In het najaar van 1912 werd ik als Officier van Gezondheid van Batavia naar Apo Kajan gedirigeerd. Ik ondervond op mijne reis al spoedig, dat het gebied niet gemakkelijk te bereiken is: op 3 December 1912 stapte ik in Long Iram in de prauw en eerst den 17den Februari bereikte ik Long Nawang, de plaats, die voor de vestiging was uitgekozen, omdat daar de kampong lag van den stam der Lĕpoe Tau (of Oema Tau), die als de voornaamste in het gebied erkend werd.

Men kan zich moeilijk voorstellen, wat het zeggen wil 2½ jaar in Long Nawang te wonen: want, al is de reis erheen het grootste bezwaar, en de plaats zelve, vanwege hare ligging en het klimaat, lang niet onaangenaam, toch is de afzondering iets, waaraan men moet wennen. Als voorbeeld moge dienen, dat wij de eerste jaren slechts viermaal per jaar post kregen en dat het bericht, dat de oorlog was uit gebroken ons eerst in October 1914 bereikte! Ook liet de voeding er veel te wenschen over, vooral in den beginne, toen voor het transport Mahakamkoelies werden gehuurd. Tegenover deze bezwaren stond de gelegenheid om de bevolking te bestudeeren; daarbij moet opgemerkt worden, dat uit den aard der zaak de stam der Lĕpoe Tau, die zijne nederzettingen heeft in Long Nawang en Long Oerò, en waarmede ik dagelijks in aanraking kwam, het best bestudeerd is geworden.

Bij een natuurvolk vormt de geneeskunde een belangrijk onderdeel van den godsdienst en deze zal dus voor een goed begrip bij de behandeling van ons onderwerp, eene belangrijke plaats moeten innemen. Het is juist het ceremonieel, dat men dagelijks in de kampong kan waarnemen, dat ten slotte de betrouwbaarste inlichtingen geeft. Het is in den beginne niet gemakkelijk de juiste beteekenis te leeren kennen, die aan het ceremonieel ten grondslag ligt: eerst later blijkt, hoe logisch eigenlijk alle voor ons zoo vreemde gedragingen uit de grondopvattingen voortvloeien. Evenmin is het gemakkelijk voor ons, die zoo vreemd tegenover natuurmenschen staan, hunnen gedachtengang te volgen en te begrijpen.

Toch, wil men zuiver oordeelen, dan is het een eerste vereischte, zich bij het verklaren van den chaos van ceremonieën, die men vrijwel dagelijks kan bijwonen, op hun standpunt te stellen en uit te gaan van dezelfde leidende gedachte, die hem ertoe brengt, soms op zoo avontuurlijke wijze te werk te gaan. Het zal later voldoende blijken, dat men niet volstaan kan, met eenvoudig te zeggen, dat de Kĕnja animist is; in de speciale hoofdstukken zullen wij nog vele andere opvattingen voor den dag zien komen, die eene belangrijke rol spelen naast het animisme. Daarop komen wij later uitvoeriger terug.

Het eerste hoofdstuk beoogt in korte trekken een overzicht te geven over het land en zijne bewoners. Détails moet men daarin niet zoeken voorzoover het voor ons doel noodig mocht blijken, zullen verschillende punten later vanzelf nog eens ter sprake komen en dan nader behandeld worden.

HOOFDSTUK I.

ALGEMEENE GEGEVENS OMTRENT APO KAJAN EN ZIJNE BEWONERS.

a). Geographische bijzonderheden.

Onder Apo Kajan wordt verstaan de hoogvlakte, die het bovenstroomgebied vormt van de Boeloenganrivier of Kajan: ontspringende van het Centrale gebergte in Midden Borneo stroomt deze rivier eerst in Noordelijke richting om zich daarna in een grooten boog eerst Noordoostwaarts, daarna Oostwaarts te wenden en zich bij Boeloengan in zee te storten.

Als zuidelijke grens van het Apo Kajangebied wordt het Bawoei- of Varkensgebergte opgevat, dat, uitgaande van den Batoe Tibang zich in Oostelijke richting tot de kust voortzet en de grens vormt tusschen Koetei en Bĕrouw. Feitelijk is dit Varkensgebergte niet meer dan eene voortzetting van het Boven-Kapoewas Ketengebergte, dat vanaf de Westkust als zuidgrens van Sĕrawak naar den Batoe Tibang loopt en daar zijn hoogste punt bereikt.

De westelijke grens van het Apo Kajangebied wordt gevormd door een aanvankelijk lagen heuvelketen, het Tibang-Irangebergte, die eveneens van den Batoe Tibang ontspringende, zich eerst in Noordelijke richting begeeft, om zich daarna in hoogte toenemende Noordoostelijk te wenden, eene natuurlijke grens vormende tusschen het Engelsche en Hollandsche gebied.

Apo Kajan is een heuvelland, het brongebied van den Kajan met zijne zijrivieren. De hoofdrivier eindigt haren bovenloop bij de z.g. Kiham Barĕm (of Bĕm Brĕm), eene groote stroomversnelling, die voor prauwen onmogelijk te passeeren is. Daar, ongeveer waar de Kajan Ok zich in den Kajan stort, beschouwt men het Apo Kajangebied gewoonlijk als geeindigd.

In het gebied zelf vindt men geene hooge bergen meer: het is eigenlijk een sterk geaccidenteerd heuvelterrein, dat zeer moeilijk te bereizen is en waarvan de hoogere heuvels, die niet in de onmiddellijke nabijheid van de rivieren liggen, met dichte oerwouden bedekt zijn. Zooals men bij het bevaren der rivieren kan opmerken, bestaat de bodem voor het grootste deel uit leisteen, bedekt met zandsteen: op vele plaatsen is deze leisteenformatie door zware bazaltgangen doorboord.

De Kajan.

De Kajan is oorspronkelijk geheel en al eene bergrivier, die zich met

zeer veel moeite een weg door het leisteengebergte heeft gebaand en dan ook zeer moeilijk bevaarbaar is. Door den sterken stroom zijn op vele plaatsen de zachtere zand- en leisteenlagen weggeslepen, zoodat de harde bazaltgangen duidelijk zichtbaar geworden zijn.

Uitgestrekte vlakten vindt men in het Apo Kajangebied niet meer: eenigszins vlakke terreinen worden gevormd door de zijrivieren van den Kajan, en wel in den vorm van min of meer lage zoomen langs de oevers. Van deze zijrivieren noemen we hier als de voornaamste:

Danom: rechter zijrivier.
Anjìh: „ „
Nawang: linker „
Pangéan: „ „
Kian: rechter „
Maroeng: linker „
Mětoen: rechter „
Poera: „ „
Iwan: linker „
Kat: „ „

Van deze zijrivieren is de Iwan de grootste: zij komt in grootte en capaciteit de hoofdrivier nabij. De Soengei Kat is zeer moeilijk te bevaren en daarom als verkeersweg zeer bezwaarlijk.

Er is reeds op gewezen, dat de Kajan eene niet gemakkelijk te bevaren rivier is, al levert zij ook niet zoovele gevaren op als de Těmahàh of Kat. Bij zeer lagen waterstand is zij tot aan de samenvloeiing met de Danom op verschillende plaatsen doorwaadbaar, ja zelfs, dicht bij de kampong Long Oerò is nog eene plaats, waar de rivier bij laag water na langdurige droogte te doorwaden is. Dat de Kajan, vooral in den bovenloop, vrij moeilijk te bevaren is, daartoe werken verschillende factoren mede: in de eerste plaats stroomt zij vrij sterk, omdat zij, als alle bergrivieren een groot verval heeft: daarbij komt een groot aantal kleinere en grootere stroomversnellingen (door de Kěnja diham genaamd), moeilijk of in het geheel niet door prauwen te passeeren. En als een derde factor moet genoemd worden, dat de Kajan zeer snel op regenbuien reageert: de reactie duurt niet lang, maar eene matige regenbui doet het water toch onmiddellijk stijgen en van kleur veranderen, terwijl de stroom dan al heel spoedig zóó sterk wordt, dat het gevaar voor omslaan (kaham) met de kleine prauwen te groot wordt. Toch is de rivier de voornaamste verkeersweg in Apo Kajan: de Kěnja zijn zeer goede roeiers en kennen de rivier natuurlijk door en door: zij bezigen altijd kleine prauwtjes, die natuurlijk veel gemakkelijker te hanteeren zijn, dan de groote prauwen, die men in den Mahakam gebruikt.

Men kan de Kajan opvaren tot aan de samenvloeiing met de Laja, terwijl de Laja bevaarbaar is tot vlak bij haren oorsprong, maar alléén voor de kleinste prauwen: in dit bergstroompje vindt men den z.g. Diham Paměn (deurkiham) als het ware de ingang van Apo Kajan. Aan de bron van de Laja begint het voetpad dat over de waterscheiding voert naar het Boven Mahakamgebied, en door transporten en patrouilles altijd gevolgd wordt.

Van af de samenvloeiing met de Laja de Kajan afzakkende, bereikt men na ongeveer 5 uur een grooten kiham, Batoe Pělakau genaamd, waar men met prauwen niet door kan varen. Deze worden dan over

de steenen langs den oever gesleept, of wel men draagt ze over een landpad, dat over de heuvels voert van Long Mĕnoerei naar Long Pajau.

Vlak bij Long Oerò noodzaakt de z.g. Kiham Bĕn nog eens tot uitladen der prauwen, maar daarna kan men tot Long Nawang doorroeien en levert de rivier geene bijzondere moeilijkheden meer op.

Ligging van het gebied.

Wij moeten nu een oogenblik stilstaan bij de ligging van het Apo Kajan-Gebied, omdat zij een grooten invloed gehad heeft op de bevolking en hare verhouding tot naburige en verder af wonende stammen.

Bij de vermelding der geographische bijzonderheden zagen wij eigenlijk reeds, dat Apo Kajan van alle kanten ingesloten is en daaruit vloeit voort, dat het niet gemakkelijk is er in door te dringen. Er zijn verschillende wegen, die naar het Apo Kajangebied voeren en deze zullen wij hier volledigheidshalve noemen:

1°) Van uit Long Iram kan men den Mahakam opvaren en door de Bò, Oga, Tĕmáhàh en Mĕsai den voet van het Varkensgebergte bereiken bij Taga Haroek Mĕsai. Een voetpad voert over het gebergte naar den oorsprong der Laja (Taga Haroek Laja). Deze weg is de door ons (patrouilles en transporten) altijd gevolgde. Over den duur van Long Iram tot Long Nawang kan men van tevoren niets zeggen: hij hangt in hoofdzaak van den waterstand af. Bij laag water kan men het traject in ruim een maand afleggen. Ik had zelf indertijd 77 dagen noodig en er zijn nog wel langere reizen gemaakt.

De Tĕmáhàh is bovendien zeer gevaarlijk door de talrijke stroomversnellingen.

2°) Uitgaande van Tandjong Rĕdĕb kan men den Kĕlai opvaren en langs een voetpad den Kajan Ok bereiken. Daarna moet men den Kajan opvaren tot Long Nawang.

3°) Men kan ook van Boeloengan (Tandjong Seilor) uitgaan, maar dan moet men om den reeds genoemden grooten kiham Barĕm loopen: er is een vroeger door de Ma Koelit vervaardigd voetpad, maar men moet drie dagen loopen en bij het transporteeren van vele vrachten is dit te bezwaarlijk.

4°) Van Tandjong Seilor uit gaat men eerst naar Ma Lassan in het Poedjoengangebied en dan over de hooge waterscheiding naar de Soengei Kat, die echter zeer gevaarlijk is. Even moeilijk is het van uit Poedjoengan via den Iwan Apo Kajan te bereiken.

5°) Met het Engelsche gebied is de communicatie lang zoo bezwaarlijk niet. We noemen hier drie hoofdwegen:

α) van Apo Kajan uitgaande via Pangéan naar Kapit. Deze weg duurt ongeveer eene week: de waterscheiding, drie uur loopens is vlak. Is men over de waterscheiding heen, dan komt men in de Apoet en Balooi.

β) Even gemakkelijk zijn de Balooi en Apoet te bereiken door de Maroeng. Ook dan passeert men eene vlakke waterscheiding.

γ) Heel moeilijk is de weg door den Iwan naar den bovenloop van de Baramrivier, den z.g. Tĕlang Oesan.

Van al deze verbindingen zijn die met Sĕrawak de gemakkelijkste. Bovendien vindt men langs de grens nog vele snelpaden, die echter in de laatste jaren niet meer gebruikt worden. Een zeer bekende weg was

vroeger die langs den oorsprong van den Njĕngajan, een der zijrivieren van de Rĕdjang: enkele jaren geleden werden daar door inwoners van Ma Djalan nog sporen gevonden van Hébans, die snelplannen hadden. Vanuit de Njĕngajan konden de bewoners van Sĕrawak ook den oorsprong van de Oga bereiken en aldus het Boven-Mahakamgebied, wat verklaart, dat tot voor enkele jaren in Tĕmáhàh en Oga vaak Hébans of hunne sporen gezien werden.

Van de natuurlijke isolatie van het Apo Kajangebied hebben zijne bewoners zoowel de voor- (gelijk wij later zullen zien) als nadeelen ondervonden. Dat van de meeste reeds genoemde verkeerswegen thans heel weinig gebruik gemaakt wordt, komt omdat in de laatste jaren de verhouding van Apo Kajan tot naburige gebieden door onze inmenging in het bestuur eene geheel andere geworden is. De Kĕnja waren vroeger, wilden zij hunne boschproducten omzetten in voor hen nuttige en bruikbare artikelen, gedwongen altijd lange en gevaarlijke tochten te ondernemen. Het Apo Kajangebied voorzag zeker in de eerste levensbehoeften: maar alles, wat het leven veraangenamen kon (zout, tabak,)of wat moest dienen voor sieraden voor de vrouwen (kralen, armbanden, bedrukt katoen), dat kon men niet anders krijgen, dan door het ondernemen van gevaarlijke tochten naar de kustplaatsen. Nu droegen deze handelstochten altijd een eenigszins eigenaardig karakter: wanneer de mannen enkele maanden in het bosch gĕtàh en rottan gezocht haden, dan zakten zij de groote rivieren af naar de kust. Daartoe stonden, zooals wij boven reeds zagen verschillende wegen open, maar er moest altijd rekening gehouden worden met twee belangrijke factoren: het gevaar om gesneld te worden en knevelarij van de kampongs, die men moest passeeren. Op het Engelsche gebied, dat zeker wel het gemakkelijkst te bereiken was, stond men al in zeer hooge mate aan het gevaar bloot gesneld te zullen worden. Men had het daar wel eenigszins naar gemaakt, maar toch lag de schuld lang niet altijd aan de Kĕnja alleen en ook de bij de Dajaks heerschende opvattingen omtrent gastvrijheid speelden in de menigvuldige twisten en oude veeten eene groote rol. Hoewel vroeger het verkeer met het Engelsche gebied veel drukker was dan tegenwoordig, zoo is de nabuurschap toch nooit eene goede geweest, integendeel, men kan veilig zeggen, dat iedere nieuwe aanraking eene bron was van voortdurende oneenigheden. Zoodra een reisgezelschap in eene kampong arriveert, is het wisselen van geschenken een voorschrift van den adat: maar de hoofden waren maar zelden tevreden met hetgeen zij kregen en eischten voor onderdak en voeding aan de reizigers verstrekt, meestal veel meer dan dezen konden of wilden missen. Zoo gebeurde het vroeger wel, dat van hetgeen met zooveel moeite in het bosch verzameld was maar heel weinig meer over was, als men de kust bereikte en dat de handelaars dan op den terugweg nog een groot deel moesten afstaan van hetgeen zij met hunne boschproducten hadden gekocht. Brachten zij te weinig mede op hunnen terugtocht, dan stonden zij bovendien nog aan het gevaar bloot logies en voeding met ladangarbeid of huizenbouw te moeten betalen, terwijl zij voor onverwachtsche sluipmoord nooit een oogenblik veilig waren. Daarom ook waren zij door hunne minderheid feitelijk gedwongen aan de onredelijke eischen van hunne gastheeren te voldoen. Het was geene zeldzaamheid, dat het ondanks de grootste toegevendheid en voor-

zichtigheid tóch tot moord kwam en dan kon men zeker zijn, dat de eerste de beste gelegenheid tot wraak gaarne aangegrepen werd. Een volgende handelstocht moest dan natuurlijk weer langs een anderen weg plaats vinden, tot ook die weer na korter of langer tijd om de eene of andere dringende reden vermeden moest worden. Hier ondervonden de Kĕnja in groote mate de nadeelen, die uit de natuurlijke geisoleerde ligging van hun gebied voortvloeiden: was het Engelsche gebied vanwege de vele moordpartijen en de wraakzucht der bewoners gevaarlijk, de weg naar den Poedjoengan werd bij voorkeur vermeden, omdat de hoofden daar zóó veeleischend waren, dat een handelstocht al heel weinig voordeel opleverde, als men het Poedjoengangebied niet links kon laten liggen, en dan duurde de reis weer zooveel langer, omdat de weg door de Bahau niet zoo gemakkelijk was. Vóór de bemoeienissen van het bestuur was ook de Mahakam gevreesd terrein, want de tjoekei, die daar geeischt werd, nam het grootste voordeel van de handelstochten weg, terwijl ook het snelgevaar van alle kanten dreigde.

Er kwam bij, dat ook de handelsreizigers een groot zondenregister hadden, wat tengevolge had, dat de meeste kampongs aan den benedenloop der rivieren de Kĕnja liever zag gaan dan komen. Gunstige voorteekenen deden een handelstocht, als de gelegenheid zich aanbood vrijwel altijd in een sneltocht ontaarden: niet zelden werden de ladangs van anderen geplunderd en eigende men zich, wat men aan suikerriet, kĕtimoen of cassave kon vinden zonder meer toe, wat natuurlijk ook kwaad bloed zette en de verhouding tot de naburige gebieden niet verbeterde Zoo hadden de Kĕnja het ten slotte zóó ver gebracht, dat zij buiten Apo Kajan overal gehaat en gevreesd werden en zij nergens meer heen konden gaan zonder gevaar te loopen gesneld te zullen worden: altijd moesten zij langs kampongs waar nog oude veeten bijgelegd moesten worden en waar men van hunne aanwezigheid liefst zooveel mogelijk voordeel wilde trekken: daar bovendien het reizen op zichzelf reeds vele moeilijkheden opleverde, behoorde er zeker moed toe eene handelsreis te aanvaarden en het is daarom wel eenigszins te begrijpen, dat degenen die van eene dergelijke tocht terugkeerden in de kampong met eerbied werden aangezien en met snellers op ééne lijn gesteld.

Nu, in de laatste jaren is dit alles veranderd en is de reis naar Long Iram voor de Kĕnja de gemakkelijkste: zij gaan als koelies mede in dienst van het gouvernement: door het militair geleide is van snellen geen sprake en het bestuur heeft aan het knevelen natuurlijk onmiddellijk een einde gemaakt. Daar de mannen als koelies geld verdienen, behoeven zij geene boschproducten meer te zoeken, waarbij zij natuurlijk ook altijd blootstaan aan het gevaar gesneld te zullen worden, terwijl ten slotte ook in hunne voeding wordt voorzien. Men begrijpt, dat door deze nieuwe omstandigheden de andere verkeerswegen veel van hunne belangrijkheid hebben ingeboet; al worden zij door enkele stammen van tijd tot tijd nog wel eens gebruikt, toch is ook voor hen het reizen veel voordeeliger en minder gevaarlijk geworden en voor ons is het zonder twijfel een zeer groot voordeel, dat de Kĕnja nu veel minder naar Sĕrawak en Poedjoengan gaan, omdat een groot aantal conflicten en snelpartijen daardoor vermeden wordt.

Kampongs.

Daar het verkeer in Apo Kajan in hoofdzaak door middel van prauwen plaats vindt en de Kĕnja voor hunne ladangtochten de rivier eigenlijk dagelijks noodig hebben, spreekt het vanzelf, dat men hunne kampongs alle langs de oevers van den Kajan en zijne zijrivieren vindt. Wanneer boven vermeld werd, dat men de vlakke gebieden in Apo Kajan vindt langs de rivieren, daar moet toch direct worden opgemerkt, dat deze vlakke landstrooken heel smal zijn, zoodat de heuvelrijen tot vlak aan de rivier naderen. De kampongs liggen dus wel aan en langs den oever der rivier, maar de achterrand der kampong stoot tegen den voet der heuvels en de rijstschuurtjes (lĕpoe bong), die verspreid tusschen de huizen en achter de kampong worden gebouwd, liggen dan ook voor een deel hooger dan de huizen zelve.

De kampong bestaat uit groote, lange huizen, waarin verscheidene families onder één dak vereenigd zijn: op den bouw van deze huizen komen wij later nog terug: zij worden, voor zoover mogelijk evenwijdig gebouwd met de rivier, maar als de stam groot is, zou de kampong te lang worden en breidt men den aanleg liever uit in de richting der heuvels, waarbij dan de meer naar achter gelegen huizen evenwijdig gebouwd kunnen worden met de voorste of wel dwars daarop staan. De kampongs liggen geheel open en vrij en worden nooit in staat van verweer gebracht. Trouwens, ook in vroegere jaren behoorde het tot de zeldzaamheden, dat eene kampong werd aangevallen. Een enkele maal hoort men daarover nog wel eens spreken, maar men heeft dan met strafexpedities te doen: o.a. is Ma Bakoeng daarvan eens het slachtoffer geworden, misschien ongeveer 45 jaar geleden.

Benedenstrooms van de kampongs liggen de kerkhoven, die door hunne fraai versierde graven ieder reiziger onmiddellijk opvallen.

De voornaamste kampongs zijn:

Ma Bĕm Danom: gelegen aan den Danom. Ook wel Lĕkàh Kidau genaamd.

Ma Bĕm Bò, dat eigenlijk niet tot Apo Kajan, maar tot het Boven Mahakam gebied behoort.

Ma Toekoeng, Ma Bakoeng Anjìh.

Long Oerò gelegen aan den Djĕmahàng.

Ma Djalan.

Long Nawang, gelegen tegenover den mond van den Nawang.

Ma Badang, aan den mond van den Batang, ook wel LongBatang genaamd.

Ma Koelit, aan den Kian

Ma Baka aan de hoofdrivier.

Ma Bakoeng Mĕtoen.

Lĕpoe Tĕpoe Kajan.

Lĕpoe Tĕpoe Iwan.

Ma Lassan Iwan.

Ma Lĕkĕn, vroeger Long Nàh en Long Poera, later verhuisd naar het meer benedenstrooms gelegen Batoe Tĕkòdjan.

De namen van deze kampongs zijn òf stammen, òf zij geven de ligging van de nederzetting aan, òf wel zij zijn zoowel plaats- als stamnamen. Long Nawang, Long Oerò, Long Batang zijn zuivere plaatsnamen: long

beteekent: mond eener rivier of van een slootje en zoo drukken deze namen uit, dat de nederzettingen aan of tegenover den mond der genoemde rivieren, Nawang, Batang, etc. liggen.

Het voorvoegsel Ma, van oema (huis) is te vertalen door stam: Ma Baka, Ma Bĕm zijn alzoo stammen. De Kĕnja Oema Tau gebruiken wel de nederzettingsnamen: Long Batang, Long Oerò, maar het woord Ma voor stam wordt door hen zelden gebezigd. Zij gebruiken dan: lĕpò, dat nederzetting beteekent en hetzelfde is als Lĕpoe in Lĕpoe Tĕpoe: daarom spreken zij van Lĕpò Djalan en niet van Ma Djalan: en van Lĕpò Koelit of zelfs van Pò Koelit: een dergelijke naam is Pò Kĕdjin, zooals men vroeger wel eens over Apo Kajan sprak, waarmede echter eene kampong bedoeld werd. Eigenaardig is, dat de Oema Tau van zichzelf sprekende nòch Ma, nòch Lĕpò bezigen, maar wel: Lĕpoe en dus zeggen: amé Lĕpoe Tau, d.i. wij de Kĕnja Lĕpoe Tau.

In Long Nawang spreekt men ook nooit van Apo Kajan, maar van Alau Kajan.

Behalve Ma Toekoeng zijn alle kampongs per prauw te bereiken. De kampong Ma Baka is sterk uiteengebouwd. Er is wel eene hoofdkampong, gelegen aan den Kajan op eene hooge, steile rots, maar sommige ladangcomplexen hebben hunne ladanghuisjes (loemboeng) zóó dicht bij elkaar gebouwd, dat men als het ware kleine afzonderlijke kampongs gevormd heeft. Vroeger lag bij Long Nàh eene kleine kampong, Ma Baka Gapoean genaamd.

b) Bewoners.

De bewoners van het Apo Kajangebied zijn in hoofdzaak Kĕnja-Dajaks: waar deze Kĕnja-stammen eigenlijk thuis hooren en vandaan gekomen zijn, laat zich niet met zekerheid vast stellen, want wat de bevolking er zelve van vertelt, ontleent zij aan historisch onbetrouwbare overleveringen, waarop ter gelegener tijd nog uitvoeriger zal worden teruggekomen. De Kenja-stammen, die nu in Apo Kajan wonen, hebben naar alle waarschijnlijkheid hunne eerste nederzettingen gehad in den bovenloop der Baramrivier, aan den Tĕlang Oesan: voor dien moeten zij, als nu de Poenans, zwervende stammen zijn geweest, tenminste aan de kust of in den benedenloop der groote rivieren in Sĕrawak zijn zij (volgens eigen beweringen) nooit geweest. De voortdurende oorlogen met naburige stammen dwongen hen te verhuizen, waarbij zij over de waterscheiding trokken naar het Poedjoengangebied, waar ook nu nog Kĕnja wonen, die met Ma Baka, Ma Lassan en Ma Koelit nauw verwant zijn. In het Apo Kajangebied woonden toen verschillende Kajanstammen, die, toen de Kĕnja langs den Iwan Apo Kajan binnendrongen, moesten wijken en zich vestigden aan Oga en Glat, later aan den Mahakam: andere Kajanstammen trokken naar den Boven-Kapoewas (Mĕndalĕm), weer andere naar den Boven-Réjang, terwijl een klein deel, de Mĕlĕkĕn in Apo Kajan achterbleef. Onder de Kĕnja stammen, die Apo Kajan binnendrongen, waren de Oema Timei de voornaamste, welke plaats echter later door de Oema Tau werd ingenomen. Dat de Kĕnja het Poedjoengan gebied moesten verlaten, schrijven zij zelf toe aan de aldaar gevestigde Oema Alim, die door herhaalde snelpartijen een langer verblijf onmogelijk maakten.

Men vindt thans Kĕnja-stammen:

a) in Apo Kajan.
b) in Poedjoengan (of Pĕdjoengan).
c) aan den Tĕlang Oesan (wat letterlijk ananassap beteekent), een der zijrivieren van de Baram.
d) in Koetei, in de Tawangrivier, woont nog een deel van de Oema Timei.
e) in den Beneden-Kajan wonen nog Ma Alim en in Long Lĕdjoe Ma Koelit.

Volgens de Kĕnja wonen in Sĕrawak, aan den Balooi, geene leden van hun stam meer. Wij zullen ons hier uitsluitend bezig houden met de stammen in Apo Kajan.

De Kĕnja-stammen zijn door hunne taal zeer scherp gescheiden van de Kajans: wel spreken Ma Koelit en Ma Baka verschillende talen, maar de onderlinge verschillen in taal der Kĕnja-stammen zijn niet zoo groot, als die tusschen Kĕnja- en Boesang-Dajaksch, zooals dit gesproken wordt aan den Mahakam en door de Mĕlĕkĕn in Apo Kajan.

Al behooren de thans in het Apo Kajangebied wonende Kĕnja-stammen taalkundig en anthropologisch bij elkaar, zoo voelen zij zich toch lang niet altijd één en laat de onderlinge verhouding nogal eens wat te wenschen over. Als afzonderlijke stammen beschouwen zich onder de Kĕnja in Apo Kajan:

1) Lĕpoe Tau, wonende in Long Nawang en Long Oerò: sterkte ± 2500;
2) Ma Koelit: in den Kian: sterkte 1600 à 1700.
3) Ma Djalan: in sterkte aan Ma Koelit gelijk.
4) Ma Bakoeng: in Anjìh en Mĕtoen: tezamen ± 2000.
5) Ma Toekoeng: ongeveer 1100.
6) Ma Baka: bij den Maroeng: ± 1200.
7) Ma Bĕm Danom: de kleinste stam, met ongeveer 300 leden behoort met Ma Bĕm Bò (± 800 leden) tot één stam.
8) Lĕpoe Tĕpoe: in den Iwan en aan den Kajan: ± 1800.
9) Ma Lassan Iwan: 500 à 600 leden.
10) Ma Badang: aan den Batang en voor een klein deel in den Pangéan.

De stam der Mĕlĕkĕn is in het stammenverbond opgenomen, telt ongeveer 2000 leden.

De Kĕnja-Dajak verschillen zeer veel van de stammen, die onder den naam van Bahau aan den Beneden-Mahakam wonen. Zij zijn lichamelijk veel beter ontwikkeld en maken geheel en al den indruk van een krachtig en intelligent ras [1]). Verschillende factoren hebben ertoe medegewerkt de Kĕnja hun weerstandsvermogen te doen behouden.

---

1) Hose onderscheidt onder de „Pagan-tribes" van Borneo zes hoofdgroepen:
1. Zee-Dajaks of Ibans. (Imban der Kĕnja).
2. Kajans.
3. Kĕnja.
4. Klĕmantan.
5. Murut.
6. Punans.

De Kĕnja wonen volgens hem vooral in de hoogere streken een weinig noordelijk van Borneo's centrum, waar alle groote rivieren ontspringen. Zij staan dicht bij de Kajans, waarmede zij over het algemeen op goeden voet staan, maar zij kunnen toch gemakkelijk van de Kajans onderscheiden worden, door lichamelijke en geestelijke verschillen en door hunne taal. Hose laat zich als

Hebben wij in de vorige bladzijden reeds gewezen op de nadeelen, die voor de bevolking uit de natuurlijke ligging van het gebied voortvloeiden, nu moeten wij hier even nagaan, welke voordeelen zij uit de isolatie konden trekken. In de eerste plaats viel het den Kĕnja niet moeilijk hunne onafhankelijkheid te bewaren en alle vreemde indringers, met name Maleiers en Chineezen, uit hun gebied te weren. De Bahau aan den Mahakam konden hun tot voorbeeld strekken, wat het zeggen wil onder het bestuur van een Sultan te leven, die er alleen maar op bedacht was, zooveel mogelijk voordeel te trekken van de bewoners van den bovenloop van den Mahakam. De Kĕnja hebben altijd in naam behoord tot het Sultanaat van Boeloengan, maar van eenig gezag in Apo Kajan of eenigerlei bemoeienis met het bestuur is nooit kwestie geweest, de bevolking zou dat nooit geduld hebben, omdat zij alleen volgens haar eigen adat geregeerd wil worden en zich tegen iedere afwijking daarvan verzet zou hebben.

In niet geringen graad ontleent het Kĕnja-ras zijne superioriteit boven andere Dajaks aan de gunstige klimatologische ligging van Apo Kajan. De vrij hooge ligging boven zee (ongeveer 300 M.) veroorzaakt een tamelijk koel klimaat en daardoor heeft de bevolking veel minder te lijden van de malaria, die aan den benedenloop der rivier zoovele slachtoffers eischt: daarbij komt, dat Venerische ziekten, die in andere streken met recht een geesel voor vele Dajaksche stammen genoemd mogen worden, in Apo Kajan niet voorkomen.

Zooals wij boven reeds zeiden, is de Kĕnja intelligent, maar natuurlijk is zijne kennis uitermate gering: hij is vlug van bevatting, al valt het hem uit den aard der zaak dikwijls heel moeilijk zich denkbeelden eigen te maken en te begrijpen, die hem tot voor kort geheel vreemd waren. Het is voor ons buitengewoon moeilijk ons in den gedachtengang van den Kĕnja te verplaatsen en toch moeten wij dat zooveel mogelijk doen, willen wij een eenigszins zuiver oordeel van hen verkrijgen. Zijne reactie op voor hem geheel vreemde en nieuwe indrukken is dikwijls verrassend en doet niet zelden, van ons standpunt gezien, aan domheid denken. Maar bij een langdurigen omgang met den Kĕnja zal men vaak verplicht zijn, het aanvankelijk ongunstig oordeel te wijzigen.

Den naam, dien de Kĕnja naar buiten heeft, van wreed en oorlogszuchtig te zijn, verdient hij niet, wanneer men tenminste het psychologische raadsel van het koppensnellen buiten beschouwing laat. Over het algemeen is de Kĕnja zeer zachtmoedig van aard, dikwijls, vooral tegen-

---

volgt over de Kĕnja uit: „physically they are without question the finest people of the country. Their skin-colour is decidedly fairer than that of Sea-Dajaks or Kayans. They are of medium stature, with long backs and short, muscular, well-rounded limbs: a little stumpy in build, but of graceful and vigorous bearing. They are perhaps the most courageous and intelligent of the peoples: pugnacious, but less quarrelsome than the Sea-Dayak: more energetic and excitable than the Kayan: hospitable and somewhat improvident, sociable and of pleasant manners: less reserved and of more buoyant temperament than the Kayan: very loyal and obedient to their chiefs: more truthful and more to be depended upon under all circumstances than any of the other peoples, except possibly the Kayans. (I 34).

Ook Balner (31) kreeg een zeer goeden indruk van hunnen lichaamsbouw. Hij beschrijft hunne gelaatstrekken als zacht en vriendelijk: hun ne kleur als heldergeel tot lichtbruin, het gelaat matig breed, de mongolenplooi weinig ontwikkeld, den neuswortel breed, de jukbeenderen vooruitspringend, zoodat vele individuën eene mongoolsche gelaatsuitdrukking hebben. Het schedeltype is voornamelijk dolicho- en mesocephaal.

Haddon (Hose, II Appendix, 336) vond bij 30 metingen een gemiddelden index cephalicus van 79: toch zijn ook volgens hem niet alle schedels brachycephaal, hij vond bij enkele stammen dolichocephalie.

over kinderen, is hij zelfs overgevoelig. Grondtrek van zijn karakter is, dat hij niet het minste begrip heeft van tucht en zeer onafhankelijk van aard, is: en als men ziet, hoe weinig moeite men doet om kinderen eenig idée van gehoorzamen bij te brengen, dan is het geen wonder, dat zij ook op lateren leeftijd hun eigen gang gaan en dat er van direct gezag van een hoofd over de leden van zijn stam feitelijk geen sprake is. Mogelijk echter is 't dat hunne wijze van opvoeden der kinderen met name de geringe tucht, samenhangt met animistische opvattingen.

Voor wij nu tot de behandeling van ons eigenlijk onderwerp, de geneeskunde in verband met den godsdienst der Kĕnja overgaan, zullen wij in het kort nog enkele punten moeten bespreken en dan beginnen met het zooeven gezegde omtrent het gezag in Apo Kajan wat nader toe te lichten.

a) *Bestuur.*

Van een eigenlijk bestuur, in dien zin, dat er ergens direct gezag uitgeoefend zou worden, kan men niet spreken. De verschillende stammen vormen naar buiten één bond en erkennen als voornaamsten stam, dien der Oema Tau. Deze positie hebben zich de Oema Tau weten te veroveren, toen de hegemonie der Oema Timei ten einde liep: zonder strijd is het natuurlijk niet gegaan, maar ten slotte hebben toch alle stammen zich in de regeering der Oema Tau geschikt.

Het zal nu misschien een 50 of 60 jaar geleden zijn, dat het hoofd der Oema Timei stierf: zijne beide zoons splitsten toen den stam waarvan een deel naar de Tawangrivier in Koetei trok, terwijl een ander deel in Long Oerò en Ma Bĕm Bò achterbleef. De Lĕpoe Tau woonden toen in den Nawang en werden daar geregeerd door het geslacht der Sorangs, waarvan ook het tegenwoordige hoofd, een afstammeling is. Het was vooral zijn vader, Pingan Sorang, die inzag, dat voor Apo Kajan, wilde het gebied sterk staan tegenover de vijanden op Engelsch gebied, eensgezindheid een eerste vereischte was. Zijn tactvol optreden is de kracht van den stammenbond zeer zeker niet weinig ten goede gekomen: onwillige stammen werden op gevoelige wijze tot rede gebracht, maar wijselijk werd hun toch zelfbestuur gelaten, zoodat het ten slotte van zelf sprak, dat de Lĕpoe Tau stam, met de voornaamste hoofden daarvan, Pingan Sorang en Taman Koelè uit Long Oerò, de leiding nam in alle zaken, die geheel Apo Kajan betroffen.

Men moet, wanneer men de woorden besturen of regeeren in de Apo Kajan maatschappij gebruikt, nooit vergeten, dat van eenig direct gezag nooit sprake is. Er is slechts eene ongeschreven wet, die voor alle Kĕnja geldt en dat is de adat. De van geslacht op geslacht overgeërfde en mondeling overgeleverde gewoonten vormen de basis der samenleving en niemand, ook geen enkel hoofd, heeft het recht daarvan af te wijken, omdat de toorn der geesten zonder twijfel den geheelen stam zou treffen. De taak der hoofden is dan ook een geheel andere: zij behooren de bevolking voor te gaan, zoodat deze zeker is, den adat niet te schenden, wanneer zij hare hoofden volgt. In alle zaken, die geheel Apo Kajan aangaan, heeft iedere stam medezeggingschap; de Lĕpoe Tau leiden alleen de groote hoofdenvergadering, aan hunne meening wordt ook in den regel wel het meeste waarde gehecht, maar nooit kan het stamhoofd der Lĕpoe Tau een hoofd van een anderen stam bevelen iets te doen

of hun daartoe dwingen. In de hoofdenvergaderingen geeft de opvatting der meerderheid den doorslag en andere stammen moeten zich daarin schikken.

Dezelfde verhouding als van den stam der Lĕpoe Tau tegenover de andere stammen in Apo Kajan, vindt men terug in elken stam zelf, ja zelfs in ieder huis. Ook het stamhoofd heeft geen direct gezag over zijne onderdanen: in alle zaken, die den stam aangaan, heeft hij overleg te plegen met de mindere hoofden: want ook elk huis heeft weer zijn eigen hoofd en dit raadpleegt in alle aangelegenheden de andere mannen, vooral de oude, die in het huis hunne *amins* (kamers) hebben. Het is natuurlijk, dat het ook heel veel van de persoonlijkheid afhangt, hoever het gezag van een hoofd gaat: er zijn hoofden met zeer veel invloed, terwijl naar andere nauwelijks geluisterd wordt: maar dat doet aan de positie van de hoofden in het algemeen niets af. De slimste hoofden, vooral zij, die hunne meening goed kunnen voordragen en over eene zekere welbespraaktheid beschikken (welke gave alleen door de geesten geschonken wordt aan mannen van goede geboorte), hebben, dat spreekt vanzelf, zoowel in hun huis als in de hoofdenvergaderingen den grootsten invloed: kunnen zij dan bovendien in hun verleden nog op een groot aantal goed gelukte sneltochten roemen, zoodat hunne koppenrekken goed gevuld zijn, dan ziet de bevolking natuurlijk tegen hen op en respecteert hun moed en ervaring.

De Kĕnja-hoofden danken hunne eenigszins bevoorrechte positie in hoofdzaak aan hunne afstamming: de bevolking acht zich zelf in het oordeelen over aangelegenheden, die veel hoofdbrekens en overleg kosten, niet bevoegd en zij laat dat liever over aan enkele mannen, die door hunne ervaring en door meer inzicht, beter in staat zijn in moeilijke oogenblikken eene beslissing te nemen. Maar zij kiest zulke mannen toch altijd uit goede families en hun wordt geene hoofdenplaats ingeruimd, wanneer zij niet eerst gedurende een proeftijd van enkele jaren getoond hebben geschikt te zijn. Behalve, dat men veel hecht aan een zuiveren stamboom, wordt ook wel degelijk rekening gehouden met karaktereigenschappen: men ziet wel meestal, dat na den dood van een hoofd zijne plaats door zijn zoon wordt ingenomen, maar noodzakelijk is dat niet. Toen Pingan Sorang stierf, vond men zijn oudsten zoon te dom, den tweeden te sluw en onbetrouwbaar, zoodat ten slotte de derde zoon zijn vader opvolgde.

Wat de eisch van een zuiveren stamboom aangaat, de maatstaf, die de Kĕnja hierbij aanlegt is niet altijd even duidelijk. Men kan drie hoofdklassen onderscheiden in een Kĕnja stam:

a) *Parĕn*: de groote hoofden.
b) *Panjin*: vrijen.
c) *Oela* of *Saloet*: slaven.

Deze indeeling is echter zeer onzuiver en oppervlakkig. Het woord parĕn hangt samen met: marĕn, een woord, dat in formules nogal eens voorkomt en wel verbonden met oediep: oediep marĕn beteekent zoo ongeveer, dat iemand in zeer goede levensomstandigheden verkeert, vooral materieel, maar ook, dat hij eene door de geesten bijzonder begunstigde persoonlijkheid is, die zich door karaktereigenschappen, door intellect en door materieele welvaart boven zijne stamgenooten verheft. De eerste hoofden hadden zonder twijfel hunnen grooteren invloed

daaraan te danken: en gelijk het van zelf spreekt, dat de krachtigste personen in den stam de leiding konden nemen, even natuurlijk is het, dat de Kĕnja hun bijzondere beschermgeesten toeschreven, waardoor zij en hun geslacht aangewezen waren om eene bevoorrechte positie in te nemen. De overlevering voert van zulke invloedrijke geslachten den stamboom op tot geheimzinnige steenen en slechts zij, die hunne voorouders (tĕpon) mogen rekenen tot de afstammelingen van zulke steenen, worden als parĕn, en dan als parĕn bió (groote hoofden) beschouwd. Maar van alle geslachten, die zoo gelukkig waren, konden toch slechts enkele leden als hoofden optreden: andere familieleden behoorden wel tot het geslacht der parĕn, maar daar zij zelf geen invloed hadden en weinig beteekenden in den stam, werden zij ook niet op een hooger standpunt gesteld dan andere kamponggenooten. Wèl behielden zij altijd de bijzondere voorrechten van parĕn, in hun kleeding, bij de doopceremonieën, bij het planten, etc., waarop wij later nog terugkomen. Maar het was al heel natuurlijk, dat de huwelijken niet altijd in hetzelfde geslacht konden plaats vinden en dat een man uit een parĕngeslacht zich wel eens eene panjinvrouw koos of omgekeerd. Voor de echtgenooten zelf beteekende dit geene verandering in hunnen stand. Maar de kinderen waren geene panjin en geen parĕn. En als deze kinderen later weer gingen trouwen, dan werd de zaak nog ingewikkelder; men zal dan ook b.v. bij het later te bespreken ngalang anak, waarbij de stand eene groote rol speelt, kunnen opmerken, dat de afstamming tot velerlei oneenigheden aanleiding kan geven. In de daarbij georganiseerde optocht wordt eigenlijk aan een ieder door zijne voorouders zijne plaats aangewezen en men vecht daarbij om de beste plaatsen: poenana ding, noemt men dat: de eerste plaats wegrooven, om den voorrang strijden, omdat een ieder betere en voornamer voorouders wil hebben dan een ander.

De Kĕnja onderscheidt zelf dan ook veel meer standen, dan de hierboven genoemde en drukt het standsverschil op allerlei manieren uit: de afstammelingen van parĕn en goede vrijen (panjin tiga) noemt hij *dia taoe* of de rechtschen; ligt van een vrije de parĕn-verwantschap ver terug in het verleden, dan noemt men hem: *panjin tiga* en heeft hij heelemaal geen parĕn of een der „dia taoe" onder zijne voorouders, dan spreekt men van *panjin djaat*. Met deze onderscheiding houdt men zeer streng rekening bij het planten van padi en bij het reeds genoemde ngalang anak; wil men iemands maatschappelijken stand duidelijk aangeven, dan zegt men maar even op welken dag hij mag planten, b.v. dia tau kĕnĕm: hij mag op den zesden dag planten, of wel, men geeft aan, wat hij als kind bij het ngalang anak mocht doen (waarop later uitvoerig wordt teruggekomen); op deze wijze wordt dan voor den Kĕnja de positie van den betrokkene in zijne maatschappij voldoende aangegeven.

Welk onderscheid in afkomst er tusschen de leden van den stam ook moge bestaan, in het dagelijksch leven, in den omgang met elkaar, bemerkt men daarvan vrijwel niets en slechts bij enkele gelegenheden en vooral ook op vergaderingen, komen de bijzondere voorrechten tot hun recht. Zelfs met slaven gaan de hoofden om als met huns gelijken: trouwens, alleen hoofden en hunne naaste verwanten houden er slaven op na, die in hunne amins wonen en als het ware tot de familie behooren. Van eigenlijke slavernij is dan ook geen sprake: de slaven, die als kinderen

in den stam komen, gaan later, ook al kunnen zij zich vrijkoopen, zelden naar hunne familieleden terug.

Een speciaal voorrecht van het stamhoofd der Lĕpoe Tau is, dat de andere stammen in Apo Kajan verplicht zijn belasting aan hem op te brengen, behalve Long Oerò en Ma Bĕm, die hiervan zijn vrijgesteld. Deze belasting wordt opgebracht in padi en draagt den naam van *poepoe*: vroeger kreeg het Long Nawangsche hoofd Piat Bali een deel van deze poepoe: na zijn dood is dit voorrecht op zijn opvolger overgegaan.

Alle stammen hebben, toen de nederzetting tegenover den mond van den Nawang gebouwd werd aan het groote huis van Pingan Sorang mede moeten werken. En toen Pingan Sorang stierf, ook aan zijn graf, dat nu in nog zeer goeden staat en fraai versierd, benedenstrooms van de kampong, op het kerkhof te zien is.

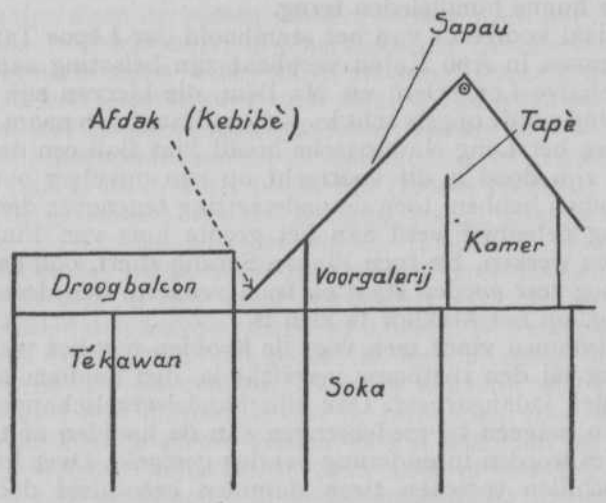
Bij alle stammen vindt men voor de hoofden nog het voorrecht, dat de bevolking bij den rijstbouw verplicht is, den hoofden hulp te verleenen bij den ladangarbeid. Ook zijn handelsgezelschappen verplicht een deel van hetgeen zij medebrengen aan de hoofden af te staan. Al deze kwesties worden in onderling overleg geregeld. Over het algemeen worden geschillen tusschen twee stammen behandeld door hoofdenvergaderingen .Beslist voorschrift is dat, wanneer over snelzaken een oordeel moet worden uitgesproken. De straffen worden door de vergadering opgelegd, die ook de grootte der boeten vaststelt. In de kampong zelve worden vergrijpen door de hoofden gestraft: ook zij bepalen dan het bedrag der boete. In gevallen, dat de adat op de eene of andere manier geschonden is (ngĕsàh), dat b.v. de menschen weigerden aan een algemeenen rustdag deel te nemen en toch naar de ladang gingen, worden na den oogst in eene algemeene vergadering de schuldigen met boeten gestraft. De boeten worden opgebracht in varkens, rijst, prauwen, kippen, zwaarden, kortom in alles, wat voor den Kĕnja maar eenige waarde heeft. Na een slechten oogst kan ook de bovengenoemde poepoe in dergelijke producten worden opgebracht, waarmede dan in den regel eene reductie gepaard gaat.

Voorschriften omtrent den dagelijkschen gang van zaken, wat betreft offers, rustdagen, ladangarbeid, worden des avonds na zonsondergang of des morgens vroeg in alle huizen bekend gemaakt, omgeroepen door enkele jongens: men noemt dit pĕlawa.

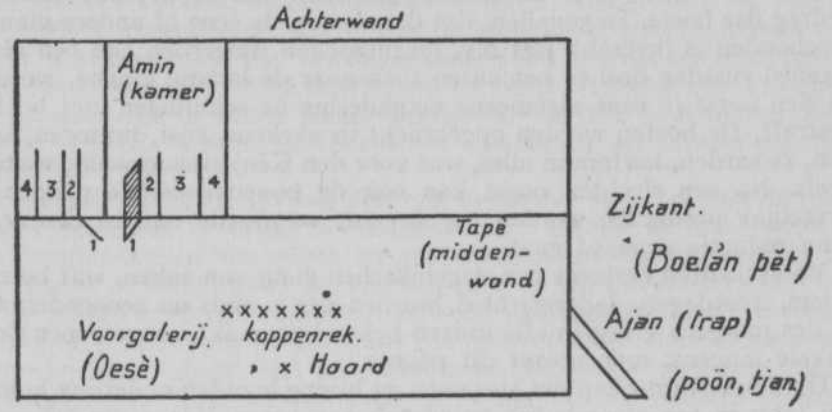
Op de verwantschap der stammen en hunne hoofden onderling komen wij later in een afzonderlijk hoofdstuk nog terug. Van eenig belang is nog wel even te wijzen op verwantschap met bewoners van andere landstreken.

Ma Lassan Iwan en Ma Lassan Pĕdjoengan vormen feitelijk één stam. Evenzoo de Ma Koelit Iwan en die in den Beneden-Kajan in Long Lĕdjoe. Het vorige hoofd der Ma Koelit Kian was nauw verwant aan de Ma Alim in Pĕdjoengan. Tot 1909, toen de militaire expeditie naar Pĕdjoengan georganiseerd werd, waren Ma Koelit, Ma Baka en Ma Bakoeng de eenige stammen in Apo Kajan, die met de Pĕdjoenganbewoners niet in onmin leefden. Toen echter de eerste berichten van het militair bezoek Apo Kajan bereikten, werd in allerijl vrede gesloten met het plan (vooral van de Pĕdjoengan) om zich gezamenlijk tegen ons gezag te verzetten. Maar de kleinere Pĕdjoenganstammen wilden niet meedoen en zoo is het verzet afgesprongen. Hoewel men in Apo Kajan

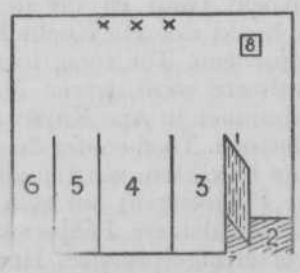
Schema I.



Schema II.



Schema III.



1. Deur (Paměn).
2. Drempel (Bĕsoelan).
3. Tilong Paměn.
4. Lagan (haard).
5. } Slaapplaatsen (Tilong).
6. }
7. Voorwand (Tapè).
8. Toeäng.

nog altijd bang is voor de Ma Alim, zoo leeft men thans met de Pĕdjoenganstammen toch in vreedzame verhouding.

Alleen Ma Baka en Ma Lĕkĕn hebben stamverwanten in den Kĕlai, terwijl de overige Apo Kajanbewoners met de kampongs aan den Kĕlai wel weinig, maar toch geene vijandige betrekkingen onderhouden.

De Lĕpoe Tau hebben nog bloedverwanten in den Tĕlang Oesan, maar de moeilijke reis is wel de voornaamste reden, dat bezoeken over en weer tot de groote zeldzaamheden behooren.

Inrichting der kampong, huizen.

Zooals wij vroeger reeds met een enkel woord vermeldden, liggen de kampongs langs de oevers der rivieren, in een terrein, dat geschikt is voor den aanleg van de ladangs, de droge rijstvelden. De huizen „oema" geheeten, staan zoo dicht mogelijk bij de rivier op den hoogenoever: hunne grootte wordt bepaald door het aantal families, dat er een onderdak in vindt.

Naar den oever voeren trappen, d.w.z. bekapte boomstammen doen als trappen dienst: de plaats, waar een dergelijke trap aan den oever begint, noemt men ka toehoen. De trap zelf heet tjan.

Eigenlijke wegen vindt men in de kampong niet, wèl voetpaden: daar, waar het terrein zeer slecht is, modderig of drassig, legt men boomstammen of planken op den grond: soms liggen die planken op paaltjes en vormen aldus bruggetjes. De Kĕnja kan daarop met zijne bloote voeten gemakkelijk loopen, maar voor gladde schoenen zijn deze primitieve bruggetjes vooral na hevige regens gevaarlijk. Grootere bruggen worden soms als rottan hangbruggen over de rivieren gebouwd: kleinere slooten in de kampong overbrugt men eenvoudig met eene plank.

De kampongs worden slecht onderhouden; zoowel de huizen als de voetpaden en loopbruggen ondergaan slechts zelden de noodige reparatie; van schoonmaken van het terrein is eigenlijk geen kwestie. De planken en boomstammen worden ééns in het jaar vernieuwd of gerepareerd: aan onkruid wieden of droogmaken van poelen doet men nooit iets. Het is te gevaarlijk om zoo vlak in de buurt van offerpalen (kĕrámĕn, bĕlawing, tĕtjak léwa, tĕtjak pakan, bĕraka, atĕp en dergelijke) te komen en onkruid te gaan wieden. Er gaat meent men van deze palen een geheimzinnige kracht uit: de geesten, die ermede in verband staan, straffen een ieder, die hen niet met rust laat met allerlei onaangename ziekten: huidziekten, lymphklierzwelling, ja zelfs kaakluxaties kunnen er het gevolg van zijn. Vooral de z. g. atĕp zijn gevaarlijke dingen: een atĕp is eigenlijk niet meer dan een in den grond geplant stokje, waaraan bijzondere kenteekenen de bedoeling weergeven. Meestal houdt een atĕp een verbod in, b.v. om een huis te betreden: of wel hij doet dienst als eigendomsbewijs bij een vruchtenboom (als matakau). Het violeeren van een atĕp vertoornt den daarin huizenden geest (bali atĕp): deze brengt dan den schuldige in een bijzonderen staat van duizeligheid en lichaamszwakte, sinéding genaamd, een woord, dat ik niet nader kan verklaren. Men spreekt bij zoogende vrouwen wel van sinéding itè, als de zogsecretie stopt of het kind ééne borst niet weer wil nemen. In ieder geval is de atĕp een voorbeeld van positieve magie.

De vele offerpalen en lalih-voorwerpen zijn voor den Kĕnja eene afdoende reden om zoo min mogelijk werk te maken van het schoon-

houden der kampongs, die door de altijd losloopende varkens, vooral in den natten tijd, op vele plaatsen in modderpoelen herschapen worden. Ook de bij religieuze ceremonieën geplante offerstokken met biggen of kuikens erop ruimt men nooit op, evenmin de schrikbeelden aan den ingang der wegen, of aan de zijkanten der huizen, alleen bij de rijstschuurtjes wordt ééns in het jaar schoonmaak gehouden en het terrein van onkruid bevrijd.

Een Kĕnja-huis wordt gebouwd op manshooge palen, soka geheeten en bestaat uit twee deelen: denkt men zich eene smalle loods in de lengterichting gehalveerd, zooals in schema 1, dan dient het voorste deel als voorgalerij, oesè geheeten, voor alle kamers: deze kamers (amin) hebben alle eene aparte deur, die aangebracht is in de van planken vervaardigde muur (tapè), die over de geheele lengte door het huis loopende, de scheiding vormt tusschen voorgalerij en kamers. De voorgalerij is naar buiten afgesloten door een plank, welke de kinderen moet beletten naar beneden te vallen: maar deze plank sluit de voorgalerij niet geheel af, daar waar de droogbalcons (tĕkawan) voor uitgebouwd zijn: deze balcons worden gebruikt om rijst te drogen (ngĕtau padei): zij zijn voorzien van eene leuning, terwijl de vloer vervaardigd is van dunne planken of van rondhouten. Aan de zijkanten der huizen wordt de voorgalerij ook afgesloten door eene plank, die loopt tot aan den trap (tjan).

De voormuur der kamers, waarin zich de deuren bevinden, loopt niet door tot aan het dak: dit laatste, sapau genaamd, reikt aan de voorzijde over de plank heen, die de voorgalerij naar buiten begrenst en vormt aldus een afdak, dat den naam draagt van kĕbíbè. (Schema 2).

De deur (paměn) voert over een hoogen drempel (bĕsoelan) in de amin en is altijd aan den zijkant aangebracht (zie schema 3). Komt men de deur binnen, dan heeft men dus aan de ééne hand altijd den muur, die twee kamers van elkaar scheidt; aan de andere hand vormt een klein schot de afscheiding van een slaaphokje (tilong paměn), dat altijd aangewezen is voor vrouwen, die moeten bevallen: dit hokje (tilong paměn) ligt dus naast de deur tegen den voormuur van de amin. Steeds bevindt zich naast de tilong paměn de vuurhaard (lagan), waarboven een latwerk is aangebracht (páhàh): en daarnaast vindt men, al naar de grootte van het vertrek een of meer slaapplaatsen (tilong). Tegen den muur naast de deur vindt men ook een latwerk, waarop de familie netten (djèla), manden (ingĕn), enz. bewaart: onder dit latwerk staat ook dikwijls de padi, die voor dagelijksch gebruik noodig is en gestampt moet worden. Wat voor de familie het meeste waarde heeft, bewaart zij wegens brandgevaar liever niet in de amin, maar in de rijstschuurtjes.

De achtermuur eener kamer bezit een venster, pasékan genaamd. Grootere families hebben ook aan den achtermuur nog een slaaphokje. Maar altijd vindt men in het achter gelegen deel der kamer huisraad: bamboezen (song) om water in te halen, pannetjes, die gewasschen moeten worden, etc., terwijl tegenover de deur in den vloer een gat is, toeäng genaamd, waardoor vuil naar buiten wordt geworpen en dat soms, in noodgevallen, als privaat dienst doet.

De gongs, Chineesche potten (tadjau) en stalen koffers, staan meestal op eene verhooging langs een der muren: bij voornamere hoofden, die veel van deze weeldeartikelen bezitten, vindt men ze ook langs den

achtermuur, die daarvoor door de grootte van de kamer meer gelegenheid biedt dan in de kleinere vertrekken van een huis.

De grootte van een huis hangt af van het aantal families, dat er een onderdak in vindt. Sommige huizen hebben 20 tot 30 deuren, in andere wonen maar twee of vier families. Toch, hoe klein een huis ook mag wezen, altijd woont er een hoofd, zij het dan ook van lageren rang in en de kamer, waarin eene hoofdenfamilie huist, onderscheidt zich van de andere door grootere ruimte en betere afwerking.

In Long Nawang is de amin van het stamhoofd bekend wegens hare opvallende grootte, hare zorgvuldige afwerking en niet het minst door de groote, ruime voorgalerij, die zich bijzonder goed leent tot het houden van groote vergaderingen. Boven de kamers der hoofden is het dak van het huis verhoogd en met gestyleerde draken versierd (kolop). In de voorgalerij trekt de vloer onmiddellijk de aandacht en vraagt men zich verwonderd af, hoe men met zulke primitieve hulpmiddelen zulke groote breede planken heeft kunnen vervaardigen. Het dak, bestaande uit „kĕpang" (sirap), wordt gedragen door reusachtige palen, met soms meer dan 1 M. middellijn. Daarvoor moet men in het bosch bijzonder fraaie stammen opzoeken, die met allerlei voorzorgen worden omgekapt. Het bewerken, vervoeren en oprichten van zulke palen kost natuurlijk zeer veel arbeid. Vaak zijn zij nog met houtsnijwerk versierd: eene geliefkoosde voorstelling is de voorstelling van een oejat (schrikbeeld), die de paal omhelst (njĕkapoe). Ook de deur der kamer, zelfs de drempel zijn vaak met houtsnijwerk versierd.

Boven den vuurhaard in de voorgalerij bevindt zich het koppenrek, bĕnajan genaamd, waaronder altijd vuur moet branden, omdat de geesten van den moed dit eischen. Natuurlijk staat het koppenrek in nauw verband met de bali akang, de geesten van de snellers en van den moed, die voor de levensvoorwaarden van den stam eene zoo belangrijke rol spelen. Het snellersfeest wordt altijd in de voorgalerij van een der hoofden gevierd en wij zullen later zien, dat behalve het koppenrek ook de z.g. liwang ohong en de muur (tapè) in de voorgalerij daarbij niet gemist kunnen worden. De liwang ohong, d.i. de omheining waarin de ohongplant (Colodracon Jacq.) groeit, vindt men voor ieder hoofdenhuis: de bladeren van dezen fraaien heester worden bij het snellersceremonieel gebezigd. Daar dus de voorgalerij van een hoofd voor een groot deel met de geesten van den moed samenhangt, moet alles wat deze geesten kan vertoornen vermeden worden: de grootste vrees koestert men in dit opzicht voor vrouwelijken huisarbeid: eigenlijk mogen vrouwen nooit aan den vuurhaard onder het koppenrek plaats nemen en zeker mag in de voorgalerij van het hoofd geen naaiwerk worden verricht.

De voorgalerijen van voorname hoofden zijn naar voren wat uitgebouwd om plaats te laten voor eene bank, waarop de gasten kunnen slapen. Het droogbalcon, tĕkawan, kan natuurlijk niet voor uitgebouwd worden, omdat de liwang ohong dit verhindert: daarom wordt het terzijde aangebracht.

Men ziet ook achter de huizen wel droogbalcons, als namelijk de familie aan de voorzijde niet genoeg ruimte heeft. Soms bevindt zich achter een huis een klein, op palen gebouwd huisje: in zulk een geheel apart staande amin bergt men lijders op aan ziekten, waarvoor men bang is: meestal zijn het lijders van framboesia (sakit boetoi) of lepra

(bĕkajan), die voor dit z.g. ngĕloemboeng (in een hutje opbergen) in aanmerking komen: ééns zag ik in zoo'n huisje een jongen man met eene progressieve spieratrophie, die er door zijne aanstaande vrouw verzorgd werd.

Aan den zijkant van het huis (ka boelăn pĕt) voert een bekapte boomstam, die als trap (tjan) dienst doet, naar boven: de plaats, waar deze trap op den grond rust, heet poön tjan. Meestal voert ook over het droogbalcon een ingang tot het huis: vóór in het midden of terzijde van het balcon zet men dan een dunne en smalle trap: deze weg is echter gevaarlijk, want de trap en ook de vloer zijn in den regel niet op zwaar gewicht berekend.

In de voorgalerij staat naast de deur het rijstblok (lĕsong).

Vóór en naast de huizen vallen in de kampongs onmiddellijk op de verschillende schrikbeelden (oejat) en de aan den top tot krullen versneden en in den grond gestoken palen, die kippen of varkens als offers dragen: zij heeten in het algemeen tĕtjak. Al deze voorwerpen dragen namen, die verband houden met de beteekenis, die men eraan hecht of met het ceremonieel, waarbij zij werden opgericht. Schrikbeelden dienen in hoofdzaak om booze geesten te weren uit de kampongs of uit de huizen. Zij worden altijd voorzien van zeer duidelijke mannelijke genitaliën, die door de slechte geesten bijzonder gevreesd worden. Op andere methoden om het huis beschermen komen wij later nog terug.

De Kĕnja houdt in de kampongs varkens, kippen, honden en geiten. De varkens loopen los in de kampong: hunne troggen (taän) staan onder de droogbalcons, waar men dan ook altijd door het wroeten ware modderpoelen (tĕkéna boein) vindt. Bij feestelijke gelegenheden slacht men verscheidene varkens, deels als offers, deels om van het vette vleesch te kunnen genieten. Voor speciale feesten wordt ook wel een geschikt exemplaar vetgemest: men bindt het dan in de voorgalerij aan een rijstblok vast, waar het dan ten slotte een vormelooze vetklomp wordt zonder oogen, maar met heele lange omgekrulde nagels. Het vleesch van de varkens wordt gekookt bij de rijst gegeten. Honden houdt men uitsluitend voor de jacht: zij blaffen nooit, maar kunnen soms des nachts vreeselijk janken, vooral bij heldere maan. Zoo nu en dan treedt er eene epidemische ziekte onder de honden op, waaraan vele sterven: de Kĕnja zegt dan, dat ze „boeling", d.i. dol zijn. Zulke honden worden ook afgezonderd achter de kampong, in eene omheining, waaruit ze vaak ontsnappen. Ik heb nooit een geval van rabiës waargenomen, ook nooit bij menschen. Wel heb ik enkele malen een hond gezien, die door de Kĕnja dol genoemd werd: het is niet onmogelijk, dat de dolheid bij de Dajaksche honden, die in karakter zoo veel van andere honden verschillen, anders verloopt dan gewoonlijk. Het meest frappante is de paralyse der achterpooten: hydrophobie heb ik nooit waargenomen. Wat echter wel zeer sterk tegen dolheid pleit, ook al zou het dan vrijwel altijd de paralytische vorm moeten zijn, is 't feit dat de honden soms herstellen kunnen.

De kippen worden in hoofdzaak geofferd, waarbij dan de grootere opgegeten worden. Kuikens en biggen worden bij voorkeur aan de geesten geofferd, ook eieren. Soms eten de varkens de kuikens op: om ze dat af te leeren, smeert men ze lombok op de tong (njanit pa).

Geiten houdt men alleen voor de huiden, waarvan strijdmantels vervaardigd worden.



Schrikbeelden aan den zijkant van het huis.

Levenswijze, voeding en kleeding.

Zoowel mannen als vrouwen werken op de rijstvelden, oemàh geheeten, waar zij met de prauw heengaan. De kinderen blijven in de kampong achter met de oude mannen en vrouwen: de kleinste kinderen worden door de moeders op den rug, in het draagmandje (bàh anak) meegenomen. Moet men lang achtereen op de groote ver af gelegen ladangs werken, dan blijft men er en keert 's avonds niet naar de kampong terug: toedò noemt men dat. Ligt de ladang dichterbij, dan gaat men er liever dagelijks heen: het naar de ladang gaan heet „tei nahò" en men kan 's morgens tegen half zeven de families in hunne prauwen in den tijd van drukken ladangarbeid dagelijks zien vertrekken.

De Kĕnja heeft een zeer eentonig bestaan: het is niet zoo heel moeilijk voor hem in zijn levensonderhoud te voorzien, want de grond levert voldoende op. Toch is de oogst maar zelden overvloedig: wij zullen later de oorzaken daarvan leeren kennen, die in hoofdzaak uit den godsdienst voortvloeien en bij den rijstbouw besproken zullen worden. Maar, aangezien de Kĕnja maar ééns in het jaar oogst, en van bijgewassen (suikerriet, ananas, kĕtimoen) maar weinig werk maakt, heeft hij natuurlijk zeer vele vrije dagen, die door den stam in de kampong worden doorgebracht. Dan zijn er vele bezigheden, die hem kunnen helpen zijn tijd zoek te brengen. In de kampong kan hij hout hakken, zijne prauwen repareeren, manden vlechten of houtsnijden: daarbuiten is de jacht eene geliefkoosde bezigheid, al levert zij niet veel op. In hoofdzaak jaagt men op varkens, waarbij de honden mee moeten om te speuren: voor ander wild (beren, panters, neushoorndieren) moet men ver van huis naar de oerwouden op de groote bergen, want in de omgeving is het terrein reeds lang afgejaagd. Aan visschen wordt veel minder gedaan dan men bij den grooten vischrijkdom der rivieren zou verwachten: de mannen visschen met het werpnet, de kinderen meer met den hengel, de vrouwen, vooral bij hoog water, met het schepnet. Aan de toebavisscherijen neemt altijd de geheele kampong deel: er wordt vooraf bepaald, welke rivier men zal afvisschen, de toeba wordt gezocht in het bosch en op een goeden dag trekt alles, wat maar eenigszins weg kan, mee.

Het leven in de kampong is uit den aard der zaak zeer eentonig. De vrouwen hebben altijd het meeste werk: reeds vóór de zon opkomt, begint de kampong te leven. De mannen gaan in de voorgalerij bij het vuur zitten, de vrouwen zorgen voor het eten, koken rijst. Na den maaltijd worden de varkens en honden gevoerd en vervolgens gaat men naar de ladang. Zoo niet, dan gaan de vrouwen groenten zoeken in het bosch: mita lĕkei of houthakken: ook moeten zij zorgen, dat er water in huis is: dit halen zij met de groote bamboezen, song genaamd, die zij daartoe naar den oever dragen: ĕnggin song of ngisong. Voor het overige hebben de vrouwen in huis altijd werk genoeg, en doen zeker veel meer dan de mannen, die het in niets doen buitengewoon ver gebracht hebben.

De kinderen loopen geheel vrij rond, spelen om de huizen en vooral aan den oever der rivier. Enkele kinderspelen ziet men alleen in bepaalde perioden van den rijstbouw: hierop komen wij later terug.

De voeding bestaat in hoofdzaak uit zacht gekookte rijst, kanĕn genaamd. Daarbij eet men gekookte groenten, soms visch of geroosterd

varkensvleesch, vooral het laatste (van wilde varkens) is zeer in trek: men noemt het sihé babooi. Hertenvleesch is den meesten Kěnja verboden voedsel, in ieder geval voor alle hoofden en voor hen, die wat men noemt, een loehan bali bezitten, d.w.z. in wier lichaam geesten willen neerdalen en die dus als priesters kunnen fungeeren. Behalve de gewone rijst of kanĕn wordt ook kleefrijst, poeloet geheeten, op verschillende manieren toebereid vooral bij feestelijke gelegenheden als lekkernij genuttigd.

In slechte tijden, als men weinig rijst heeft, wordt deze wel vermengd met sago (paling nanga) en eet men ook oebi. Is de Kěnja op sneltocht, dan is hij, als zijn rijst op is, gedwongen te eten van wat het bosch hem oplevert. Ook dan wordt sago geklopt, maar bovendien maakt men ijverig jacht op kleine dieren. In noodgevallen doet hij dan als de Poenans, eet slangen, ratten, kameleons, alles wat hij maar vangen of grijpen kan. Thuis nuttigt men maar zelden zulke dieren: de kinderen eten soms wel hagedissen, die zij maar even boven het vuur roosteren. Eene bijzondere liefhebberij is het eten van reeds rottend vleesch: sin báò of bang pon: men laat dan het vleesch liefst in het water half vergaan. Slangen eet men alleen als ze zeer vet zijn: ik heb eens gezien hoe uit eene bijzonder groote slang een jong wild varken gehaald werd: de digestie was reeds begonnen, maar zoowel de slang als het varken werden door de gelukkige jagers gegeten en alleen de huid thuisgebracht. Over het algemeen vreest men slangen wel, maar veel giftige exemplaren schijnen er niet te zijn. Zeer bang is men voor de z.g. djongelei oesang, de sterk gekleurde Doliophis bivurgatus, die doordat zijne giftanden zoo klein zijn niet bijzonder gevaarlijk is. Deze slang komt zeer veel voor.

Zooals wij boven reeds opmerkten heeft de Kěnja tijd genoeg om zich te wijden aan de vervaardiging van nuttige voorwerpen: toch beteekent de industrie al zeer weinig, vooral bij de Lěpoe Tau, die door geen enkele kunstnijverheid uitblinken. De fraaie zwaardheften van hertshoorn worden in vrijwel alle kampongs vervaardigd, maar de mooiste komen uit Ma Baka en Ma Koelit: ook de sterk vertakte houten heften komen uit Ma Koelit, waar men bovendien nog het meeste aan smederij doet. Vroeger werd in Ma Koelit vrij veel erts verwerkt in primitieve hoogovens: nu is het veel gemakkelijker de klingen te koopen aan de kust, waar men ze zeer goedkoop kan krijgen. Bovendien zijn de zelf gesmeede klingen lang zoo goed niet.

Mooie rottanmatten komen ook uit Ma Baka: wel heeft Lěpoe Těpoe den naam van zeer goed te kunnen vlechten en dat is ook zonder twijfel juist: maar de groote productie doet daar aan de qualiteit zeer veel afbreuk. In alle kampongs kunnen de vrouwen vlechten (manjam) en ook den rottan zwart kleuren (ngalong), zoodat de voor den rijstbouw benoodigde manden in den regel wel in de kampongs zelf gemaakt worden. De mooiere mandjes (bělanjat) en matten (pat) koopt men in Ma Baka of Lěpoe Těpoe.

Weven doet men alleen nog maar bij de Ma Lěkěn, maar wordt in den laatsten tijd geheel en al verwaarloosd.

In alle kampongs kunnen de vrouwen de kralenversiering voor hoeden, mutsen of draagplankjes zelf vervaardigen: de teekening wordt door de mannen met hun mandaumesje in een dun plankje ingesneden, wat meestal zeer gebrekkig gaat, zoodat de patronen lang niet onberispelijk



Kĕnja-vrouwen. Long Nawang.

zijn, maar heel nauw kijken de vrouwen niet en bij het aanrijgen zijn voor haar de hoofdlijnen voldoende.

Van Ma Koelit komen het meest de mooie strijdmutsen, tapoeng sè, versierd met pantervel en geitenhaar.

De kleeding van een Kĕnja is in het dagelijksch leven zeer eenvoudig. Voor den man is de abĕt of lendendoek het voornaamste kleedingstuk, voor de vrouw de rok of taä. De abĕt is meest van wit katoen, ook wel zwart, en soms van boomschors: daarbij draagt de man een jasje (sapei) van allereenvoudigsten snit, liefst met mouwen (sapei kipoet). Op het hoofd een rottanband of een strijdmuts van rotan. In oorlogstenu ziet hij er heel anders uit: dan draagt hij een sterke strijdmuts van rotan, heeft een zwaard en een schild bij zich en als het ernstig is, doet hij een strijdmantel aan van geitenvel. Deze strijdmantels (bĕsoenong) bewaart men in de voorgalerij in aan den muur hangende kasten (amin bĕsoenong). De bewapening bestaat uit: zwaard, speer en blaasroer. De pijlen worden vergiftigd met strychnine, dat men bij de Poenans koopt, die de planten, welke pijlengift leveren het beste kunnen vinden. Het meest wordt gebruikt het gif uit de Antiaris, door de Kĕnja salò genaamd. De pijlen draagt men in een pijlkoker, tĕlò langan, aan den mandaugordel. De blaasroeren (kĕlĕpoet) maken de Kĕnja maar zelden zelf: zij koopen ze liever van de Poenans. Aan den mandaugordel draagt de man nog eene tondeldoos, een bamboekoker, die goed sluit en evenals de pijlkoker met eenvoudig snijwerk is versierd.

In alle huizen vindt men in de voorgalerij van het hoofd eene alarmtrommel, djatoeng genaamd. Wordt daarop getrommeld (ti djatoeng) dan beteekent dit alarm (lĕmika: alarm maken) en ziet men de mannen onmiddellijk daarna volledig bewapend naar het huis gaan, waar alarm gemaakt werd. Altijd hangt in de voorgalerij naast de amin bĕsoenong een klein mandje, dat op den rug gedragen wordt, gereed, dat de eerste levensbehoeften bevat, o.a. voor drie dagen rijst. Deze mobilisatie gaat zeer snel in haar werk en de mannen gunnen zich niet eens den tijd van vrouw en kinderen afscheid te nemen. Tot de gewone uitrusting van den man behoort nog de tabit, het zitmatje, van rottan, panter- of berenhuid.

Zoowel mannen als vrouwen kleuren de tanden zwart (waarvoor eene zwarte aardsoort, tĕgoenei, gebezigd wordt) en vijlen ze af. Het kleuren der tanden geschiedt door een opgerold pisangblad met de tĕgoenei tegen de tanden te leggen: na één nacht zijn de tanden zwart. Ook het uittrekken der oogharen (alla tjĕp) en het doorboren der oorlellen moeten het lichamelijk schoon verhoogen. De vrouwen rekken deze oorlellen uit door ze met ringen te belasten: de mannen rekken nooit zoo sterk, dragen meest één koperen ring of een uitgesneden stuk van een hoorn van den rhinocerosvogel, op dezelfde wijze als men ook een knoop vervaardigt om den mandaugordel te sluiten (sigĕp tĕboen).

De schoonheid der vrouw wordt door een Kĕnja op heel eigenaardige wijze beoordeeld. De „lĕtò tiga" moet sterk uitgerekte ooren bezitten, hare tanden moeten zwart zijn en verder moet zij fraai getatoueerd zijn. De tatouage geschiedt slechts ééns in de zes of zeven jaren en is voor de vrouwen uiterst pijnlijk: toch onderwerpen zij zich eraan, omdat de mannen er zoo op gesteld zijn. Omgekeerd schijnt de penisdoorbooring, die ook zeer pijnlijk is, op verzoek van de vrouw te geschieden, al is het

zeker, dat de man evenals door het zich branden met damarahars, op deze wijze wil doen blijken, niet bang te zijn voor pijn.

De vrouwen hechten zeer veel aan mooie armbanden van ivoor (de z.g. lĕkò kĕsoen of lĕkò soen), aan een breeden kralengordel (bĕtèng) en aan haar halssnoer (oelĕng), dat meestal enkele oude en dure kralen bevat. Over het algemeen zijn de vrouwen goed gebouwd: maar de rok, die op zijde open staat, is oorzaak, dat zij bij het loopen de beenen naar binnen draaien en dus een leelijken gang hebben. Zij houden het meest van een blauw katoenen gevoerde rok, die aan de randen met loovertjes (kilap) is versierd. Bij bijzondere gelegenheden dragen vrouwen van goede geboorte ook wel een versierde rok: taä kalong geheeten. Onder het werk wordt de rok opgeslagen.

Het lange en dikke haar wordt door een rotanhoofdband op zeer eenvoudige wijze bijeengehouden. Bij het baden wordt het vaak meegewasschen en daarna uitgewrongen.

De vrouwen dragen ook jasjes (sapei), maar zonder mouwen.

Eene zeer onaangename karaktertrek, die vrijwel allen Kĕnja eigen is, is de lust om te bedelen, door hen zelf njat of kĕnjat genaamd. Een rustig verblijf in eene kampong wordt daardoor vrijwel onmogelijk gemaakt, want de bevolking laat iemand nooit met rust en vraagt letterlijk alles wat men heeft, zonder van ophouden te weten. Meermalen kwamen Kĕnja mij alleen om medicijnen vragen, om te bedelen, niet eens wetende, wat ze eigenlijk wilden vragen: konden zij zelf niets krijgen, dan stuurden zij hunne kinderen, overtuigd als zij waren, dat men een kind niets kan weigeren. De Kĕnja zien absoluut niet in, dat het voortdurende bedelen op anderen een onaangenamen indruk moet maken; zij vinden het blijkbaar heel gewoon, dat men een ander laat mededeelen, wanneer men iets over heeft en de hoofden doen in het bedelen voor hunne onderdanen volstrekt niet onder.

Fauna en flora.

Er bestaan gegronde redenen om aan te nemen, dat Borneo vroeger een deel heeft uitgemaakt van het vasteland van Azië. Met Sumatra en Java ligt het op een onderzeesche bank, waarvan de grens een weinig Oostelijk van het eiland is gelegen en bekend is als de lijn van Wallace. De scheiding van het vasteland zou van tamelijk recenten datum zijn, daarop wijst het voorkomen van groote en kleine Aziatische mammalia: de Rhinoceros borniensis (nauw verwant met Rhinoceros Sumatranus), de olifant, (Elephas Indicus), die in het Apo Kajangebied niet voorkomt, de bantèng (Bos Sundaicus), door de Kĕnja lĕsiau genoemd, herten en varkens; talrijke exemplaren van het kattengeslacht, de tijgerkat (Felis nebulosa), civetkat (Viverra) en de daaraan verwante Hemigale, Paradoxurus, Arctogale, de kleine zwarte beer (Ursus Malayanus), de Arctictis binturong, beermarter, kitan genaamd, het schubdier (Manis Javanicus), halfapen (Tarsius spectrum, het spookdier, Nycticebus tardigradus), het stekelvarken, (Hystrix crassipinis), verschillende apen, waaronder twee anthropoiden; Hose beschouwt vooral deze laatste (n.l. Hylobates Mülleri, den gibbon en den orang oetan, Simia satyrus) als van bijzondere beteekenis, daar zij niet in staat zijn breedere stroomen te passeeren en dus beschouwd moeten worden als een zeer laat stadium van biologische evolutie.

Het Apo Kajangebied is geheel begroeid met dichte bosschen, waarin veel rotan en bamboe gevonden wordt. Het is bekend, dat Borneo buitengewoon rijk is aan orchideeën waarvan de Rafflesia de grootste is, misschien wel de grootste bloem der wereld.

Wat wij in de vorige bladzijden in het kort vermeld hebben, komt natuurlijk later bij de behandeling van speciale onderwerpen nog voldoende ter sprake: alvorens daartoe te kunnen overgaan, moeten wij eerst eenigszins uitvoerig spreken over de algemeene godsdienstige opvattingen der Kĕnja, omdat toch ons hoofddoel is de bespreking van den godsdienst en de religieuze ceremonieën, in verband met hunne geneeskunde.

Tot nu toe hebben wij den godsdienst en het geheele ceremonieel nog buiten beschouwing gelaten: vele onderwerpen, die wel verdienen nader behandeld te worden zijn zelfs nog in het geheel niet genoemd, andere slechts even aangeduid. In de volgende hoofdstukken zullen wij trachten volledliger te zijn, maar toch op onderwerpen, die reeds door anderen besproken werden, of niet met den godsdienst samenhangen, niet meer terugkomen. Er bestaat zeer weinig voor ons doel bruikbare literatuur over de Kĕnja: aan reisbeschrijvingen (uitgezonderd het bekende werk van Professor Nieuwenhuis) heeft men voor den godsdienst van zulk een volk weinig, omdat zij in den regel slechts op een kortstondig verblijf betrekking hebben en de gedane waarnemingen dan zelden voldoende betrouwbaar zijn: zelfs bij een langdurig verblijf staat men nog heel vaak voor verrassingen en blijkt het, dat vroegere uitleggingen onjuist of onvolledig waren. Intusschen vormen de in de volgende hoofdstukken verwerkte waarnemingen eene basis voor een verder nauwkeurig onderzoek.

HOOFDSTUK II.

Algemeene godsdienstige begrippen der Kenja.

Bij de behandeling der geneeskunde der Kĕnja-Dajaks, moet men zich op het standpunt stellen, dat deze grootendeels wortelt in hunne godsdienstige opvattingen en daarom alleen in samenhang daarmede kan besproken worden. Ja zelfs, treedt de godsdienst geheel op den voorgrond, waar het de bedoeling is, eenig idée te krijgen van de rol, die de priesters spelen bij de behandeling van zieken en van de methoden, die daarbij worden aangewend.

Wanneer wij de godsdienstige begrippen van de Kĕnja aan een nader onderzoek onderwerpen, dan moeten wij in de eerste plaats vaststellen, dat hij voor een groot deel animist is, maar zonder twijfel zijn in de verschillende religieuze openbaringen nog andere elementen aan te wijzen en waar wij in de verschillende hoofdstukken telkens weer terugkeerende grondbegrippen zullen tegenkomen, zullen wij eerst in het algemeen iets over het primitieve denken van natuurvolken moeten mededeelen [1]).

Volgens Tylor, die het eerst de geestelijke begrippen bij natuurvolken nader bestudeerde, heeft men onder animisme te verstaan, alles, wat betrekking heeft op geestelijke dingen en wezens, als de verpersoonlijking van de geestelijke in tegenstelling met de stoffelijke gedachten.

In het bekende werk van Dr. Kruyt, Het animisme in den Indischen Archipel, heeft deze van het animisme het spiritisme gescheiden: het animisme zou betrekking hebben op de ziel tijdens het leven, het spiritisme betreft het geloof aan en de vereering van de ziel in haar bestaan na dit leven. Dr. Kruyt nam daarbij aan eene onpersoonlijke zielestof, die alles vervult en alles, wat levend is bezielt. De onpersoonlijke zielestof zou het primaire geloof geweest zijn en eerst later toen de mensch zich uit het communistisch verband losmaakte en zich van zijn individueel bestaan bewust werd, zou de voorstelling eener persoonlijke ziel ontstaan zijn, in dien zin, dat de onpersoonlijke zielestof een persoonlijk karakter ging dragen, maar daarmede haren oorsprong uit de onpersoonlijke zielestof niet verloochende. Wel moet de persoonlijke zielestof tot het begrip der onsterfelijkheid gevoerd hebben, maar Dr. Kruyt stelde nadrukkelijk het spiritisme tegenover animisme, omdat de na

---

1) In hoofdzaak doen wij dat, omdat het ons, evenals Dr. Kruyt bij de Toradja's altijd opviel, dat zeer vele godsdienstige uitingen der Kĕnja niet alleen door animisme te verklaren zijn. Naast zijn animistisch pantheon bestaat voor hem nog eene geheimzinnige kracht, die niets met onstoffelijke wezens te maken heeft en als principieel element in den godsdienst der natuurvolken, met den naam magie bestempeld wordt.

den dood voortlevende ziel niets met de onpersoonlijke, respectievelijk persoonlijke zielestof te maken had. Deze laatste zou na den dood als onderdeel der alles vervullende zielestof tot haren oorsprong terugkeeren en andere voorwerpen of dieren kunnen bezielen. Aan deze grondgedachte schrijft hij dan toe het geloof aan zielsverhuizing, waarvan men in Indonesie zoo vele voorbeelden ontmoet.

In deze opvatting van het spiritisme stond Dr. Kruyt tegenover Tiele en Wilcken, die het voortleven der ziel na den dood als een onderdeel van het animisme hebben opgevat, eene opvatting, die zeker meer met die der Kĕnja overeenstemt. Tegen deze voorstelling van Dr. Kruyt zijn dan ook van verschillende zijden bedenkingen geopperd en zoo heeft Spat gemeend, dat ook in de oermaatschappij het individualiteitsgevoel zich steeds sterk, sterk genoeg althans heeft doen gelden. Hij acht, integendeel de ziel bij uitstek individueel, evenals het lichaam en eene onpersoonlijke ziel, als voorstadium eener persoonlijke, is hem ten eenenmale iets onbegrijpelijks. Ook Prof. Kleiweg de Zwaan is van meening, dat de natuurmensch ten allen tijde anthropocentrisch, egocentrisch denkt en verklaart, d.w.z. hij gaat in zijne gedachten en verklaringen, evenals het kind, steeds uit van den mensch, sterker nog, steeds van zichzelf.

Naar de opvatting van Tylor zou in de animistische wereldbeschouwing de verklaring zijn te vinden van ongeveer alle uitingen van primitief godsdienstig leven. Verschillende schrijvers zijn echter de meening toegedaan, dat het alom verbreide animisme onmogelijk eene primitieve denkuiting zijn kan, maar zich eerst langzamerhand uit veel eenvoudiger voorstellingen heeft ontwikkeld, waaraan men het volgens Mr. van Ossenbruggen niet fraai, doch sprekend epitheton „praeanimistisch" pleegt te geven. De naam prae-animisme is van Marett en is zeer zeker niet heel gelukkig gekozen, omdat hij omtrent het wezen der zaak eigenlijk niets zegt. Tegenwoordig spreekt men dan ook liever van dynamisme: deze naam dankt zijn ontstaan aan een groot bezwaar, dat tegen het pan-animisme is aan te voeren, n.l. dat zoovele uitingen van primitief godsdienstig leven op eenvoudiger wijze, dan animistisch, te verklaren zijn, geheel buiten het geloof aan onstoffelijke wezens om. De naam dynamisme geeft dan alleen weer het geloof aan vrijwerkende krachten, die zonder tusschenkomst van een animatum kunnen uitgaan van alles wat in deze-wereld der phenomena geschikt is, om door zintuiglijke waarnemingen van den mensch indruk te maken op zijne gedachten. Door Kruyt is hier de naam emanisme gekozen, hetgeen Prof. Kohlbrugge vertaalt als het geloof aan stralende krachten.

De eerste, die tegenover Tylor's animisme de prae-animistische magie heeft gesteld was John King, die in zijne polemiek met Tylor, Spencer en Lubbock uiteenzette, dat het animisme onmogelijk het uitgangspunt der religieuze evolutie kan zijn geweest. Hij meende, dat aan het animisme de magie, de tooverij voorafging.

Later wierp vooral Preusz zich op als verdediger dezer primaire magische cultuur en hebben Mr. van Ossenbruggen en Dr. Kruyt zich in onze litteratuur op hetzelfde standpunt gesteld. Volgens Preusz wijzen de meeste vormen van cultuur op een primitief tijdperk, waarin het begrip ziel nog niet voorhanden was en van de voorstelling eener bezieling nog geen sprake kan zijn. In den Oud-Mexikaanschen cultus

leerde Preusz overal magie kennen, zij het dan ook naast aanbidding en vereering van bepaalde goddelijke krachten. Hij meent, dat alle uitgangspunt van gedachte gelegen was in het geloof aan den toover in zijne verschillende uitingen.

Mr. van Ossenbruggen heeft in zijn: „Het primitieve denken, zooals dit zich uit voornamelijk in pokkengebruiken op Java en elders", betoogd, dat men over het algemeen te vlug is geweest met de verklaring voor alle primitieve handelingen en denkbeelden der Inlanders te zoeken in het animisme. Ook hij is van meening, dat het animisme, waar het aangetroffen wordt, van lateren datum is en dat men daarin altijd voorstellingen en opvattingen terugvindt als survivals, die wijzen op eene prae-animistische periode.

Het ontstaan van het animisme uit het prae-animisme blijft echter eene moeilijk te bewijzen zaak: uit het feit, dat wij geene volken kennen zonder animisme, zou men de gevolgtrekking kunnen maken, dat zij wellicht ook nooit bestaan hebben en mogelijkerwijze animisme en prae-animisme niet uit, maar naast elkaar ontstaan zijn [1]).

Ter voorloopige orienteering in het denken van primitieve volken neem ik hier over, hetgeen Mr. van Ossenbruggen citeert uit het werk van A. Vierkandt, „Naturvölker und Kulturvölker". Ik doe dit, omdat wij later bij de bespreking van verschillende gebruiken telkens weer dezelfde kenmerkende denkmethode terugvinden en dan niet in herhalingen behoeven te vervallen.

Vierkandt (l. c. 253 v. v.) vat het wezen van het primitieve denken samen in acht punten.

a) Neiging tot personifieering van alles, wat zich beweegt en zich daardoor als levend wezen voordoet. De Engelsche ethnoloog Marett noemt dit animatisme en met animisme heeft deze neiging niets te maken, omdat het niet noodig is, dat men zich reeds een begrip van „ziel" in tegenstelling met stof gevormd hebbe.

b) Materialisatie van het geestelijke, het abstracte, waardoor men er zelfs toe kwam, om de ziel in den vorm van eenig dier of voorwerp te denken. Op deze materialistische opvatting van den geest berust het geloof aan meerdere zielen. (Wilken sub v. ziel) Evenzoo worden verschillende zielsuitingen grof materialistisch en als gevolg daarvan als iets deelbaars en overdraagbaars opgevat. Aldus kunnen wij het alleen verklaren, dat men vijanden of deelen van hen opeet, b.v. hart of hersenen, om zich hun moed eigen te maken of wel, dat men gelooft, de eigenschappen te verkrijgen van dieren, welker vleesch men eet. Den meesten Kěnja is het eten van hertenvleesch verboden, waarschijnlijk omdat de schuwheid en vreesachtigheid van het hert een koppensneller hoogst onwelkom zouden zijn.

c) Alle gebeuren wordt materialistisch voorgesteld en dan vaak verpersoonlijkt. Zoo stelt men zich ziekten als iets stoffelijks voor, dat men op voorwerpen of levende wezens overdragen en tegelijk

---

1) Mr. van Ossenbruggen maakt (bldz. 121) de opmerking, dat het gewoonlijk niet altijd duidelijk is, of de prae-animistische, dan wel de animistische voorstelling voorzit, zelfs bij animistische volken. Het is volgens hem duidelijk, dat het prae-animisme nooit geheel door het animisme wordt verdrongen, evenmin, als een van beide stelsels ooit door eenigen godsdienst uit de wereld zal worden geholpen. Trouwens, religie staat met beide denkwijzen slechts in zijdelingsch verband, zij staat er in zekeren zin naast.

daarmede wegwerpen kan. De Kĕnja, zooals wij later zullen zien, heeft deze opvatting later zoodanig ontwikkeld, dat de geest der ziekte weggenomen kan worden met een voorwerp en daarmede wordt verwijderd.

d) De oorzaak wordt nooit in het betreffende ding, maar daarbuiten gezocht, omdat uiterlijke oorzaken tastbaarder zijn, dan innerlijke. Ziekten en dood worden toegeschreven aan menschen of geesten.

e) De primitieve mensch zou een fanatiek aanhanger der katastrophen theorie zijn, want geleidelijke ontwikkeling kent hij niet. Hierop wijzen kosmogonieën en metamorphosen.

f) Het geheel heeft de eigenschappen van het deel en omgekeerd. Vierkandt noemt de: „zwingende Kraft des associativen Mechanismus," als oorzaak, dat eene onderscheiding tusschen het geheel en zijne samenstellende deelen niet mogelijk is.

g) Gelijksoortige dingen hebben gelijksoortige eigenschappen. Als uitvloeisel van dit dogma moeten de magische handelingen beschouwd worden, waarbij men met een beeld datgene verricht, wat men dengene wenscht aan te doen, die door dat beeld wordt voorgesteld: Frazer (The golden bough) vat deze handelingen samen onder homoeopathic of imitative magic. Men zou hier kunnen zeggen, dat men gelooft, dat symbolische handelingen reeële gevolgen kunnen hebben.

h) Oorspronkelijk samenhangende dingen blijven ook na afscheiding een samenhangend geheel vormen. Hierop berust het geloof, dat men iemand door middel zijner haar- of nagelafknipsels kan beinvloeden. Frazer noemt deze (en de sub *f*) genoemde magische handelingen contagious magic. (L. c. 11).

In het kort samengevat:

1°) De primitieve mensch is niet in staat zich abstracte begrippen te vormen: hij klampt zich bij al zijne voorstellingen aan het zintuiglijk waarneembare vast en materialiseert zelfs gebeurtenissen.

2°) Elk begrip van natuurlijke causaliteit is hem vreemd. (Frazer (19) noemt dit de: mistaken notions of cause and effect).

3°) Zijne gedachten staan onder den ban van het associatief mechanisme, vastgeknoopt aan het uiterlijk waarneembare.

De toepassing van het primitief causaliteitsbegrip blijkt o.a. uit het volgende voorbeeld: water neemt vuil weg, daarom baadt men zich, wanneer men zich van iets onaangenaams wil ontdoen. Het begrip onrein is bij primitieve volken zeer ruim, een gevolg van ideëen-associatie. Wasschen (ĕndò zegt de Kĕnja) neemt alle onreinheid weg, kan ook slechte invloeden wegnemen (b.v. die van lijken uitgaat), zooals na een begrafenis, kan ook ritueel reinigen (moehè).

Dergelijke parallellen voeren tot analogiehandelingen, ook wel *sympathetische magie* genoemd. Waar wij bij primitieve volken van magie en magische handelingen spreken, daar moet worden opgemerkt, dat daarbij geene hulp van occulte krachten wordt ingeroepen. Magie doet eigenlijk blijken, dat er krachten bestaan, die buiten het bereik van de algemeene erkende zintuigen vallen: zij leidt tot de overtuiging, dat onze ziel den dood overleeft en dat er nog andere intelligenties zonder cellichamen bestaan. In onzen tijd heeft de poging om het alom voorkomende verschijnsel der magie te verklaren tot diepgaande en ingewikkelde theorieën aanleiding gegeven. Men beschouwt de magie thans hoofd-

zakelijk als het onvermijdelijke resultaat van het nog onlogische en niet wetenschappelijk geschoolde denken der primitieve volken: dan geeft het woord eigenlijk niet anders weer, dan het geloof aan eene niet-individueele levenskracht, door welke tooverij kan plaats vinden.

De Kěnja gelooft sterk aan geheimzinnige invloeden, die uitgaan van bloed, steenen, ijzer, haar, oude kralen, krachten, die hij betitelt met den naam *éwa* of *léwa*, welk woord dus met magische kracht vertaald kan worden. In zijn animisme speelt het geloof aan magische kracht eene zeer groote rol en daarom moeten wij er hier nog een oogenblik bij stil staan.

De magische practijken geven aanleiding tot de opvatting, dat zij hun oorsprong vinden in de gedachte, in het geloof, als zou bij alles, wat met de zintuigen is waar te nemen, een mystiek element behooren, eene magische kracht dus, die van elk voorwerp, levend of levenloos kan uitgaan, die door eene gebeurtenis, een verschijnsel kan worden opgewekt en invloed kan uitoefenen op de omgeving, op het leven van den mensch. De primitieve mensch stelt zich voor, dat er invloed van mensch, dier, plant en voorwerp uitgaat en op de omringende natuur inwerkt. Dr. Kruyt (Measa I 1918) noemt den mensch een vat vol magisch werkende kracht, welke door alle openingen van het lichaam voor den dag komt en op de omgeving invloed uitoefent. Tranen, speeksel, zweet, adem, urine faeces, alles werkt magisch op de omringende voorwerpen en wezens, nu eens ten goede om bestaande magischen invloed te niet te doen (kwaad afwerend, wat dan bij den Kěnja onderscheiden moet worden van geestenafwerend), dan eens ten kwade om reeds aanwezige magische werking krachtiger te maken. Het is de vrees voor deze in alles aanwezige magische kracht, die den Heiden gebonden houdt. Met zijne gedachten is hij steeds bezig om mogelijk schadelijke invloeden te paralyseeren, of om te voorkomen, dat schadelijk werkende magie wordt ontketend (Kruyt).

Vooral van menschen, die in een bijzonderen toestand verkeeren, menstrueerenden, zwaar zieken, e. a. denkt men, dat een sterk magische invloed uitgaat, wat in zich sluit, dat deze menschen ook in hooge mate voor andere magische invloeden van buiten vatbaar zijn. Dr. Kruyt merkt op, dat zijn vroegere „zielestof" hem niet voldoende licht verschafte in den gedachtengang der Possoërs: eerst toen hij begreep, dat het de magische invloed is, welke van schepselen en voorwerpen uitgaat, dien de Possoër vreest, werd hem eene reeks van verschijnselen duidelijk, die met measa „onheilaanbrengend" worden aangeduid.

Door een voorval, eene daad kan eene mate van magische werking ontwikkeld worden die voor de omgeving nadeelig is: dat noemt de Possoër measa. Wij zullen dezelfde opvatting bij de Kenja later herhaaldelijk ontmoeten en ook bij hem kunnen waarnemen, dat zeer vele, aan zijn animisme vreemde elementen door magische kracht en magische werking verklaard kunnen worden. Wij zullen later uitvoerig bespreken, welke opvatting de Kěnja huldigt omtrent zijne levensvoorwaarden en moeten dan tot de conclusie komen, dat hij feitelijk met zijn stam in magisch evenwicht leeft en dat eene verstoring daarvan tot allen prijs voorkomen (afgeweerd) of hersteld moet worden. Dit magisch evenwicht is dan ook de oorzaak van de talrijke verbodsbepalingen en adatvoorschriften. Het zal ons echter blijken, dat het geloof aan bijzondere

krachten ten nauwste aan zijn animisme verbonden is, waarop ter gelegener tijd nog nader wordt teruggekomen [1]).

In eene maatschappij van dynamistisch-animistisch denkende menschen, komt niemand door het leven, zonder dat te zijnen behoeve de noodige magische ceremonieën zijn verricht, hetzij tot afweer van kwaad, hetzij tot magische versterking tegen dingen, die komen kunnen. Deze ceremonieën zullen in een ander hoofdstuk uitvoerig worden besproken, maar zij geven ons nu nog aanleiding om op te merken, dat in den godsdienst der Kĕnja het animisme tegenover het dynamisme sterk op den voorgrond treedt en dat in zeer vele gebruiken, als de bovengenoemde ceremonieën, het voorteekensysteem, en het doodenritueel van den prae-animistischen oorsprong de survivals alleen bij nader onderzoek zijn terug te vinden en zeker niet meer in die richting worden geinterpreteerd. Wel kan men opmerken, dat in de aanraking met den Kĕnja en zijne gebruiken in het dagelijksch leven het magisch karakter sterk imponeert, maar men zal bij langeren omgang zijn animisme spoedig ontdekken. Dan blijft het toch altijd nog een zeer moeilijk uit te maken kwestie of men een bepaald gebruik in animistischen of in dynamistischen zin moet verklaren.

Wij zullen in elk hoofdstuk voorbeelden ontmoeten van het geloof aan bijzondere (magische) krachten en sympathetische magie of analogiehandelingen. Frazer beschouwt (19) de tabu- of pĕmali voorschriften als de negatieve zijde van het systeem der sympathetische magie. Want deze geeft niet alleen bepaalde voorschriften in positieven zin, die men op de jacht, bij visscherij of elders moet opvolgen: zij vertelt evenzeer, wat men niet moet doen. Frazer verklaart dit nader als volgt: de positieve voorschriften der sympathetische magie noemt hij charms (toover), de negatieve: taboos. Volgens hem is de geheele opvatting omtrent taboo (of althans een zeer groot deel ervan) alleen een speciaal toepassen van sympathetische magie; de natuurmensch onthoudt zich van eene of andere daad, omdat hij meent (en dat op grond van zijn wanbegrippen omtrent oorzaak en gevolg), dat deze daad voor hem een nadeel medebrengt: „in short, he subjects himself to a taboo: thus taboo is so far a negative application of practical magic. Positive magic or sorcery says: „Do this in order, that so and so may happen." Negative magic or taboo says: „Do not do this, lest so and so should happen!" En omtrent het doel van positieve magie of tooverij moet dan vermeld worden, dat men ermede beoogt: eene gebeurtenis, waarnaar men verlangt te voorschijn te brengen; terwijl negatieve magie of taboo eene ongewenschte gebeurtenis vermijdt. In het dwaalsysteem der magie, zegt Frazer, is practische magie of tooverij de positieve, negatieve magie of taboo de negatieve pool en beide vinden hunne oorzaak in de verkeerde ideeënassociatie, waarin de analogie dan de grootste rol speelt. Voorbeelden zullen wij later nog ontmoeten. Taboe, magische practijken en fetisisme zijn de gronduitingen van het dynamisme.

De Kĕnja kent het woord taboe evenmin als pĕmali: men heeft dit

---

1) Dr. Kruyt (Measa I 239) merkt op, dat de Possoërs twee toestanden onderscheiden: dien van den mensch in het dagelijksch leven en dien van den mensch in bijzondere omstandigheden des levens: als hij eene reis gaat ondernemen, als hij op reis is, als hij eene nieuwe woning betrekt, als hij zich in het huwelijk begeeft. (Als gehuwd paar leven is een toestand, die op zichzelf reeds magisch gevaarlijk is).

woord vroeger opgevat in den zin van geheiligd, heiligheid, onaantastbaarheid van aan de hoogere machten gewijde of door haar in bezit genomen zaken, personen of plaatsen. In deze beteekenis kent de Kĕnja wel een woord ngĕlalĭh, hetgeen blijken zal bij den doop en bij het daaraan verbonden ngĕlalĭh anak. Maar in dynamistischen zin is taboe iets anders, n.l. gevaarlijk, magisch besmettelijk, in dien zin, dat taboe dient om het veroorzaken van gevaarlijke of nadeelige magie te voorkomen. Hier past het Kĕnja'sche woord lalĭh minder goed, al spreekt hij van zijne adatvoorschriften vaak als van lalĭh tjen tĕpon, d.i. voorschriften van onze voorouders, en vertelt hij daarbij, dat het zondigen daartegen rampen over den stam brengt, dus nadeelige magie in den vorm van ziekten of hongersnood ontketent. In zijn oorsprong zal dit begrip zondigen wel doelen op het verbreken van een taboetoestand, al geeft men nu een animistischen uitleg daaraan door de rampen aan vertoornde geesten toe te schrijven. De wijze, waarop de Kĕnja zich met zijne geesten verbonden acht (zie ook pag. 56) doet ons ook nog sterk denken aan een magisch evenwicht, dit blijkt uit de verschillende manieren, waarop men den toorn der geesten kan opwekken, b.v. door te veel en te hard spreken op eene vergadering (geluidsmagie), door lachen om dieren (vgl. Hoofdstuk daemonologie), door het niet opvolgen van verbodsbepalingen. Verbodsbepalingen noemt men palan: nĕmalan, dat in zijn sprekendsten vorm bij den oogst gevonden wordt, geeft het duidelijkst het taboebegrip weer in zijne bedoeling van nadeelige magie te voorkomen. Het niet opvolgen van het nĕmalan bij den oogst verwekt nadeelige magie in dien zin, dat de rijstgeesten, de bali padei, die dan als gasten (sakei) in de kampong worden beschouwd, zouden ontvluchten of vertoornen. Sterk spreekt hierbij de geluidsmagie in het voorschrift, dat men niet mag spreken, wanneer de rijstgeesten van de ladangs naar de kampong worden vervoerd.

Het mĕloeh en mokò (of moekò), beide rusten ter eere van iets, drukken feitelijk ook een taboestand uit, al geeft de Kĕnja ook hier weer eene animistische verklaring; wij komen hierop later terug.

Het woord palan, verbodsbepaling, geeft altijd eene onthouding weer en de Kĕnja is zeer sterk overtuigd van het nut van dergelijke bepalingen Als hij ziek is en hij krijgt een geneesmiddel, dan wil hij daarbij altijd gaarne een „palan" hebben en als men dat vergeet, vraagt hij er zelfs om. Daaruit blijkt, dat hij zich gezond worden niet kan voorstellen, zonder zich zelf van iets te onthouden, zonder dus zelf in een taboetoestand te verkeeren [1]).

Wij zullen later de verschillende andere uitingen van dynamisme leeren kennen, fetisisme, dat sterk door animisme is beinvloed, in bezoarsteenen, amuletten, de atĕp (matakau,) in erfstukken (kralen) en Chineesche potten: wij zullen zien, welke magische kracht wordt toegekend

1) Hose heeft het woord taboe bij Dajaks gebezigd om de verschillende verbodsbepalingen (prohibitions), malan en lali onder samen te vatten, Zelfs vertaalt hij soms malan door taboe (II 31), maar elders (II 14) noemt hij vier woorden, die bij Kajans „the notion of the forbidden act" uit drukken, n.l. malan, lali, parit en tulah. Ze zijn dan evenals het ngĕlalĭh en nĕmalan der Kĕnja verschillend in beteekenis. Hose beschouwt malan als verbodsbepaling den geheelen stam betreffende, parit geldt voor het individu. Bij de Kĕnja is malan (en nĕmalan) over het algemeen taboe, palan is de bepaalde verbodsbepaling: lalĭh en ngĕlalĭh zijn waarschijnlijk vreemde elementen in de taal en lingua franca aequivalenten voor malan en palan. Vermoedelijk is het woord parit, dat Hose geeft, het Kĕnja parĭh, dat echter een zeer bijzonderen vorm van taboe is. Wij komen later op deze woorden nog terug.

aan het menschelijk en dierlijk lichaam, aan alle organen, haar, vooral aan bloed en aan den adem, aan warmte en vuur. En, hoewel het vaak zeer moeilijk zal zijn, zullen wij trachten in tal van gebruiken en ceremonieën de dynamistische elementen terug te vinden, die in de overwegend animistische samenleving vervormd en nu op animistische wijze verklaard, een belangrijke rol blijken te spelen.

In de geneeskunde der Kĕnja komen zoowel dynamisme als animisme op bijzondere wijze tot hun recht. Van de geheimzinnige kracht, (die wij dan voortaan magische kracht zullen noemen), weergegeven door het woord éwa of léwa zullen wij daar telkens weer gebruik zien maken, door de behandeling met voorwerpen of steenen, die als bijzonder rijk daaraan beschouwd worden. Wij zullen in alle hoofdstukken ontmoeten het besmeren met bloed en de behandeling met ijzer, waarmede versterkende kracht wordt toegediend, soms met een gesnelden kop, in enkele gevallen met eene kippenveer (waarin de waarde van het haar wordt teruggevonden). Ook zal op vele plaatsen blijken, dat planten veel magische kracht bezitten, n.l. de Cordyline Jav. β, sang genaamd, die bij het koppensnellen eene groote rol speelt, evenals de Colodracon Jacq. de tong ohong, de plant die voor het huis van het hoofd in eene omheining, de liwang ohong wordt gevonden, terwijl bij alles, wat betrekking heeft op neonati de Coixsoorten, djĕlei latong, op den voorgrond treden.

Van de fetisvoorwerpen zullen wij sprekende voorbeelden ontmoeten in de steenen, die in bovengenoemden liwang ohong van het stamhoofd gevonden worden: men noemt ze batoe toeloi. Boven werd reeds vermeld, dat in fetisvoorwerpen het animisme de magische kracht ten slotte tot een geest ontwikkeld heeft. Hiervan zullen wij later nog vele andere voorbeelden ontmoeten.

Waar wij tot nu toe van de algemeene godsdienstige begrippen van den Kĕnja in hoofdzaak de dynamistische zijde vermeldden, moeten wij nu het animisme nader beschouwen, zooals dat tot uiting komt in het geloof aan hoogere machten, aan goden, geesten en daemonen.

I. Indeeling der geestenwereld. Boengan Malan, verhouding van ziel en lichaam.

Wanneer men voor het eerst kennis maakt met de ceremonieën, die de Kĕnja bij verschillende gelegenheden toepast, dan, wij hebben het reeds gezegd, ontmoet men, oppervlakkig beschouwd, eene reeks handelingen, die sterk aan hetgeen wij dynamisme noemden, herinneren. Dan blijkt echter bij een nader onderzoek al spoedig, dat in elke ceremonie het geloof aan onstoffelijke wezens, aan geesten, aanwezig is en voor den Kĕnja daarin het belangrijkste deel uitmaakt. Elk ceremonieel is een uitvloeisel van het geloof aan hoogere machten en is in zijn vorm afhankelijk van den aard der geesten, waarop de religieuze uiting betrekking heeft. Zoo draagt het koppensnellersfeest een bepaald cachet, omdat het betrekking heeft op de geesten van den moed en de magische werking van den kop en verschilt het dan ook in alle mogelijke opzichten van de aan den rijstbouw verbonden ceremonieën of van die, welke wij bij den doop zullen ontmoeten.

De Kĕnja gelooft dus aan alle hoogere machten van zeer uiteenloopen-

den aard met voor hem verschillende beteekenis. Zijn gedrag jegens de verschillende geesten (Kĕnja;bali) wordt geheel bepaald door de functie, die hij hun toekent en daar zij lang niet alle een even belangrijken invloed op zijn leven uitoefenen; heeft hij ook niet voor alle een even groot ontzag. Er bestaan in zijne dichtbevolkte geestenwereld verschillende rangen en bepaalde klassen van geesten, hetgeen ons ter vereenvoudiging van de bespreking aanleiding geeft, eene verdeeling aan te brengen, als volgt:

a) Geesten, die onmiddellijk verband houden met de begrippen omtrent schepping, leven en dood: de voornaamste dezer geesten zijn:
Boengan Malan.
Pa Sĕlong Loehan.
Boengan Ngĕtĕpĕt Doewan.
Laki Kĕtingei Ingan).

b) Geesten, die eenen onmiddellijken invloed uitoefenen op zijne levensvoorwaarden, op de omstandigheden, waaronder hij op aarde leeft:
1. Geesten van den moed en van de snellers (bali akang).
2. Geesten van den landbouw (bali padei, speciaal Apau Lagan).
3. Geesten der dooden (bali matei).
4. Een deel der priestergeesten: bali dajong (de tusschengoden).
5. De bali oema (beschermgeesten der huizen).
6. De bali oetong (persoonlijke beschermgeesten).

c) Geesten, die hem in verbinding brengen met de hoogere (vaak onbepaalde) machten, die dus als boodschappers en tusschenpersonen dienst doen:
1. Priestergeesten (bali dajong) (de tusschengoden).
2. Voorteekengeesten (bali amĕn of bali njihò).

d) Geesten, die een gevolg zijn van de animistische natuuropvatting der Kĕnja: zij bevolken steenen, boomen, bladeren, rivieren, regeeren donder en bliksem, etc. Zij dragen den naam bali met bijvoeging hunner woonplaats, b.v. bali tong kajoe tong oedoe (geesten van de bladeren, van boomen en onkruid).

Deze klasse van geesten levert de groote bijdrage tot de daemonen.

Wij zullen thans deze verschillende klassen van geesten wat nader bespreken, omdat wij ze later telkens weer zullen tegenkomen.

Ad *a*). *Geesten, die onmiddellijk verband houden met de begrippen omtrent schepping, leven en dood.*

De vier bovengenoemde geesten zijn zonder twijfel de belangrijkste in de geheele geestenwereld. En toch, in den omgang met Kĕnja hoort men slechts zelden van hen spreken, terwijl men over de andere geesten altijd den mond vol heeft. De oorzaak daarvan ligt in hunne functies: deze zijn wel zeer belangrijk, maar daarom ook niet alledaagsch: zoo stelt Boengan Malan niets meer of minder dan de vis creatrix der Kĕnja voor: zij is de oorsprong van alle leven hier op aarde en zeer speciaal is zij de beschermvrouw van de ongeboren vrucht en van het pasgeboren kind. Zij wordt heel vaak bij verkorting Boengan genoemd, terwijl men ook wel de namen lĕtò bio of lĕtò latta hoort, die beide „groote vrouw" beteekenen: lĕtò latta is gedeeltelijk een liefkoozingsnaam, het beteekent zooveel als „moedertje".

Boengan Malan zou men als de hoogste figuur in de Kĕnja'sche religie kunnen beschouwen: maar de Kĕnja kan haar onmogelijk in verband

brengen met alle ellende, die het leven hier op aarde meebrengt: en daarom heeft hij haar ook geene onbegrensde macht toebedeeld, zij moet zich in zeer vele gevallen in het onvermijdelijke schikken en dat in de eerste plaats al bij het overlijden van een Kĕnja. Tot op zekere hoogte kan zij bij ziekte hulp verschaffen, maar zij kan er niets aan veranderen, wanneer andere booze geesten hunne zinnen op den dood van een patiënt gezet hebben. De priester, die bij het ziekbed door het z.g. dajong inlichtingen verstrekt over den vermoedelijken afloop van het geval, wendt zich in laatste instantie, wanneer hij het einde voorziet door middel van zijnen geest (een bali dajong of priestergeest), tot Boengan Malan en wanneer het geval hopeloos is, dan laat hij door Boengan Malan het z.g. *„atak tĕngangan"* uitspreken, hetgeen dan wil zeggen: „het moet geschieden", de dood is onvermijdelijk. Dan staat dus ook Boengan Malan machteloos, ook zij moet zich onderwerpen aan de beslissing van andere geesten.

Om deze positie van Boengan Malan nader te begrijpen en eenig idée te krijgen van de functie van deze vrouwelijke geest, moeten wij hier in het kort eenige algemeene begrippen der Kĕnja omtrent schepping, leven en dood nader vermelden.

Wij beginnen dan met de opvattingen van den Kĕnja omtrent den mensch, zijn leven hier op aarde en de voorwaarden waaraan dat leven gebonden is. De mensch is naar de opvatting der Kĕnja eene verbinding van de vluchtige ziel (*bĕroewa*) en het lichaam of omhulsel der ziel: *loehan* genaamd. Maar, wanneer de bĕroewa van den mensch haar omhulsel verlaat, dan is daarom de mensch nog niet dood: met loehan bedoelt de Kĕnja niet: levenloos weefsel. Integendeel, bij nader onderzoek blijkt, dat de bĕroewa, als ziel en zetel der psychische functies gesteld wordt tegenover loehan, als datgene, wat den mensch tot mensch maakt, zijn vorm, zijn uiterlijk, zijne vegetatieve functies, last not least, zijne vitaliteit, zijne soorteigenschappen. De bĕroewa stelt onze psyche voor, de loehan, alle verrichtingen, die aan de stof gebonden zijn, de organische functies. Ook dieren hebben eene bĕroewa, zelfs planten: (n.l. de rijst) maar het verschil tusschen deze schepsels en den mensch ligt in hoofdzaak in de loehan, waarbij dan niet alleen gedacht moet worden aan den uiterlijken vorm, maar ook aan de vitale eigenschappen, die aan dien vorm de soort bepalen. Wij zullen dit straks nader toelichten, nu eerst een en ander over de bĕroewa meedeelen.

De ideale toestand voor den mensch is die, waarin bĕroewa en loehan het innigst met elkaar verbonden zijn. Zijne levensvoorwaarden zijn dan het gunstigst: hij kan dan maximaal arbeid presteeren en is het beste bestand tegen alle schadelijke invloeden van buiten; hieruit vloeit onmiddellijk voort, dat bij zulk eene normale verhouding tusschen ziel en lichaam de mensch het beste kan voldoen aan de eischen, die aan hem voor zijn levensonderhoud gesteld worden met andere woorden, dat in het tegengestelde geval welvaart niet denkbaar is.

De Kĕnja heeft hier eene bepaalde wijze van zich uitdrukken, die wij voorloopig even vermelden. Wanneer het den geheelen stam voorspoedig gaat, ziekten en hongersnood hem bespaard blijven, dan zegt de Kĕnja dat zijne levensvoorwaarden gunstig zijn: *tiga oediep* (gunstig leven): in het tegengestelde geval spreekt hij van *djaät* oediep (slecht leven). Na hetgeen wij in de inleiding tot dit hoofdstuk bespraken, zal men deze

opvatting zóó moeten interpreteeren, dat het tiga oediep, de normale levensvoorwaarden, het magisch evenwicht weergeeft, terwijl bij het djaät oediep nadeelige magie over den stam is ontketend. De Kĕnja zelf schrijft dit nu aan vertoornde geesten toe, maar bij het later te bespreken oejan oediep zal het magische element zóó sterk op den voorgrond treden, dat wij oorspronkelijk wel moeten gelooven, dat nadeelige magie door eene magische handeling werd geparalyseerd. Het oejan oediep dient dan om verstoord magisch evenwicht te herstellen. Zijn er vele zieken in de kampong, dan verricht men het oejan oediep voor de geheele kampong. Sterft iemand in een huis, dan is door de magische werking van het lijk alleen dat huis verontreinigd en verricht men het oejan oediep ook alleen voor één huis. Dit oejan oediep zou men kunnen vertalen door de levensvoorwaarden verbeteren of gunstige levensvoorwaarden scheppen.

Bij het individu worden de levensvoorwaarden beheerscht door de verbinding tusschen lichaam en ziel: wij zullen zien, dat de wijze, waarop men deze verbinding denkt te verbeteren een sterk magisch karakter draagt en dat ook hier oorspronkelijk wel de bedoeling heeft voorgezeten verstoring van evenwicht door magische handelingen (met bloed, ijzer of anderszins) te herstellen.

Van groot gewicht is voor ons de vraag, hoe de Kĕnja zich verbinding tusschen bĕroewa en loehan in het algemeen denkt. Dan moeten wij in de eerste plaats opmerken, dat ziel en lichaam niet in alle levensperioden even innig met elkaar verbonden zijn. Het krachtigst is die verbinding op den middelbaren leeftijd: vanaf de geboorte, wanneer bĕroewa en loehan nog zeer los met elkaar verbonden zijn, wordt de verbinding met het klimmen der jaren steeds inniger, om bij ouden van dagen weer af te nemen, tot de dood eene algeheele opheffing tengevolge heeft en de bĕroewa als bali matei (geest van eene doode) een zelfstandig bestaan gaat voeren. De ziel van een kind is zeer vluchtig en daarom worden speciale maatregelen genomen, om haar het ontvluchten te beletten: het kind moet een drietal plechtigheden doormaken, die wij later als pĕtjoot anak, noetong poesa en ngalang anak zullen leeren kennen. Eerst dan beschouwt men de verbinding tusschen lichaam en ziel als innig genoeg: het kind heeft langzamerhand voldoende weerstandsvermogen gekregen om aan het eigenlijke leven deel te nemen. Men zegt dan, het is voldoende gewijd, zooals men het uitdrukt: *soekong*. Soekong beteekent eigenlijk: voldoende, afgewerkt. Men bezigt dit woord ook in de beteekenis van voldragen. Wanneer een kind sterft voor het de bovengenoemde plechtigheden heeft medegemaakt, dan noemt men het „*abé soeking*": d.i. nog niet voldoende gewijd, zoodat het nog geen recht heeft op eene volledige begrafenis zooals een volwassene.

In het kort zullen wij nu de drie volgende vragen beantwoorden:

a) Hoe stelt de Kĕnja zich de verbinding van bĕroewa en loehan voor?

b) Wat zijn de gevolgen van het ontvluchten der bĕroewa?

c) Welke zijn de oorzaken van het ontvluchten der bĕroewa?

Ad a. Wanneer men op dergelijke religieuze begrippen te diep wil ingaan, dan moet men bij de navraag erop voorbereid zijn dikwijls vage en tegenstrijdige inlichtingen te verkrijgen. In het bijzonder is dat het geval, omdat alle priesters op hunne eigen manier over dergelijke onder-

werpen fantaseeren en wel in hoofdzaken overeenstemmen, maar in de nadere omschrijving der détails zeer veel van elkaar afwijken. Toch, al kunnen de hier weergegeven meeningen niet als algemeen goed beschouwd worden, zoo ontmoeten wij hierbij toch zoovele merkwaardige opvattingen, dat het wel de moeite waard is, er iets van te vermelden.

Het menschelijk lichaam wordt door den Kĕnja gedacht als een stam, waarom de voor het leven onontbeerlijke organen gegroepeerd liggen. Deze stam draagt den naam *inan*, (boomstam), maar wordt in de priestertaal ook wel met andere namen bestempeld: een daarvan is *batong oesa* en soms spreekt men wel van *batong oesa inan*, wanneer de priester dat voor het behoud van rijm en rythme noodzakelijk acht. Eigenaardig is de naam *oesa iong inan*. Het woord oesa beteekent lichaam, meer speciaal romp: iong is eene rietsoort, waarvan de stengel geledingen vertoont, met knoopen groeit, iets dat zooals wij later zullen zien in den Kĕnja-godsdienst eene groote rol speelt. Bij de keuze van dezen naam voor den stam is het niet onwaarschijnlijk, dat de bouw van de wervelkolom den priesters voor de oogen gezweefd heeft.

De voor het leven gewichtige organen localiseert de Kĕnja alle in borst- en buikholte, hij kent deze organen en hunne ligging vrij goed, maar heeft uit den aard der zaak weinig begrip van hunne functies.

Voor het geheele lichaam bezigt hij het woord *oesa*: meer speciaal is dit romp, omdat hoofd en ledematen slechts eene ondergeschikte rol spelen: vooral de ledematen tellen niet mee. De buik heet *batak*: de onderbuik *poön batak*: de borststreek *oesok*, het hoofd: oeloe.

Om den stam (inan) liggen de intestina, die van zeer veel beteekenis zijn en de ademhalingsorganen; in den stam zelve, maar ook wel in den romp wordt de gedachte, het verstand gelocaliseerd: dit verstand draagt verschillende namen, die zeer moeilijk te verklaren zijn: *kĕnĕp* is de actieve gedachte, *ngĕnĕp* het actieve denken, *pĕkĕnĕp* ergens over nadenken: *tawei* is de passieve gedachte, het herinneringsvermogen: *pĕtawei* ergens aan denken, iets niet vergeten: sé ké rĕ pĕtawei-jĕ: ik heb er niet aan gedacht. *Nawei*: iets in het geheugen terugroepen. Maar tawei heeft nog eene andere beteekenis: het geeft ook de stemming weer, die de gedachte aan iets opwekt. *Tiga tawei*: beteekent tevreden, aangenaam gestemd, terwijl *djaät tawei*, eene uitdrukking, die men zeer vaak hoort, eene onaangename stemming, ontevredenheid weergeeft.

Daarnaast bestaat nog het woord *sahè*: dit beteekent ook wel verstand, maar toch in anderen zin. Het heeft minder betrekking op het denken, dan wel op het handelen. Iemand, die verstandig handelt, die vooral jegens zijne medemenschen welwillend en gul is, zoo iemand heeft sahè, d.w.z. goede manieren en neigingen, die hem voor de samenleving geschikt maken. Is iemand gierig, treedt hij ruw en onaangenaam tegen anderen op, dan heeft hij geen sahè. Maar dat zegt men ook van iemand, die bepaald domme dingen doet: „abé sahè-ne on", hij heeft geen verstand, hij is dom (*oendau*), d.w.z. hij weet niet wat hij doet: of wel van oude menschen: hij is kindsch. Het woord sahè komt in vele gevallen in beteekenis overeen met ons woord karakter.

Deze onderscheidene functies zetelen alle in den stam (inan), d.w.z. dus ook in den romp. De vegetatieve functies, die om den stam liggen, moeten daarmee innig verbonden zijn, terwijl dit ook met de verstandelijke vermogens het geval is. Wij noemden zooeven als de vegetatieve

functies, die voor den Kĕnja het meeste gewicht in de schaal leggen, de ademhaling en de spijsvertering: men mist hierbij de functie van het hart: de groote beteekenis van dit orgaan kent men niet en toch treft het als eene bijzonderheid, dat de bĕroewa zeer vaak in de hartstreek gelocaliseerd wordt.

De bĕroewa is ook aan den stam verbonden, maar aangezien zij zoo vluchtig en voor menschenoogen onzichtbaar is (de priesters zien haar slechts door de oogen hunner geesten), levert de localisatie nogal wat moeilijkheden op. Een bepaalden vorm kent men de bĕroewa niet toe: wel hoort men van priesters zoo nu en dan iets over de kleur, die in normale gevallen wit moet zijn. Sommigen kennen aan de bĕroewa den vorm van het menschelijk lichaam toe, welken vorm zij ook na den dood als bali matei zou behouden: zij is dan zwart van kleur, soms echter rood.

Men spreekt ook van de *bĕroewa anak mata*: of wel de oogzielen. Anak mata zijn de pupillen en met de bĕroewa anak mata bedoelt men dan de beeldjes op de spiegelende cornea: wanneer de bĕroewa anak mata het lichaam verlaten, dan is de patiënt dood: de cornea is dof, de pupil reageert niet meer en de bĕroewa is geheel weg. Dan is het voor de priesters ook onmogelijk de bĕroewa weer in het lichaam terug te brengen en dus den patiënt te genezen. Hierop komen wij later nog terug.

Wij hebben dus gezien, dat de Kĕnja zich den mensch voorstelt als bestaande uit een stam waaraan de bĕroewa, het verstand, vegetatieve functies verbonden zijn. Iets nader omtrent deze verbinding vernemen wij uit de volgende gecompliceerde voorstellingen.

Boengan Malan, de opperste der geesten, symboliseert den mensch, ieder individu, in den hemel, Het symbool van den mensch in den hemel is een stam (inan) bestaande uit een rechtopstaande bamboe, die den naam draagt van *„boelò doewan"*: men merke hierbij op, dat alweer eene plant gekozen is, die met geledingen groeit. Om deze bamboe zijn de gewichtigste functies (gesymboliseerd) vastgebonden met eene ananasvezel (tei kajoe oesan, tei késan): de bamboe zelve symboliseert den lengtegroei en de rechtopstaande houding van den mensch. De ananasvezel draagt den naam *tĕloeh*, een woord, dat algemeen gebruikt wordt voor een touw, dat dient om het een of ander om iets vast te maken. Zoo is de tĕloeh taä het touwtje, waarmede de vrouwen hare rok om het lichaam vastbinden. Van dit woord tĕloeh vormt men het werkwoord *nĕloeh*, dat dus beteekent: iets op eene dergelijke wijze om het een of ander vastbinden.

De tĕloeh, de ananasvezel dus, wordt door Boengan Malan om de bamboe, boelò doewan, gelegd en bevestigd met eene knoop, *tĕboekoe*. Volgens sommigen is dat werkelijk een knoop (teboekoe mahat), volgens anderen eene strik, een *tĕboekoe lĕbò*. Men stelt zich nu voor, dat Boengan Malan door den ananasvezel om den bamboe te leggen de vereeniging tusschen ziel en lichaam, tusschen stam en organen tot stand brengt: de verschillende functies en eigenschappen van den mensch worden door den tĕloeh bijeengehouden en speciaal is ook de bĕroewa daarin begrepen. Men begrijpt gemakkelijk, dat de Kĕnja zich op deze wijze het min of meer vluchtige der bĕroewa in verschillende levensperioden kan verklaren. Immers het al of niet strakker aanhalen van den ananasvezel door Boengan Malan beslist over de innigheid van de vereeniging van bĕroewa en loehan.

Waar wij tevoren reeds spraken over het drietal ceremonieën, dat het kind voor het volwassen is, heeft door te maken, daar kunnen wij nu reeds vermelden, dat bij die gelegenheden een der hoofdzaken is, het verzoek aan Boengan Malan om den tĕloeh steviger aan te trekken en aldus de vluchtigheid der bĕroewa zooveel mogelijk aan banden te leggen.

Volledigheidshalve zullen in aansluiting aan deze opvatting nog eenige andere voorstellingen vermeld worden, die later uitvoeriger worden besproken. In de eerste plaats wordt de ademhaling op eene zeer vreemde manier gesymboliseerd n.l. door een lepel, *kadei* genaamd. Deze lepel is gedeeltelijk gevuld met gegist suikerrietsap (*djakan*), waarin een visch, de *padak*, rondzwemt. De priester spreekt altijd van padak njindak loeran: d.i. de visch zuigt aan de waterplanten.

In de tweede plaats moeten wij nog even op den ananasvezel of den tĕloeh terugkomen: want hiermede verbindt zich nog eene principieele opvatting, die bij ongeveer alle ceremonieën eene groote rol speelt. Door den bamboe (boelò doewan of inan), de kadei met djakan (die samen den naam dragen van *boehan lassat*, d. i. ademkoker of wel van *sĕpan oediep*, levensplas of levensbron) en den tĕloeh is het individu wel geconstrueerd, als mensch gesymboliseerd, maar Boengan Malan vermag in den tĕloeh ook rang en stand van het bedoelde individu vast te stellen. Dit doet zij door in den ananasvezel knoopen te leggen, hier meer speciaal *tĕboekoe oediep dipan* genaamd, d.w.z. levensknoopen. Daartoe wordt de ananasvezel in tweeën gedeeld en legt Boengan Malan in iedere helft:

voor een hoofd (parĕn): 10 en 8 knoopen.
voor een vrije (panjin): 8 en 6 knoopen.
voor een slaaf (oela): 6 en 4 knoopen.

Stelt de lijn AB den tĕloeh voor, dan ziet deze er met de knoopen voor een hoofd aldus uit:

A. ×××××××××× ××××××××, B.

Voorzien van deze knoopen gaat nu de tĕloeh om den boelò doewan: Boengan Malan heeft thans den mensch gesymboliseerd: aan den stam zijn door den tĕloeh de verschillende functies (bĕroewa of psyche, verstand, organische functies) bevestigd, terwijl in den ananasvezel het individu nader bepaald is, omdat het aantal knoopen zijne plaats in de samenleving aangeeft.

Wanneer door eene der later te bespreken oorzaken de band om den boelò doewan losgaat, dan raakt het individu, dat met den bamboe correspondeert, in gevaar, omdat de normale verhouding tusschen bĕroewa en stam dreigt opgeheven te worden. De Kĕnja zegt nu, dat de bĕroewa wil ontvluchten (waarvan wij de gevolgen straks zullen bespreken) en dat het nu de plicht is van Boengan Malan den band weder sterker aan te halen: dit drukt men uit door: kĕnjalĕt tĕloeh kĕnjalĕt tĕboekoe. *Salĕt* is vast en *kĕnjalĕt* is bevestigen: men noemt dit ook *kĕnjókĕt* en wil hiermee dus zeggen, dat Boengan Malan eerst den band nauwer om den boelò doewan doet aansluiten en de knoop, waarmee de tĕloeh sluit vaster aanhaalt.

Er zijn aan deze voorstellingen nog vele beschouwingen vast te knoopen, maar die stellen wij tot later uit, omdat hier alleen de bedoeling is, de algemeene opvattingen te vermelden. Alvorens onze studie omtrent de verhouding van bĕroewa en loehan verder voort te zetten door be-

antwoording der tweede vraag, moeten wij nu eerst bespreken, hoe het ontvluchten der bĕroewa plaats vindt.

Hierbij stuit men op eenige moeilijkheden. Immers, de bĕroewa kan, zooals men zegt, het lichaam tijdelijk verlaten, zonder dat de mensch er onmiddellijk schade van ondervindt (b.v. in den droom), terwijl daartegenover staat, dat, als de bĕroewa anak mata of oogzielen het lichaam verlaten, de mensch onmiddellijk sterft. Waar men bovendien altijd in het onzekere blijft, omtrent vorm en localisatie van de bĕroewa, daar is het niet gemakkelijk zich voor te stellen, hoe de Kĕnja zich de ontvluchting zijner vluchtige ziel denkt.

Waarschijnlijk is de volgende opvatting de meest juiste. Wanneer de bĕroewa het lichaam van den mensch verlaat, dan heeft dit nog niet onmiddellijk slechte gevolgen, tenzij het individu in bijzondere gevallen plotseling sterft: wanneer de bĕroewa b.v. in den droom haar omhulsel verlaat, dan blijft zij daarbij toch nooit lang weg: zij keert na korten tijd weer terug. Daar zooals, straks nader zal blijken de hartstreek de zetel der bĕroewa is, zou men verwachten, dat de bĕroewa daar uit het lichaam treedt, maar dat is niet het geval. De bĕroewa verlaat den mensch door de kruin van den schedel, die den naam draagt van *soboet*: ook wel van *loöng soboet*, waarin loöng, dat bolvormig beteekent, de welving van het schedeldak weergeeft. De priester voegt hieraan nog vaak toe, de woorden *lia oeman*: letterlijk beteekenen deze: vijf jaar, maar in de priestertaal wordt lima oeman altijd gebezigd in de beteekenis van: hoofd: De opvatting, dat de bĕroewa den mensch door het schedeldak verlaat, vindt men terug in de wijze, waarop de priester haar weder in het lichaam terugbrengt: hij doet dit namelijk door eene gefingeerde schedelsplijting met een zwaard. Soboet beteekent kruin in engeren zin, maar het woord wordt ook wel gebruikt voor eene lijn, die over den neusrug loopt en dan over het voorhoofd naar den schedel verlengd wordt.

Het ontvluchten der bĕroewa noemt men *kĕlàp* (vluchten) of *tei kĕlàp* (weggaan); om uit te drukken, dat bij een stervend mensch de levensgeesten langzamerhand ontvlieden, zegt men: njahin tei bĕroewa kĕlàp: langzamerhand ontvliedt de bĕroewa, of wel: dĕnò-dĕnò tei bĕroewa kĕlàp tjen oesa: zoo zachtjes-aan begint de bĕroewa te ontvluchten. Voorloopig merken wij hierbij nog op, dat de bĕroewa het lichaam vrijwillig kan verlaten (bij het droomen, als iemand sterft) of wel gedwongen wordt dit te doen (onder den invloed van booze geesten), terwijl zij ten slotte nog verlokt of verleid kan worden het lichaam te ontvlieden: dit geschiedt vooral door de geesten der afgestorvenen, de bali matei. Men zegt dan: „bali matei pĕsĕlok bĕroewa kĕloenan": de geesten der dooden brengen de ziel van den mensch in verleiding.

Wenden wij ons tot de tweede vraag.

Ad. b. Wat zijn de gevolgen van het ontvluchten der bĕroewa?

Hier moeten wij er allereerst op wijzen, dat de bĕroewa in hare vereeniging met het omhulsel (loehan) niet alleen invloed uitoefent op den lichamelijken toestand van den mensch (en dus indirect ook op zijne maatschappelijke welvaart), maar ook op zijnen geestestoestand, of zijne handelingen. De gevolgen van het vluchten der bĕroewa zijn in de eerste plaats die, welke uit dat vluchten op zichzelf voortvloeien, d.w.z. uit den abnormalen toestand van een loehan zonder bĕroewa,

maar in de tweede plaats reflecteert zich alles, wat de bĕroewa gedurende hare vlucht ondervindt, op den lichamelijken toestand van den mensch, omdat de bĕroewa als dubbelganger van het lichaam, daar toch altijd bij blijft behooren. Deze laatste opvatting verklaart, waarom een Kĕnja zoo sterk onder den invloed kan komen van ongunstige droomen en waarom hij dan de hulp van een priester inroept, om de schadelijke invloeden, die zijne bĕroewa in zijnen slaap ondervond (en die aan onwelwillende gezindheid van geesten wordt toegeschreven) af te wenden door een offer (mĕsau loendò), of op andere wijze.

Ongelukkig is de invloed, die van de bĕroewa op het lichaam uitgaat, niet nader bepaald: de Kĕnja zegt alleen, dat een eenigszins langdurig verblijf buiten het lichaam, ziekte en ten slotte den dood tengevolge heeft. Eene eigenaardige verklaring voor de onaangename gevolgen, die het ontvluchten der bĕroewa met zich brengt, is de volgende. Zooals wij reeds zeiden, localiseert de Kĕnja zijne bĕroewa in de hartstreek, d.w.z. hij wijst daarop en zegt erbij: dalam oesa, zoodat hij naar alle waarschijnlijkheid loehan bedoelt. De verhouding tusschen bĕroewa en loehan wordt nu voorgesteld als die van eene vlinder tot hare pop: wanneer de vlinder volkomen ontwikkeld is, dan verbreekt zij haar omhulsel, kiest de wijde ruimte en trekt zich van haar omhulsel niets meer aan: zij laat dat eenvoudig wegrotten. Men vindt hier in deze opvatting het vluchtige der bĕroewa zeer karakteristiek uitgedrukt.

Nu spreekt de priester nooit van eene vlinder, die zich ontpopt, maar wel van eene krekel, namelijk het bekende Borneo'sche „krekeltje van zessen", *tiling* genaamd, in de priestertaal ook *tiling tawan*. Het omhulsel draagt dan den naam van kĕroesan: hierin bevindt zich dus de bĕroewa, zoodat kĕroesan als identiek moet beschouwd worden met loehan, n.l. wanneer men bij het woord loehan dan alleen denkt aan de beteekenis van omhulsel. Wanneer de ziel zich nu van haar omhulsel bevrijdt, dan laat zij dit, evenals de vlinder de pop, geheel aan zichzelf over en ook dan is rotting, d.w.z. de dood het onvermijdelijk gevolg. Wel heeft de bĕroewa vrijheid van beweging, maar zoodra zij haar kĕroesan geheel verlaat, kan de loehan alleen niet blijven voortbestaan. De mensch wordt dan ziek en als de ziel niet spoedig terugkeert, moet hij sterven. Daarom roept men dan de hulp der priesters aan, die op hunne beurt weer niets kunnen doen zonder hunne geesten: deze worden aangeroepen en de priester roept hun toe:

„Ajen djĕm boeha bĕroewa oesa kĕtei pasat!
Ajen djĕm boeha ia tei baja doeloe!
Kĕnjalĕt kĕnjokĕt nang inan, kĕroesan tiling tawan!"

dat is: „Duldt niet, dat de ziel van het lichaam op den loop gaat. Duldt niet, dat zij de menschen gaat volgen, maak haar stevig vast aan den stam, het omhulsel der ziel!

Er is in deze voorstelling wel iets onbegrijpelijks, b.v. dat de bĕroewa weer kan terugkeeren of dat zij slechts gedeeltelijk uit haar omhulsel kan treden: maar men vergete niet, dat wij hier ook met eene dichterlijke vergelijking te doen hebben en dat de aard van het onderwerp zich wel tot tegenstrijdigheden leent. Wij merken hier nog op, dat men ook het vervellen eener slang: *ngĕroesan* noemt en dat voorts de geheele voorstelling wel eenigszins herinnert aan den Egyptischen scarabaeus sacer: daar verlaat de ziel haar omhulsel echter altijd tijdelijk en keert

zij later weer terug, waarom men dan ook door bijzondere voorzorgen door 't balsemen van 't lijk, 't omhulsel tegen vernietiging tracht te beschermen.

Is de invloed dien de bĕroewa op de lichamelijke functies uitoefent niet nader bepaald, evenmin kan men duidelijk omschrijven, hoe de wisselwerking is tusschen de ziel en de geestelijke functies. In sommige gevallen kunnen booze geesten de ziel in een geheel abnormalen toestand brengen, terwijl zij dan op hare beurt den mensch in eene bijzondere ontoerekenbaarheid brengt, zoodat de mensch dingen doet, die hij nooit zou doen, als hij bij zijn volle verstand was: deze toestand wordt ook wel met het reeds genoemde *oendau* bestempeld; tevoren zeiden wij, dat een mensch, die zijn „sahè" kwijt is, in zijne handelingen gestoord is. Maar wanneer de bĕroewa door booze geesten gedwongen wordt den mensch oendau (d. i. dom of ontoerekenbaar) te maken, dan draagt als regel het individu de gevolgen. Men noemt dergelijke geesten: *bali pĕkasang*. Pĕkasang, ook als werkwoord in gebruik (maar nooit in de gewone spreektaal), beteekent dan: dwingen iets verkeerds te doen of sterk beinvloeden. Van dergelijke geesten spreekt men als iemand zich b.v. bij het ladangwerk met een mandau in het been kapt: dan is hij door de werking der bali pĕkasang op de bĕroewa in een ontoerekenbaren toestand gebracht, waarvan die geesten gebruik maken om hem zichzelf te laten verwonden. Wij komen hierop later nog terug. [1]).

Wanneer de bĕroewa het lichaam verlaat, dan behoeft de mensch dus nog niet onmiddellijk te sterven. En wanneer zij dit slechts gedeeltelijk en voor korten tijd doet, dan zou men allicht verwachten, dat de gevolgen maar niet zoo direct merkbaar zouden zijn. Toch is de Kĕnja al heel gauw met het inroepen der priesterhulp, omdat er nu eenmaal zeer vele oorzaken zijn voor het ontvluchten der bĕroewa en hij bij iedere bijzondere gebeurtenis aan die mogelijkheid denkt. Voor het dan te laat is, roept hij de hulp van den priester in en overkomt hem dan niets, d.w.z. wordt hij niet ziek of sterft er niemand in zijn familie, dan heeft hij dat aan den priester te danken. Gebeurt er later toch iets, dan wordt de eerste hulp van den priester niet afdoende geacht en moeten er weer andere maatregelen genomen worden, om het evenwicht tusschen bĕroewa en loehan te herstellen, Welke gebeurtenissen in het algemeen als gevaarlijk voor de bĕroewa gelden, zullen wij later zien: men kan iederen dag in den omgang met Kĕnja dergelijke verhalen hooren en zeer vaak getuige zijn van het terugroepen der bĕroewa door priesters.

Wat de bĕroewa op hare vlucht overkomt, daarvan kan het lichaam de gevolgen ondervinden. Zoo zijn er booze geesten, die gaarne de bĕroewa van zwangere vrouwen in den nacht laten dansen op de tonen hunner kĕdiré (het bekende Dajaksche muziekinstrument): hier verlaat de bĕroewa in den slaap haar omhulsel, maar keert vanzelf na hare danspartij weer terug. Volgens de opvatting der Kĕnja gelukt het in zoo'n geval den priester maar zelden de schadelijke gevolgen voor de vrouw af te wenden. Zij kan er bijna zeker van zijn, dat hare bevalling abnormaal zal verloopen, dat (het ergste wat eene Kĕnja-vrouw kan overkomen) haar kind niet spontaan geboren kan worden en dus moeder

---

1) Merken we vast op, dat deze meening berust op de opvatting, dat 's menschen eigen ziel zijn vijand kan worden.

en vrucht te gronde moeten gaan [1]). Men zal zich hier afvragen: hoe weet men dat de bĕroewa aan het nachtelijke feest heeft deelgenomen? Dergelijke inlichtingen verstrekken de priesters: heeft eene zwangere vrouw onaangenaam gedroomd, dan wordt de uitlegging daarvan door den priester gegeven, die haar natuurlijk op zijne beurt van zijnen geest krijgt. Zoo kan een priester van de bĕroewa van een ander droomen, jazelfs hij kan droomen, dat iemands bĕroewa sterft. Want het is eene merkwaardige opvatting, ten eerste al, dat de bĕroewa sterfelijk is, ten tweede, dat zij kan sterven voor iemand zelf dood gaat. Toch zullen wij later zien, dat in de Long Nawangsche priesterverhalen nog een dergelijke praemature dood der bĕroewa voortleeft.

Ad. c. Wat zijn de oorzaken van het ontvluchten der bĕroewa?

Het is niet de bedoeling daarop thans uitvoerig in te gaan: wij zullen later telkens weer gelegenheid hebben al het gezegde over de bĕroewa toe te lichten en met het ceremonieel in verband te brengen. Nu herinneren wij aan het reeds gezegde: de bĕroewa kan spontaan het lichaam verlaten. Als voorbeelden hiervan noemen wij: het droomen, het vluchten der bĕroewa door schrik (wat bij kleine kinderen eene groote rol speelt), het achterblijven van de bĕroewa der mannen op een langdurigen handelstocht. Ook moeten wij hier vermelden, dat in vele gevallen de dood beschouwd wordt, als de neiging der bĕroewa om zich bij de geesten harer voorouders te voegen: zoo moet men bij kleine kinderen altijd voorzorgen nemen bij den dood van een der oudere familieleden, omdat deze op hunne reis naar het verre doodenland gaarne gezelschap hebben en aan den anderen kant de bĕroewa der kleine kinderen zeer veel neiging tot ontvluchten vertoont. (Zie hierover: Hoofdstuk Doodenritueel).

De bĕroewa kan gedwongen worden het lichaam te verlaten. Als regel is dat het werk van booze geesten, hetzij dat zij den mensch willen straffen, omdat hij tegen den adat gezondigd heeft, hetzij dat zij om eene andere reden de bĕroewa gaarne in hun bezit willen hebben: zoo moeten wij hier nog opmerken, dat het vluchten der bĕroewa in den droom lang niet altijd vrijwillig gaat. Ook dan is het voor booze geesten een geschikt oogenblik om de bĕroewa te dwingen hen te begeleiden en aan hunne orgieën deel te nemen. Wij zagen boven reeds hoe booze geesten de bĕroewa van zwangere vrouwen kunnen laten dansen; vaak hoort men vertellen, dat in het water huizende geesten de bĕroewa van jonge meisjes tracht te bemachtigen, hetzij in den slaap, hetzij bij het baden of spelen aan den oever der rivier. Men beschouwt dit als eene poging van zulke geesten om met de betreffende meisjes te huwen. (Zie hierover ook: Hoofdst. Daemonologie).

In de derde plaats hebben wij gezegd, dat de bĕroewa soms verleid wordt het lichaam te verlaten: hier hadden wij speciaal het oog op de bali matei (geesten der dooden), die altijd pogingen doen om de bĕroewa, vooral die van kleine kinderen, mee te lokken en dan ook een bestendig gevaar voor de Kĕnja-samenleving opleveren. Of in de vierde plaats de bĕroewa ook door bovennatuurlijke, magische kracht van menschen ontvluchten kan, zullen wij later bespreken.

1) De opvatting als zou de ziel met de bali matei in contact komen in den droom, vindt men herhaaldelijk terug. Ontmoet de bĕroewa de bali matei van een bloedverwant, en is deze vriendelijk, dan leeft de droomer niet lang meer. Is hij echter ruw en ongastvrij, dan voorspelt dat veel goeds. Zoo is hier het dansen als eene groote vriendelijkheid opgevat en wordt het daardoor een zeer ongunstig voorteeken.

Wij hebben thans een voldoende idée gekregen van hetgeen de Kĕnja zich met bĕroewa in het algemeen voorstelt: nu zullen wij op analoge wijze trachten het begrip loehan nader te definieeren, om vervolgens tot ons uitgangspunt, de positie van Boengan Malan en hare rol in de schepping van den mensch, terug te keeren.

II. Loehan, Boengan Malan, Pa Sĕlong Loehan, Boengan Ngĕtĕpĕt Doewan, Laki Kĕtingei Ingan.

Wij zeiden reeds vroeger, dat de bĕroewa, wanneer zij het lichaam verlaat, dit niet als levenloos overblijfsel achterlaat: integendeel, de loehan is nog altijd voorzien van de organische functies en kan dan ook zonder bĕroewa nog geruimen tijd voortleven, alvorens de dood intreedt en van den mensch niet anders overblijft, dan het lijk of *patei*. Zoo komt men tot de opvatting, dat ook de loehan bezield is en de Kĕnja wil daarmede te kennen geven, dat de bezieling van den loehan juist den mensch tot mensch stempelt, hem zijne bijzondere eigenschappen als mensch verleent, zijn vorm en zijne vitale eigenschappen. Men zal door Kĕnja vaak hooren spreken van een *„loehan bali"*, als men met hem over godsdienstige onderwerpen spreekt: hij bedoelt hiermede een menschenlichaam, dat door een geest als woonplaats gekozen wordt. Als regel bevindt de geest zich niet in dat omhulsel, maar als de bezitter ervan hem aanroept, dan daalt hij neer (*mĕsoen*) en neemt dus tijdelijk bezit van zijne woonplaats: dan ziet hij door de oogen, spreekt met den mond van het individu en kiest na eenigen tijd weer de wijde ruimte. Dergelijke loehan bali zijn de priesters: eigenlijk dus shamanen: in hunne lichamen willen de geesten zich incarneeren, neerdalen en sprekende door den mond van den priester den mensch de door hem gevraagde inlichtingen verschaffen. Aldus incarneert zich over het algemeen de bĕroewa in den loehan van den mensch en daaruit volgt onmiddellijk, dat de bĕroewa op den uitwendigen vorm absoluut geenen invloed heeft. En toch, de mensch onderscheidt zich door zijne levenswijze, door zijnen vorm, de duur van zijn leven en door nog vele andere eigenschappen van dieren en planten. Dit verschil ligt uitgedrukt in zijn lichaam: vraagt men een Kĕnja, wat hij met zijn loehan bedoelt, dan wijst hij altijd op zijn lichaam, zonder eene nadere omschrijving of verklaring te kunnen geven. Maar wij kunnen uit het reeds vermelde wel opmaken, wat de bedoeling van loehan is: het centrum, waarin het geheim der levensverrichtingen, van den groei en de stofwisseling besloten ligt: de vis vitalis, die niet alleen den mensch tot mensch maakt, hem zijnen vorm geeft en zijne levensfuncties, maar ook aan dier en plant hunne karakteristieke eigenschappen verleent. Men zou aldus loehan kunnen vertalen door vorm: er is ééne in het dagelijksche leven voorkomende uitdrukking, waarin loehan in de reëele beteekenis van vorm gebruikt wordt, n.l. *loehan bĕlahong*: wanneer de groote looden oorringen der vrouwen (bĕlahong mĕmbat) door langdurig gebruik slijten, dan kan men ze omsmelten: dat noemt men *masi*. De vloeibare stof wordt dan in den vorm gegoten en laat men daarin bekoelen: deze vorm nu is de loehan bĕlahong. Na bekoeling krijgt men dan als het ware weer nieuwe ringen. Dit vermelden wij ter verduidelijking van het begrip loehan: want in de overlevering kan men ook vaak lezen, dat iets dergelijks

met den loehan der helden geschiedt. Hebben zij reeds vele avonturen achter den rug, dan is hun weerstandsvermogen aanmerkelijk verminderd en om hen dan weder frisch en sterk te maken, laat men hen eene omsmeltingskuur ondergaan: zij worden zoolang omgesmolten, tot hun lichaam niet meer voor lansen doordringbaar is en zware stukken ijzer, wanneer zij daarmede geslagen worden, op hen in stukken springen.

Het is Boengan Malan, die den mensch geschapen heeft, wat dan eigenlijk hierop neerkomt, dat zij hem den meest geschikten loehan verleende. Hierbij heeft zij groote moeilijkheden ondervonden. Zij heeft den mensch niet geschapen naar haar eigen beeld: wel verscheen de mensch eerst op aarde, toen andere bewoners, dieren, planten reeds geschapen waren.

Toen Boengan (zoo meldt de overlevering) het voornemen opvatte den mensch te scheppen, wist zij niet, welken vorm, levensduur en andere eigenschappen zij hem zou verleenen. Zij ging raad halen bij eene kleine veldrat met spitsen snuit, de *djiwau*, die in vele overleveringen eene rol speelt. Eerst was de bedoeling den mensch groeikracht en levensduur der pisang te verleenen, d.w.z. loehan pĕti. Maar de djiwau wilde daarvan niets weten: de pisang, zeide de djiwau, draagt veel te veel vruchten: er zullen veel te veel menschen komen en waar moeten zij hun eten vandaan halen? Natuurlijk zullen zij het bosch inloopen en daar boschvruchten gaan plukken: hoe moet dan de djiwau in het leven blijven? Bovendien, er is aan dien loehan pĕti nog een eigenaardig bezwaar verbonden: wanneer de vruchten der pisang rijp zijn, dan sterft de stam af en hoe zou dat bij den mensch gaan? „Kon tja nganak, matei, kon tja nganak matei pĕlaäh!" „Er brengt een mensch kinderen voort en sterft dan zelf af, en zoo altijd maar door."

Zoo moest het idée van den loehan pĕti verworpen worden. Toen sloeg Boengan Malan voor den mensch loehan boelan (= maan) te verleenen. Maar ook hier deden zich hoogst eigenaardige bezwaren voor: de maan sterft eigenlijk nooit. Haar leven is kort van duur, maar haar dood eveneens: men behoeft dan nooit over een doode te treuren, want na een dag of tien keert hij toch weer terug (ia nei moesit kawang pĕlaäh, d.w.z. de jonge maan komt dan weer naar buiten).

De djiwau redde Boengan Malan uit hare verlegenheid door haar voor te stellen den mensch loehan kajoe te verleenen. Hout is op iederen leeftijd sterfelijk: en evenals de mensch is het vatbaar voor schadelijke invloeden en groeit recht omhoog. Speciaal vermeldt men hierbij altijd, dat mandau-houwen voor hout even nadeelig zijn als voor den mensch en den dood tengevolge kunnen hebben, en dat hout bovendien op iedere hoogte (d.w.z. de mensch op iederen leeftijd) sterfelijk is.

Toen Boengan Malan nu eenmaal den loehan kajoe voor den mensch had uitgekozen, was de schepping voor haar slechts bijzaak. Zij koos daarvoor kajoe aran (waarmede in het algemeen ficussoorten bedoeld worden) en wel ontstond de mensch doordat eene slingerplant (aka kĕlĕkĕràk) door den wind in de vulva van dien boom gedreven werd: als vulva deed dienst eene plaats van aanhechting van eenen tak aan dien boom. Deze kajoe aran noemt men nu nog in den hemel als een symbool van 's menschen leven: men spreekt dan van *kajoe oediep* of levensboom, van kajoe aran kata bali akang: d.i. de aranboom, die bij de geesten van den moed staat. Ook noemt men hem wel: *oengoen oediep*:

levensboom. Wij merken bovendien nog op, dat de naam voor den stam van den mensch, dien wij leerden kennen als: inan, dezelfde is, als die voor den stam van een boom.

Uit het bovenstaande blijkt, dat men verkeerd zou doen met loehan kajoe te vertalen door boomschors, wat men allicht zou willen doen, wanneer men aan de beteekenis van loehan als omhulsel denkt.

Wij leerden tot nu toe drie beteekenissen van loehan kennen, die alle aan het woord loehan moeten worden toegekend, wanneer men over den „loehan kĕloenan" spreekt.

1) Als omhulsel voor de ziel. Deze beteekenis blijkt nader uit „loehan bali", waarbij de geest een omhulsel, een menschelijk lichaam uitkiest, waardoor hij zich manifesteert.
2) Als vorm, misschien beter als model. Deze beteekenis bleek nader uit „loehan bĕlahong". Het woord tjonto geeft deze beteekenis volkomen weer.
3) Loehan als drager van vitale- en soorteigenschappen. Als zoodanig is 's menschen loehan op eene lijn te stellen met loehan kajoe, groeikracht, voortplanting en sterfelijkheid van het hout.

Op de scheppingsverhalen zullen wij later nog nader terugkomen.

Nu wij in de voorgaande bladzijden voldoende hebben toegelicht, welke beteekenissen aan de woorden bĕroewa en loehan gehecht moeten worden, keeren wij terug tot de reeds genoemde hooge geesten en zullen in de eerste plaats trachten te omschrijven, welke rol door den Kĕnja aan Boengan Malan wordt toegedacht.

Boengan (de Kĕnja bedoelt altijd Boengan Malan, als hij over Boengan spreekt) heeft dus den mensch geschapen: zij heeft hem den loehan geschonken en bovendien door de bevestiging van den tĕloeh om den boelò doewan, de verbinding van bĕroewa en stam tot stand gebracht.

Welke rol speelt zij nu in de ontwikkeling der ongeboren vrucht? Bij de vorming van den nieuwen mensch noemt de Kĕnja altijd als voornaamste werkzaamheid van Boengan het *njĕloehan*: dit woord beteekent niet: een loehan vervaardigen, maar veel meer: den vorm van het kind bepalen, het schenken van een loehan, dus: zorg dragen, dat de vrucht zich in de goede richting ontwikkelt. Met het oog op de bovengenoemde beteekenissen van het woord loehan kan men dus zeggen: Boengan zorgt, dat zich bij de vrucht in utero een loehan ontwikkelt, die:

1e) Als woning, omhulsel voor de bĕroewa der vrucht dienst moet doen.
2e) Het kind den vorm geeft van een mensch: dit zou men aldus kunnen uitdrukken, dat Boengan Malan verhindert, dat het kind als aap of kat ter wereld komt.
3e) De drager is van menschelijke vitale eigenschappen, zoodat het kind buiten den uterus in staat is, zich als mensch verder normaal te ontwikkelen en te leven.

Na hetgeen wij reeds bespraken, is de loehan alleen voor den mensch niet voldoende: het kind heeft eene bĕroewa noodig. Heel duidelijk is het niet, waar Boengan die vandaan haalt, maar zeker is het, dat de bĕroewa van het kind ontstaat door de vervaardiging van den tĕloeh met de levensknoopen, die dan ten slotte nog tot magische handeling wordt. De vereeniging van loehan en bĕroewa komt eerst tot stand

doordat Boengan Malan den tĕloeh om den boelò doewan legt en hem met een knoop daaraan bevestigt. Wanneer een huwelijk kinderloos blijft, dan roepen de echtlieden vaak de hulp in van den priester. Door zijne geesten laat deze nu aan Boengan Malan vragen, *tĕboekoe oediep* te vervaardigen. Eerst dan is het mogelijk, dat er een kind geboren wordt.

Wij spreken hier voortdurend over Boengan Malan alleen, alsof zij alles zelf deed. Dat is niet geheel juist, want zij werkt voortdurend samen met haren man *Pa Sĕlong Loehan*, of ook wel *Djalong Pĕsĕlong* genoemd. Hij draait voor zijne vrouw den ananasvezel ineen, waarin zijne vrouw de levensknoopen of tĕboekoe oediep legt. En dat hij ook aan den loehan meedoet, dat blijkt uit zijnen naam. Pa is eenvoudig een voorvoegsel, zooals de Kĕnja die zooveel gebruikt: het geeft te kennen, dat iemand grootvader is. Men denkt zich dus Pa Sĕlong Loehan als een ouden man: zoo spreekt men ook vaak van *Oekò Pa Sĕlong Loehan* en ook Oekò beteekent „grootje". Sĕlong is de stam van *njĕlong* en beide zijn woorden uit de priestertaal: njĕlong beteekent: iets ineens in orde maken: de deelen van iets bij elkaar voegen, zoodat plotseling het geheel ontstaat. Dus zou Pa Sĕlong Loehan beteekenen: de man, die den loehan doet ontstaan door samenvoeging van de daartoe benoodigde materialen. Hij deelt deze werkzaamheid met Boengan en meestal noemt dan ook de Kĕnja beide in denzelfden zin der formule, b.v. wanneer men een geest van een varken verzoekt zich naar den hemel te begeven en voor een kind den tĕloeh om den boelò doewan aan te halen:

Ini bali boein tisen togen-le!
Kĕtei hò. Kĕtei pala inan boelò doewan
Nĕkĕti ngĕbali hò, oejan loehan anakké,
Njalĕt tĕloeh njalĕt tĕboekoe kata *Boengan Malan Oeko Pa Sĕlong Loehan*! [1])

Soms noemt men het echtpaar in eenen naam:
Ikò bali jap ini! Ikò kĕnjalĕt, kĕnjókĕt tĕloeh tĕboekoe anakké
Kata *Boengan Sĕloehan.*

waaruit blijkt, dat aan beide geesten dezelfde werkzaamheid wordt toegekend: het njĕloehan: en aan dit laatste woord ontleenen beide geesten wel den naam: *bali njĕloehan.*

Boengan en haar man vervaardigen dus het kind: zij scheppen alle menschen, die het ondermaansche bewonen: dia bĕnoejan njĕloehan kĕloenan kĕnda lĕngan laboe oedjan: d. i. zij maken en schenken een loehan aan den mensch, die onder den hemel (lĕngan laboe oedjan) woont. Hier gebruikt men oejan (maken) en njĕloehan naast elkaar: wij zullen later zien, dat men in formules zeer gaarne woorden, die zoo ongeveer in beteekenis overeenkomen, naast elkaar stelt.

Een andere naam van Boengan, dien men soms in de formules tegenkomt, is *Boengan Pĕsoekong*: wij vermelden vroeger reeds het woord soekong, dat afgewerkt, volkomen, voldragen beteekent. Daaraan is deze naam ontleend: Boengan zorgt, dat het kind niet alleen voldragen ter wereld komt, maar dat ook daarna de bĕroewa door middel van de

---

1) Vertaald luidt deze formule:
Geest van dit varken, je weet ons te helpen,
Ga naar den stam van bamboe,
Gebruik je kracht als geest en maak een loehan voor mijn kind,
Haal den tĕloeh met knoopen strakker aan bij Boengan Malan en Pa Selong Loehan.

gebruikelijke ceremonieën op de vereischte manier aan den inan wordt bevestigd, zoodat het kind dan als volkomen af, soekong beschouwd kan worden.

Men zal vaak de opvatting hooren, als zou (zooals trouwens zijn naam uitdrukt) de man meer met het schenken en vormen van den loehan belast zijn, terwijl wat de bĕroewa betreft Boengan meer op den voorgrond treedt: zij alleen vervaardigt de levensknoopen en legt den tĕloeh om den stam, terwijl haar man hierbij alleen de vezels ineen draait (*nali*). Dit doet natuurlijk weinig ter zake: hoofdzaak is, dat wij thans weten, welke geesten de vorming der nieuwe vrucht voor hunne rekening nemen. En dat de Kĕnja zich hier de schepping van een nieuw wezen aan een mannelijk en een vrouwelijk element gebonden voorstelt, waarbij dan aan het vrouwelijke de hoofdrol is toebedeeld. Boengan en haar man, beide voorgesteld als twee zeer oude menschen, vormen dus in samenwerking het kind. Van Pa Sĕlong Loehan zegt men, dat zijn haar zoo wit is als de ananasvezel, die hij draait (poetìh tei késan pòkkĕ).

Vraagt men den Kĕnja meer speciaal naar de functie van Pa Sĕlong Loehan, dan zal men hem zelf het njĕloehan vaak hooren omschrijven door: het afpassen der lengte en vorm van de levende wezens en bovendien het bepalen van hunnen levensduur. Het eerste deel dezer omschrijving komt geheel overeen met hetgeen wij reeds mededeelden omtrent het njĕloehan. Het tweede deel zou men allicht verkeerd kunnen opvatten en moeten wij daarom hier nader beschouwen. Men zou er namelijk uit kunnen opmaken, dat Boengan en haar man den levensduur van het individu in hunne hand hadden en dat is tot op zekere hoogte bepaald onjuist. Niettemin is het zeer moeilijk uit te maken, hoe Boengan zich tegenover den levensduur van den mensch verhoudt. De Kĕnja kan zich niet voorstellen, dat Boengan den mensch zou willen laten sterven, voor de tijd daartoe gekomen is: Boengan heeft bij de keuze van den loehan kĕloenan wel degelijk met de sterfelijkheid van den mensch rekening moeten houden. De djiwau had haar immers uitgelegd, dat de mensch, zich steeds vermenigvuldigende en niet stervende, de wereld zou overbevolken en Boengan had daarom ook den loehan kajoe, die wel degelijk sterft, als den meest geschikten vorm voor den menschenloehan uitgekozen.

Echter het is de bedoeling van de beide scheppende geesten, dat de mensch zijnen tijd uitleeft. Het tijdstip voor den dood is genaderd, wanneer de mensch oud wordt, zijne tanden uitgevallen zijn, zijn haar vergrijsd en zijn rug gebogen is. Dan zit hij den geheelen dag gebogen in den hoek van zijn slaaphokje:

Moediep pa poetìh pok sĕlàh pok tĕpàh.

leven tot de schedelharen (sĕlàh en tĕpàh beteekenen: de huid, die door de haren doorschemert, ook scheiding in het haar) vergrijsd zijn Het neerhurken, ineengedoken zitten in den hoek van het slaaphokje noemt men „Kĕdoekong k'aboet tilong". Dan is de mensch feitelijk niet meer geschikt voor de menschelijke samenleving: zijne handelingen worden vreemd en onbenullig, hij is zijn „sahè" kwijt, hij wordt kindsch en dit is een teeken, dat het tijdstip van den dood nabij is. Deze levensduur nu is de normale en de beide scheppende geesten hebben dezen aan de hand van den loehan kajoe uitgekozen en in zooverre is dus de

Kĕnja volkomen in zijn recht, wanneer hij Boengan en haar man den levensduur van het individu laat bepalen.

Nu moet er evenwel eene verklaring gegeven worden voor het feit, dat zoovele menschen dien leeftijd niet halen en dat de mensch op iederen leeftijd sterfelijk is. Ook hierin heeft Boengan wel voorzien door het hout als loehan den mensch tot voorbeeld te strekken, maar de Kĕnja kan het onmogelijk met zijne opvatting van Boengan Malan rijmen, dat zij den mensch voor zijn tijd om is zou willen weghalen: daarbij zijn andere machten in het spel. Deze willen, wat de Kĕnja noemt: „alla Kĕnja matei", d.w.z. doode Kĕnja's halen. En tegenover deze booze geesten staat ook Boengan Malan machteloos: wel kan zij, b.v. in geval van ziekte, haren invloed aanwenden, maar zeer vaak helpt dat absoluut niet en kan zij ten slotte niet anders doen, dan door de boodschappende geesten van den priester, de bali dajong, laten meedeelen, dat het een verloren proces is, dat de dood onafwendbaar is, zooals dit in de priestertaal heet: *„atak tĕngangan."* Nu is het de vraag: welke geesten spelen dan eene rol bij de dood van een mensch, voor hij den normalen leeftijd bereikt heeft? Hier moeten wij de derde geest noemen, die op pag. oo vermeld is, n.l. Boengan Ngĕtĕpĕt Doewan, zeker wel een zeer eigenaardig element in de geloofsvoorstelling van den Kĕnja.

Ook dit is eene vrouw, maar het is buitengewoon moeilijk te doorgronden, welke rol de Kĕnja haar eigenlijk laat spelen: ik heb zeer vaak over haar gesproken en telkens tegenstrijdige inlichtingen omtrent haar verkregen. Wat ik daaruit opgemaakt heb, is in het kort het volgende.

Wanneer het kleine kind voor het eerst met de moeder buiten de kamer komt, dan doet het als het ware zijne intrée in de Kĕnja-maatschappij. Het is dan reeds voor de eerste maal gedoopt en bij die gelegenheid heeft men Boengan Malan en haren man verzocht de tĕloeh met de knoopen vaster om den boelò doewan te bevestigen. Boengan Malan en Pa Sĕlong Loehan bepalen nu voor den kleine het einde van den normalen levensduur als het tijdstip van den dood. Maar Boengan rekent hierbij buiten hare jongere zuster, Boengan Ngĕtĕpĕt Doewan, die voor het kind den werkelijken levensduur vaststelt, zonder dat iemand dien echter ooit te weten komt. Zij meet 's menschen leeftijd: „Boengan Ngĕtĕpĕt Doewan pĕtoekĕt (of pĕtokĕt) singĕt oesa", d.w.z. zij meet van ieder mensch de lengte af, die hij bereiken zal.

Hier treffen ons verschillende eigenaardigheden. Ten eerste de naam dezer vrouw: ngĕtĕpĕt beteekent letterlijk: iemands woorden ongedaan of van onwaarde maken: de stam is pĕt: wegwerpen. Hiermede bedoelt men: Boengan Malan heeft goed zeggen: „hij zal leven, tot hij afgeleefd is", Boengan Ngĕtĕpĕt maakt dit gezegde ongedaan door er een ander tegenover te stellen, b.v. hij zal leven tot hij voor het eerst een mandau aandoet, of wel: tot hij zijn eerste kind krijgt. Zoo bepaalt zij vooraf het uur van den dood en haalt eene streep door de rekening harer oudere zuster, die hiervan echter evenmin iets hoort of weet als een ander: niemand komt hiervan iets te weten, ook de priestergeesten vernemen het niet en zoo is dus de ontijdige dood voor een ieder eene onaangename verrassing. Dit laatste is practisch van belang: natuurlijk geeft de Kĕnja er in hoofdzaak mede te kennen, dat ieder mensch ten allen tijde sterfelijk is en dat niemand het uur van zijnen dood vooruit weet: maar boven-

dien als iemand ziek wordt of hem een ongeluk overkomt, dan weet men nooit of het door Boengan Ngětěpět vastgestelde uur genaderd is en heeft men dus alle recht, de noodige pogingen aan te wenden om hem te behouden.

Het woord Doewan in den naam dezer vrouw, daarvan kan men slechts eene waarschijnlijke verklaring geven. Daar Boengan Ngětěpět haar uitspraak zoo uiterst geheimzinnig doet en niemand er iets van te weten komt, zegt de Kěnja, dat zij hare woning in eene grot in den hemel op eene onbereikbare plaats in eenen grooten steen heeft: Boengan Ngětěpět Doewan dalam lobang batoe toesan. Nu is doewan ook het woord, dat men gebruikt voor het nest van den rhinocerosvogel: deze verschuilt zich bij voorkeur in hooge boomen in een gat in den stam, dat dan nog met klei wordt dichtgestopt, zoodat het bijna onvindbaar is. Het is dus niet onwaarschijnlijk dat dit beeld den priester bij den naam dezer vrouw voor de oogen gezweefd heeft.

Evenwel, men moet in de formules der Kěnja'sche priesters nooit eene letterlijke vertaling verlangen, want het gebeurt zeer vaak, dat of woorden in eene geheele andere beteekenis worden gebruikt, dan zij gewoonlijk hebben (wij zagen hiervan een voorbeeld in lima oeman), of wel, dat er ten behoeve van rijm en rythme woorden worden ingelascht, die absoluut niets beteekenen, maar alleen dienen om een zin te completeeren of af te sluiten: dit laatste noemt de Kěnja *„pětěkěp"* en het woord doewan doet als zoodanig wel eens dienst: om maar een voor de hand liggend voorbeeld te noemen: in boelò doewan, waar het niets beteekent.

Nu hebben wij den naam Boengan Ngětěpět wel verklaard, maar hare functie moet nog nader toegelicht worden: wat bedoelt men met: pětoekět singět oesa? Pětoekět beteekent meten en dat men deze vrouw deze bezigheid geeft en op deze wijze uitdrukt, dat zij voor ieder mensch den leeftijdsgrens bepaalt, dat hangt hiermede samen, dat de Kěnja den leeftijd niet in jaren kan weergeven, maar dit moet doen:

1°) Door de grootte, lengte, lichamelijke ontwikkeling van het individu:

2°) Door aan te geven in welke levensperiode de mensch zich bevindt, gerekend naar zijnen arbeid of zijne familie-verhoudingen.

De lengte kan alleen door vergelijking of aanduiding te kennen gegeven worden: b.v. hij is zoo groot als ik (kò làttà aké re) of wel men wijst de lichaamslengte van den grond af met de hand.

De levensperiode geeft eene nauwkeuriger aanwijzing en deze wordt door Boengan Ngětěpět dan ook altijd gebruikt. Hierop komen wij later uitvoeriger terug, maar enkele voorbeelden kunnen wij hier wel noemen. Zeggen Boengan Malan en haar man: hij zal leven tot hij ineengedoken in zijn slaaphokje zit, dan zegt de andere vrouw: Neen, hij zal leven tot hij begint te loopen: tading ia tei kěmasat goejò goejò, d.w.z. tot hij voor het eerst loopt, met vallen en opstaan, dus dan duurt het leven maar zeer kort. Of wel Boengan Ngětěpět Doewan zegt: „tading ia on soewa aké alla ia!" Ik zal hem wegnemen, wanneer hij voor het eerst een mandau omdoet, dat is op den jongensleeftijd. En zoo bepaalt zij van iederen mensch den leeftijd, hetgeen echter niet uitsluit, dat Boengan Ngětěpět ook wel menschen tot het einde toe kan laten leven. Dit ligt voor de hand, want daar zij voor ieder mensch een leeftijd be-

paalt, zou anders nooit iemand dien leeftijd halen. Daarom beschouwt de Kĕnja haar ook niet als absoluut slecht: wel is zij „djaät, mòh ia oeba alla Kĕnja matei": d. i. zij is slecht, omdat zij doode Kĕnja wil halen, maar zij is *„tiga mendong"* d.w.z. tegelijkertijd goed, omdat er toch nog vele menschen oud worden en ten slotte in hunne slaaphokjes gebogen neergedoken zitten (Zie verder: Hoofdstuk: doodenritueel).

Nu is Boengan Ngĕtĕpĕt wel in hoogste instantie de oorzaak van den praematuren dood, maar tal van andere geesten kunnen den dood veroorzaken, zonder dat Boengan Malan of haar man er iets aan kunnen doen. Dan schijnt ook Boengan Ngĕtĕpĕt er niets aan te kunnen doen: wel kan zij vooruit bepalen, dat iemand b.v. door snellers gedood zal worden op zekeren leeftijd, maar er komen ook gevallen voor, dat geen van de hooge geesten er iets van afweet: in de eerste plaats spelen hier de daemonen eene rol, maar later zullen wij zien, dat zelfs de bali padei of rijstgeesten 's menschen leven in gevaar kunnen brengen. De Kĕnja drukt in het algemeen den onbepaalden duur van 's menschen leven uit in Boengan Ngĕtĕpĕt Doewan: maar dat sluit den vroegtijdigen dood door andere geesten in bijzondere gevallen niet uit. De priesters verschaffen in dergelijke gevallen de noodige inlichtingen: zij kunnen als het ware den dader aanwijzen en ook de redenen noemen, waarom de betrokken geest boos was. Hoofdzaak is evenwel, dat ook in dergelijke gevallen Boengan Malan en haar man er niets vanaf weten en er dus ook nooit schuld aan kunnen hebben. Hunne bedoeling is, dat 's menschen leven gelijkt op dat van een boom, die wanneer geene bijzondere gebeurtenissen eenen vroegtijdigen dood veroorzaken, regelmatig en kalm de verschillende levensstadia doorloopt, tot zijne levenskrachten uitgeput zijn. Dan sterft hij af en valt om, wegrottende in het onkruid.

Dit beeld heeft den Kĕnja aanleiding gegeven Boengan ook den dooden mensch, het lijk of patei te laten scheppen. Volgens de overlevering deed zij dit door een rijststamper van bijzonder hout in het water te werpen: „ia pĕt tja tĕmahàh dalam loeran", d.w.z. zij wierp dat hout tusschen de waterplanten. Deze rijststamper dreef weg en niemand trok zich er iets meer van aan. Later zullen wij zien, dat ook de Kĕnja zich niets van zijne lijken meer aantrekt. Hij laat ze evenals een dooden boom in het onkruid wegrotten. Wij merken thans nog op, dat Boengan Malan ook hier haar scheppingsprincipe getrouw bleef. Volgens sommige Kĕnja gaf zij door een rijststamper te kiezen, zoo ongeveer te kennen, welke hoogte een mensch voor zijnen dood zou moeten bereiken.

Op pag. 00 gaven wij nog eenen vierden geest aan, die tusschen haakjes geplaatst werd, n.l. *Laki Kĕtingei Ingan*. Feitelijk behoort deze geest hier niet thuis, maar men brengt hem toch ook wel in verbinding met leven en dood. Hij behoort eigenlijk tot de priestergeesten of bali dajong en heeft als zoodanig vroeger eene groote macht bezeten. Speciaal voor de hoofdenfamilie in Long Nawang speelt hij eene groote rol: toen in 1913 gedurende eene mazelen-epidemie het jongste dochtertje van het hoofd stierf, heeft hij den priester Laki Kĕtingei Ingan laten verzoeken, tĕboekoe oediep of levensknoopen voor een ander dochtertje te maken. Waarschijnlijk bedoelt hij hiermede, dat Laki Kĕtingei Ingan door zijne krachtige manifestatie als bali dajong een zoo grooten invloed op Boengan en haren man uitoefende, dat hij zelf als het ware den indruk verwekte, scheppend te kunnen optreden. Toch beschouwt het hoofd Laki Kĕtingei

Ingan als ondergeschikt aan Boengan Malan. Het was, omdat men hen in Long Nawang nogal eens door het hoofd hoort noemen, dat wij hem op pag. 36 tusschen haakjes vermeldden.

Wij stappen nu voorloopig van Boengan en hare familie af: het nu reeds vermelde zal later nog vaak ter sprake moeten komen en aan gelegenheden om enkele opvattingen nader toe te lichten zal het dan niet ontbreken. Men zou nu alreeds den indruk kunnen krijgen, alsof wij uit de Kĕnja'sche religie meer wilden halen, dan er eigenlijk inzit. Dat zou onjuist zijn: hoogstens zou men kunnen zeggen, dat onze interpretatie eene andere is en verder gaat, dan die der bevolking. Dit is evenwel moeilijk te vermijden. Men kan onmogelijk den godsdienst opdienen in den vorm, waarin de bevolking hem belijdt: wat wij er telkens van waarnemen is slechts het uiterlijke, het ceremonieel ervan. De priesters leggen de hoofdideeën neer in hunne formules: door deze te combinereen en te vergelijken met hetgeen de bevolking ervan vertelt, komt men tot de fundamenteele begrippen, die ons het geheel eenigszins begrijpelijk maken en ons in staat stellen ons bij andere gelegenheden in den gedachtengang der bevolking te verplaatsen; hoe moeilijk dit laatste ook voor ons is, het is een der eerste eischen, die bij de behandeling van den godsdienst van een natuurvolk gesteld moeten worden, al loopt men daarbij, als men niet zeer oppast, wel eens gevaar, bij al te streng vasthouden aan de grondbeginselen der religie, tot conclusies te komen, die de bevolking zelve niet trekt.

III. Geesten, die eenen onmiddellijken invloed uitoefenen op de levensvoorwaarden van den Kĕnja.

Wij hebben op pag 36, toen wij gemakshalve eene indeeling maakten van de verschillende hoogere machten, die in den godsdienst der Kĕnja eene rol spelen, enkele klassen van geesten onderscheiden, die, zooals wij dat toen uitdrukten een onmiddellijken invloed uitoefenen op de levensvoorwaarden van den stam. Meer in het bijzonder komen deze geesten in de speciale hoofdstukken ter sprake: hier moeten wij nog een oogenblik stilstaan bij deze levensvoorwaarden en de middelen, waarnaar men grijpt om ze te verbeteren.

Met een enkel woord hebben wij de begrippen *tiga oediep* (gunstige levensvoorwaarden) en *djaät oediep* (ongunstige levensvoorwaarden) reeds tegenover elkaar gesteld en in dynamistischen zin zoodanig uitgelegd, dat tiga oediep een taboetoestand veronderstelt waarin magisch evenwicht bestaat, terwijl in het tegengestelde geval nadeelige magie over den stam is ontketend en het evenwicht hersteld moet worden.

De Kĕnja zelf beschouwt het tiga oediep als een gevolg van de normale en gunstige verhouding tot de geesten, en vat djaät oediep op als eene uiting van hun toorn die zich uit in epidemische ziekten of misgewas. De geesten, die hij hier op het oog heeft, oefenen dus een onmiddellijken invloed uit op zijne levensvoorwaarden.

Het blijkt dan in de eerste plaats, dat de geheele stam in zeer innig verband staat met de hier bedoelde geesten, want de Kĕnja kan zich geene enkele gebeurtenis in de kampong voorstellen, die buiten hen om zou gaan, reden, waarom dan ook eerst vóór elke belangrijke gebeurtenis, vóór elk ceremonieel, de geesten gewaarschuwd moeten worden

en men zekerheid moet zien te krijgen, dat zij met de voornemens van den stam accoord gaan. Zoo moet men b.v. vóór het ngalang anak eerst de hoogere machten daarmede in kennis stellen: bada ida ti: (zeggen, dat men het doet) en wordt in andere gevallen, als na een handelstocht, den geesten medegedeeld, dat men eigenlijk wel een mamatfeest zou moeten vieren, maar dat men door omstandigheden verhinderd is dat te doen. Wij zullen ook bij andere gelegenheden eene dergelijke opvatting ontmoeten, n..l dat men door van te voren te zeggen, wat men zal doen, de schadelijke gevolgen denkt af te wenden: meestal wordt daarbij dan nog een bezweringsformule uitgesproken.

Frazer zou hier de uitlegging zoeken in de vrees om door taboeverbreking te zondigen: door eene of andere bijzondere gebeurtenis in de kampong, als het ngalang anak of het koppersnellersfeest heeft men groote kans het evenwicht te verstoren, iets waarvan de Kĕnja zeer sterk overtuigd is, zooals wij zien zullen. Na iedere vergadering waar veel gesproken wordt, na elk eenigszins uitgebreid ceremonieel, vindt hij het noodig zijne levensvoorwaarden te verbeteren, door „oejan oediep", eene plechtigheid, die dan ook, omdat zij zoo vaak voorkomt eigenlijk geene plechtigheid meer is en telkens, zij het dan niet altijd in denzelfden vorm weer terugkeert.

De innige verhouding tusschen den stam en de geesten, die hem beschermen en als het ware met de bevolking medeleven, geeft reeds de verklaring van het groote aantal verbodsbepalingen, die zooals wij reeds vroeger zagen, altijd eene onthouding op een of ander gebied voorstellen en als een afweermiddel tegen den toorn der geesten moeten worden opgevat. Want de Kĕnja denkt zich zijne geesten en dan vooral de huisgenooten, die een wakend oog moeten houden over de huizen en de kamkong, zeer snel vertoornd. Zoo zal men in een kampong zich zeer vaak verwonderen over de eigenaardige opvatting omtrent gastvrijheid: de verbodsbepalingen voor gasten (sakei) zijn voor reizende Kĕnja zeer hinderlijk. Afgezien van andere oorzaken (vrees voor snellen, de voedingskwestie, persoonlijke antipathieën) speelt hierbij toch wel degelijk eene rol, dat men nooit zeker kan weten, of de geesten wel op bezoek gesteld zijn. Is dat niet het geval, dan daalt de toorn natuurlijk op den geheelen stam neer en een gevolg is alweer, dat de levensvoorwaarden slecht worden (djaät oediep) en men deze door offers weer moet verbeteren (oejan oediep). Zijn er gasten in de kampong, worden er vergaderingen belegd, waarop druk gesproken wordt, dan moet men onmiddellijk na al het *„pĕtira"* (beraadslagen) weer offeren en oejan oediep om de schadelijke gevolgen van deze ingrijpende gebeurtenis in het kampongleven zoo spoedig mogelijk af te wenden.

Dit laatste is iets heel gewoons: iedere bijzondere gebeurtenis in de kampong moet eerst aan de geesten kenbaar gemaakt worden en dan nog moet na afloop goed zorg gedragen worden, dat de schadelijke gevolgen worden afgewend, zoo zeer vreest men, dat men de geesten vertoornd heeft. Alles, wat in de kampong gebeurt denkt men zich ook in de geestenwereld te reflecteeren en alles, wat de geesten kan ontstemmen, daarvan ondervindt de kampong weer de schadelijke gevolgen.

Reeds enkele malen spraken wij van verbeteren der levensvoorwaarden, oejan oediep of naät oediep genaamd. Om dit nader te kunnen behandelen, zullen wij eerst eenige andere algemeene opmerkingen moeten maken.

Volgens de overlevering leefden de Kĕnja in overoude tijden in een paradijstoestand: men gebruikt om deze levenswijze aan te duiden het woord: nió, dat aangeeft, dat feitelijk de geesten al het werk voor den mensch deden en deze zelf niet voor zijn levensonderhoud behoefde te zorgen. Wanneer men rijstvelden ging aanleggen, dan legde men de werktuigen (grasmessen, etc.) maar op het land en het overige, het schoonmaken van het terrein, het kappen van hout en wieden van onkruid, geschiedde van zelf. Nu zegt men nog van de bali matei, de zielen der afgestorvenen, dat zij in hunne nederzettingen in het hemelsche terrein in een dergelijken paradijstoestand leven: Prof. Nieuwenhuis geeft dan ook als naam van de plaats, waar de bĕroewa na den dood heengaat, het woord Apo Kĕsió, dat men in Long Nawang nooit gebruikt, maar in beteekenis wel met nió zal samenhangen. De geesten kunnen echter ook nu nog hulp verleenen aan de lijdende menschheid door hun de z.g. *taban sió* te verstrekken, die het beste middel is om de levensvoorwaarden te verbeteren. Deze taban sió komt ook in de overleveringen voor, waar de dappere helden, die onder bijzondere bescherming van de geesten staan, een koker, *boehan sió* genaamd, bezitten, die zij slechts behoeven te openen en rond te zwaaien om de dooden weer te doen herleven. In de groote overlevering van Balan Embau náhàh pinggan komt Balan Embau, als hij in het hemelsche terrein Lĕndjau Kata gaat zoeken, in eene kampong, waar hij in de huizen niets dan beenderen vindt. Hij wil op de alarmtrommel slaan, als hem blijkt, dat eene vrouw boven in het dak is weggekropen. Zij waarschuwt hem, niet op de djatoeng te slaan, want dan komt de menscheneter Poengeloeng pè Ngĕtàh (die rauw vleesch eet) en deze is de schuld van alle beenderen: hij heeft de bewoners opgegeten. Natuurlijk slaat Balan Embau onmiddellijk op de alarmtrommel. De menscheneter verschijnt maar wordt overwonnen. Dan zwaait Balan Embau met den boehan sió en alle dooden herleven. In het dagelijksch leven kan nu de Kĕnja door het doen neerdalen van geesten in zijne priesters de taban sió verkrijgen: de geest schenkt dan wijding aan het water, dat men in een bamboetje doet en dit water krijgt dan bijzondere eigenschappen, waardoor het *tĕlang sió* wordt. Soms wordt dan nog de naam vermeld van de behulpzame geest, die de wijding aan het water schonk: doet de bali isit, een der voorteekengeesten, het, dan noemt men het water *tĕlang sió isit*, terwijl men bij den kiekendief of pĕlaki spreekt van *tĕlang sió pĕlaki*. Het woord tĕlang beteekent vocht of sap. Ling Roth. vermeldt iets dergelijks van Dajaks uit Sĕrawak. Hij spreekt van: A mystic elixir of life from the unseen world. (I 195).

Men kan niet ontkennen, dat de werkzaamheid van den priester, het schenken van wijding aan het water, een sterk magisch karakter draagt. Nu is echter dit karakter verloren gegaan, omdat niet de preister, maar de neergedaalde geest het water tot tĕlang sió stempelt. De priester is als magier feitelijk geheel uitgeschakeld.

Wij hebben reeds vermeld, dat de Kĕnja het zeer vele malen noodig vindt om zijne levensvoorwaarden te verbeteren (oejan oediep) en hierbij speelt de tĕlang sió eene groote rol. De vraag is nu, hoe men dit in het algemeen doet en deze vraag hangt ten nauwste samen met eene andere: *hoe stelt de Kĕnja zich met zijne geesten in verbinding*? Hierbij moet dan onmiddellijk opgemerkt worden, dat hij eigenlijk voortdurend met zijne

geesten in verbinding staat, want de voorteekenen, hem ongevraagd door profetische vogels verstrekt, bewijzen, dat de geesten voortdurend over hem waken en hem voor dreigend gevaar waarschuwen. Maar in vele gevallen heeft men hulp en raad van de geesten noodig en dan moet men zich met hen in verbinding stellen om uitspraken of inlichtingen te verkrijgen: dan roept men de hulp in van de priesters. Wij gebruiken hier het woord priester om aan deze personen, die volgens de Kĕnja een „loehan bali" bezitten, een naam te geven: de Kĕnja bestempelt hunne werkzaamheid met den naam dajong, maar heeft voor de personen zelve eigenlijk geen naam. De priester is ook in de kampong geene bijzonder bevoorrechte persoonlijkheid: hij ontleent zijne reputatie eigenlijk alleen hieraan, dat hij de bijzondere wijze van rijmen en zingen, die de taal der geesten eigen is, machtig is en zich door een goed geheugen en wat meer verstand van zijne kamponggenooten onderscheidt. Reeds op jeugdigen leeftijd kunnen jonge vrouwen en mannen de aandacht op zich vestigen: leeren zij reeds vroeg de eigenaardige zangwijze, die bij het doen neerdalen der geesten gebruikelijk is, kunnen zij in hetgeen zij voordragen op handige wijze voldoen aan de eischen, die aan de taal der geesten gesteld worden, dat zijn: beeldspraak en rijm, dan rijst bij de minder bevoorrechten al heel spoedig het vermoeden, dat zulke personen een loehan bali bezitten. Voorloopig is daarmede nog niet veel gezegd: men geeft er immers alleen mede te kennen, dat in hun omhulsel zich geesten zouden willen incarneeren en manifesteeren: zekerheid krijgt men in dat opzicht eerst òf door bijzondere voorvallen, òf, wat ook wel mogelijk is, doordat zulke personen in het dajong zóó sterk zijn, dat zich door hen een geest openbaart, voor men er eigenlijk op gerekend had. In den regel zijn het droomen, die aanleiding geven tot het vermoeden, dat een bepaalde geest het omhulsel van een man of vrouw voor zich heeft uitgekozen en in den slaap pogingen aanwendt om zich daarin te incarneeren. Zulke geesten, die in bepaalde personen willen neerdalen en dan door hunnen mond op de eigenaardig zingende wijze raad kunnen geven, noemt men bali dajong: het doen neerdalen noemt men: pĕsoen, het neerdalen op zichzelf: mĕsoen, en de typische, allen geesten eigen wijze om zich uit te drukken: dajong.

Ieder priester heeft dus een bepaalden geest of eene bepaalde klasse van geesten, (men zou ze tusschengoden kunnen noemen), die zijn omhulsel verkiezen boven dat van anderen. En de neerdaling van zulk een geest gaat gepaard met eene manifestatie, die altijd voor den geest karakteristiek is, zoodat de omgeving hem herkent. Zoo zal, als een priester zijne geesten laat neerdalen, heel vaak de z.g. bali toewap het eerst neerdalen: men kan dat onmiddellijk zien en hooren. De priester moet namelijk eerst door de omgeving in trance gebracht worden door een dreunend: „wa" en dan bespeurt men aan zijn gelaat en aan zijn gedrag, dat de geest zal komen. De bali toewap moet n.l. het priesterlichaam geschikt maken voor de opname van andere, belangrijker geesten: hij opent het omhulsel en de invloed van zijne neerdaling is merkbaar aan het gapen (noewap) van den priester, die daarbij met de handen over het gelaat strijkt (mĕmò silonge). Dan begint de geest te spreken door den mond van den priester en begint met zijn naam te zeggen, wat wel meestal overbodig is, omdat toch een ieder reeds lang weet, wat er komen zal: zoo zegt de bali toewap: „aké bali toewap

noedjap nĕpei pajan!" waarmede hij eigenlijk te kennen geeft, dat hij de geest is, die het priesterlichaam gereed maakt andere geesten te ontvangen en die, als dat geschied is, gaat roepen.

De Kĕnja ziet nu, terwijl de priester in dezen toestand verkeert, in alles wat hij zegt of doet, eene manifestatie van den geest. Hierop komt het geheele dajong neer: tikt de priester met zijn zwaard de omzittenden op het hoofd (mĕtah mĕn bahing), dan is het de geest, die dat doet en dat verleent de wijding aan den slag en daarom gaat daarvan een versterkenden invloed op de menschen uit, op de verhouding van hun ziel en lichaam. In ziektegevallen is het de neergedaalde geest, die den patiënt aanraakt of wrijft en hem aldus genezing moet brengen, tenminste als hij dat kan en de kunst verstaat om zieken te genezen en menschen te versterken (poehat kĕloenan). En daar bij zieken de bĕroewa òf ontvlucht is (als het geval ernstig is), òf slechts neiging heeft te ontvluchten, komt ook daar de hulp van den geest hierop neer, de bĕroewa te dwingen in haar omhulsel terug te keeren of den band daarmede te versterken. In bijzondere gevallen, die de priester zelf fantaseert, kan hij de bĕroewa reinigen of als hij vermoedt, dat er niets meer aan te doen is, zeggen: de ziel is weg, zij wil niet meer terugkeeren, Boengan heeft gezegd, dat er niets meer aan te doen is, (het atak tĕngangan: het moet geschieden).

De priester, in het algemeen iemand die over een geest beschikt, dia on bali (hij bezit een geest, noemt men dat), is dus een belangrijke tusschenpersoon tusschen de menschen en de geestenwereld. Ten allen tijde kan hij zijne geesten doen neerdalen: het water, waarmede hij zijne hoorders besprenkelt, is de tĕlang sió, het souvereine levenselixer, waarmede de stervenden tot nieuw leven geroepen kunnen worden; alles, wat de priester aanraakt, krijgt door den geest eene bijzondere magische wijding, het ei, waarmede hij zijne patiënten bestrijkt, het kippenbloed of de kippeveer, waarmede hij hun even den arm aanraakt. En niet alleen bij zieken roept men zijne hulp in: een slechte droom kan eene reden zijn om de ziel te doen reinigen van de onaangename en gevaarlijke ervaringen in den slaap: (mĕsau loendo): door den neergedaalden geest wordt de bijzondere beteekenis van den droom verklaard en het offer bepaald, dat de schadelijke gevolgen van den droom kan afwenden.

Ook andere inlichtingen krijgt men door neergedaalde geesten: zoo noemen wij hier even het *ngĕlingei*: het spiegelen. Het kan b.v. voorkomen, dat een kind door een bali njohok (een verbergende geest) in het bosch is gelokt en niet meer te vinden is. De priester ziet door zijne geestenoogen, wat er met het kind gebeurd is en waar men het kan vinden: hij spiegelt het op een ei, eene gong, een zwaard of wel op de oppervlakte van de rivier, wat men in geval van verdrinking ook wel eens ziet. Zoo kan de priester ook ngĕlingei ajau, d.w.z. snellers spiegelen en inlichtingen verschaffen omtrent de richting vanwaar het gevaar dreigt. In zulke gevallen heeft de priester ook andere hulpmiddelen: de neergedaalde geest werpt b.v. twee stukjes van de z.g. pak njanding (Pandanusschil) neer en de wijze waarop zij vallen, geeft dan inlichtingen omtrent de wijze, waarop men bij het zoeken der snellers te werk moet gaan. Eenzelfde soort uitspraak krijgt men door een ei, dat in den navel van een gong bij snel ronddraaien van den gong eruit vliegt: de richting, waarin het ei uit de gong vliegt, geeft dan de richting, waarin men de snellers moet zoeken.

Natuurlijk heeft de fantasie der priesters hierbij vrij spel: maar hunne werkzaamheden blijken toch duidelijk uit de enkele voorbeelden, die wij noemden en komen altijd op hetzelfde neer. Juist, omdat volgens de naieve meening der Kĕnja de priester zelve geen enkelen invloed op den uitslag kan hebben, omdat het altijd en alleen de manifestatie van den neergedaalden geest is, daarom apprecieert men den priester ook alleen maar als loehan bali, als omhulsel, waardoor de geesten hunnen wil aan de menschen kenbaar maken.

Eene bijzondere bevoorrechte positie nemen de priesters eigenlijk niet in: wel beschouwt men hen als uitverkorenen, omdat de geesten hun omhulsel hebben uitgekozen, maar dat leidt niet tot een grooteren invloed van den priesters in de Kĕnja-maatschappij. Natuurlijk zijn er onder hen handige en slimme personen, die van het vertrouwen der bevolking tot eigen voordeel kunnen gebruik maken: maar toch behoort het tot de zeldzaamheden, dat een priester veel te zeggen krijgt, of het tot een bijzonderen graad van welstand brengt. Betaling krijgt hij altijd, maar feitelijk alleen hiervoor, dat hij zijn lichaam door het doen neerdalen zijner geesten aan groote gevaren blootstelt: want men kan vaak reeds gedurende het dajong hooren, hoe men den neergedaalden geest verzoekt, toch voorzichtig te zijn met zijn omhulsel: „ajĕn djĕm ngĕdjaät loehan djĕm sebila!" (Je moet je omhulsel niet bederven, vriend!).

Immers ook de priester heeft eene bĕroewa en het blijft ook voor hem altijd de vraag, of de verbinding tusschen lichaam en ziel sterk genoeg is, zulke neerdalingen van geesten te weerstaan. Daarom moeten de geesten het door hen uitgekozen omhulsel ontzien, terwijl van zijn kant de priester, omdat hij een loehan bali bezit, aan enkele verbodsbepalingen is onderworpen, die hem b.v. de nabijheid van pas bevallen vrouwen en pasgeborenen doen vermijden en het eten van hertenvleesch verbieden. Uit deze beschrijving der priesters moet men tot de conclusie komen, dat men met Shamanisme te doen heeft, maar men zal daarbij toch moeten opmerken, dat men eigenlijk shamanisme met priesterschap vereenigd heeft. Want van de hevige bezieling der shamanen merkt men niets. Integendeel: het in trance brengen, het sluiten der oogen, de bali toewap (gaapgeest), geven wel duidelijk te kennen, dat ook de priesterbĕroewa eene rol speelt, en evenals in den droom erop uitgegaan is, om met geesten en goden gemeenschap te krijgen. Wij zullen het nederdalen van geesten dan ook moeten beschouwen, als eene openbaring der geesten aan de bĕroewa van den priester, hetgeen door naam en manifestatie der geesten wordt uitgedrukt.

Al legt de Kĕnja er dus nog zoo sterk den nadruk op, dat de priester slechts medium is en zijn „loehan" voor geesten beschikbaar stelt, zoo zullen wij toch voortaan liever over priesters, dan over Shamanen spreken, al moeten wij daarbij dan toch in ieder geval bedenken, dat het priesterschap der Kĕnja een sterk shamanistisch karakter draagt en zeker de Kĕnja in zijne beschrijving van de priesterwerkzaamheden het Shamanenkarakter altijd sterk naar voren brengt.

Wij zullen later zien, dat ieder man bang is voor eene pas bevallen vrouw, omdat hij den invloed vreest van de z.g. bali léang bali kadjang, geesten, die eene verzwakkenden invloed uitoefenen op zijn lichaamskracht en uithoudingsvermogen en hem de gunst der geesten van den moed (bali akang) doen verbeuren. En niet alleen pasgeborenen en

kraamvrouwen zijn in dit opzicht voor de mannen gevaarlijk. Zij zijn evenzoo doodsbang om b.v schertsenderwijs vrouwenkleeding aan te trekken en na het tatoueeren, waarbij het vrouwelijk element in de kampong gedurende enkele dagen de hoofdrol speelt, behoort men een mamatfeest te vieren, om de geesten van den moed weer in eene goede stemming te brengen.

Het dajong, de arbeid der priesters, is dus eene der voornaamste methoden om zich met de geesten in betrekking te stellen: zij oefenen op deze wijze een directen invloed uit op den stam en kunnen in alle gevallen, waar de Kĕnja geen raad weet, hulp en raad verschaffen. Een tweede zeker niet minder belangrijke bron van contact vindt de Kĕnja in zijn zeer gecompliceerd systeem van voorteekenen. Deze voorteekenen zijn afkomstig van eene groote klasse van geesten, de bali amĕn.,Amĕn is voorteeken, mita amĕn beteekent voorteekenen zoeken. Het woord ngamĕn ontmoeten wij later nog bij den rijstbouw: het beteekent eigenlijk iets onder den invloed van de bali amĕn brengen, door aan deze geesten te offeren.

Voorteekenen kunnen den Kĕnja toevallig door de geesten gegeven worden of wel, zij worden door hem gezocht. Wat het eerste betreft, het aantal waarschuwingen of vingerwijzigingen, dat de Kĕnja van de bali amĕn krijgt is zóó enorm groot en van zóóvele verschillende geesten afkomstig, dat het niet mogelijk is, ze hier alle te vermelden. Wij komen er straks op terug, zullen nu eerst een oogenblik stilstaan bij de voorteekenen, die men met bepaalde bedoelingen zoekt. Deze zijn afkomstig van een zeker aantal vogels en andere dieren, en worden altijd in dezelfde volgorde gezocht, n.l.:

pĕlaki (kiekendief). (Haliastur intermedius).
isit.
kihing.
tĕladjan.
Boekang.
boenin.
Pongoelong.
(tĕlaò). (Kidang) Cervulus Muntjac.

Met het zoeken van voorteekenen bedoelen wij eigenlijk meer het raadplegen van de vlucht der reeds genoemde vogels. De hier genoemde nemen in het voorteekensysteem niet alleen eene bijzondere plaats in, omdat zij voor belangrijke gebeurtenissen (handels- of sneltocht) bepaald geraadpleegd worden, maar ook, omdat men in de kampong zelve deze geesten aanwezig denkt: men noemt ze dan bali amĕn oema: zoo is de bali isit oema de uitdrukking van de opvatting, dat deze geest ook in de kampong voortdurend over den stam waakt en voor gevaren (b.v. snellers) kan waarschuwen. Nu is er eigenlijk ook in den naam amĕn (voorteeken) eene onjuistheid gelegen, want de Kĕnja maakt zelf wel degelijk onderscheid tusschen waarschuwende, voorspellende geesten en de toevallige voorteekenen (amĕn in engeren zin), die hij op zijnen weg ontmoet. Voor de voorspellende geesten is de naam njihò een juistere: dit woord is afgeleid van sihò, dat raken of treffen beteekent. In de groote overleveringen komt een man voor: Laki Kihò genaamd, die ook de gave heeft van voorspellen of in moeilijke problemen de juiste oplossing te treffen. Toch heeft de uitdrukking „djaät amĕn-lĕ" zoowel

betrekking op de voorteekenen, die men voor een handelstocht zoekt, als wel op toevallige slechte vlucht der vogels als men naar de ladang gaat. Daarentegen zijn de amĕn kajau uitsluitend toevallige gebeurtenissen, die voor de nabijheid van snellers waarschuwen.

Hoe is de Kĕnja aan dit voorteekenbegrip gekomen en welke waarde kent hij daaraan toe? Hose (II, 4) verdeelt de geestenwereld (the spiritual powers) van de Dajaks in Serawak in drie hoofd klassen: tot de eerste groep behooren „the anthropomorphic spirits" thought of as dwelling in remote and vaguely conceived regions and as powerful to intervene in human life." Hij bedoelt hiermede dus de hoogste machten, die met de schepping verband houden. Tot de 2e groep rekent hij geesten, die dichter bij den mensch staan, „spirits of living and decaesed persons" en andere anthropomorph opgevatte geesten; „such are those embodied in the omen animals and in the domestic pig, fowl, dog" en eenige andere.

Tot de 3e klasse rekent Hose dan: the spirits or impalpable intelligent powers," die niet tot de beide andere klassen behooren. Klaarblijkelijk bedoelt hij hier: daemonen en magische krachten: zoo spreekt hij o.a. van „the spirits which somehow are attached to the heads hung up in the houses."

Hose stelt aldus de bali amĕn op ééne lijn met de geesten van varken en kippen, die thans meer als offers dienst doen, maar vroeger feitelijk alleen gedood werden voor hun bloed waarvan de versterkende magische kracht op den rechterarm van den mensch gesmeerd wordt. Hiervan is bij de vogels of de kidang, die als voorteekengeesten optreden, nooit sprake.

De Kĕnja staat tegenover de dierenwereld geheel anders dan wij: hij staat er feitelijk veel dichter bij en ziet geen wezenlijk verschil tusschen dier en mensch. Op deze gelijkwaardigheid van mensch en dier kan men terugvoeren de overal bij Indonesiers te vinden verhalen omtrent overgangen van mensch in dier en omgekeerd. Op Nieuw Guinea kunnen vrouwen van dieren bevallen, ook kunnen dieren menschen voortbrengen (b.v. door het oplikken van menschenurine) hetgeen uit verschillende deelen van Indië bekend is, (Java, Lombok, Celebes), terwijl de Kĕnja zijn stamboom via tijgers en steenen opvoert tot de slingerplant, die met een boom den mensch voortbracht.

Tylor heeft het geloof aan zielsverhuizing beschouwd als voortgekomen uit de gelijkenis, die primitieven zien tusschen dier en mensch, en schrijft hieraan ook toe het gebruik van dierennamen voor menschen. Bij de Kĕnja vindt men nu zeer weinig meer van zielsverhuizing maar uit overleveringen en wonderverhalen blijkt, dat vroeger wel degelijk de opvatting heeft bestaan, dat een mensch in dieren (slangen vooral! kidangs, rhinocerosvogels) de bĕroewa zijner tĕpon (voorouders) kon ontmoeten en misschien zijn dan de voorspellende vogels oorspronkelijk ook wel als waarschuwende vooroudersielen op te vatten, die toch altijd nog blijven belangstellen in den stam, gaarne in zijne nabijheid vertoonen en dreigend gevaar willen signaleeren.

Dr. Kruyt was vroeger deze meening ook toegedaan: hij wees er toen nog op, dat de meeste dieren, die men kiest en voorspellende kracht toeschrijft, zoo typisch met de opvatting der ziel in overeenstemming zijn, De vogel, die zich vrij en gemakkelijk in de lucht beweegt, daarin vindt men het luchtige en vluchtige karakter der ziel terug: de slang

die als de daemonen wegkruipt op verborgen plaatsen, wordt wel bijna altijd als een male omen beschouwd en nu leeft in Long Nawang nog een zoon van Pa Sorang, die zijn naam aan de ontmoeting met eene slang te danken had.

Thans schijnt Dr. Kruyt van deze opvatting teruggekomen te zijn (Measa III v.v. 10) en wel, omdat er bij voorspellende vogels altijd momenten in het spel zijn, die niet zoo gemakkelijk te verklaren zijn. In de eerste plaats kan men nooit iets aan op de uitlegging van een voorteeken, nog minder op de gevolgen, die het heeft: het is trouwens niet altijd duidelijk, wat het voorteeken is: de vlucht? het geluid, dat de vogel maakt? of zijne eenvoudige verschijning op zichzelf? Al deze mogelijkheden bestaan en blijken uit de volgende voorbeelden.

1°) Bij de kiekendief is de vlucht de hoofdzaak, n.l. of hij zich naar rechts (gunstig) of naar links (ongunstig) wendt. Maar in andere gevallen kan het geluid zeer ongunstig zijn (b.v. bij den doop) en men moet bij zeer vele ceremonieën geluid maken (op de gong slaan), omdat men het „dau pĕlaki noejau" (schreeuwen van den kiekendief) in geen geval mag hooren. Bij de isit is de vlucht weer het voornaamste, want de van *links* over de prauw vliegende isit is een zeer ongunstig voorteeken.

2°) De kihing (Lepocestes porphyromelas) brengt twee tonen voort: de een is goed, de andere slecht. Wanneer men op handelsreis gaat, dan heeft men natuurlijk al voorteekens gezocht en daaronder was de kihing, die toen gunstig was. Ziet men den vogel onderweg, dan mag men in geen geval de slechte toon hooren, die hij voortbrengt: allen, die in de prauw zitten beginnen te zingen en slaan met de bĕsei (roeiriemen) tegen het zijvlak der prauw.

Bij andere vogels is het geluid gunstig als men het rechts hoort, terwijl in andere gevallen, als men het links hoort, men òf terugkeert, òf even aan wal stapt om een vuurtje aan te leggen en eene cigarette te rooken.

3°) Eene patrijs, die in een liwang ohong gaat zitten, is een teeken, dat er gesneld zal worden. Een vogel, die in de richting van de stroomende rivier door een huis vliegt kan gunstig genoemd worden, vliegt hij tegen den stroom in, dan wordt dat wel als een snelvoorteeken beschouwd.

Vermelden wij nu nog even, wat Hose (II 59) van den Harpactes zegt: „They like to hear the trogan calling quietly while he sits on a tree to their left: but if he is on their right, the omen is only a little less favourable. On hearing the trogan's cry, they own it, as they say, by *shouting* to it and by stopping to light a fire just as in the case of „isit".

De kidang wordt zeer ongunstig als hij aan de linkerzijde der rivier brult, (tĕlaò noejau): maar, schreeuwt hij niet, ziet men hem alleen maar, dan is hij evenzeer ongunstig: men noemt hem dan stille kidang of tĕlaò sĕlĕm.

Onder de slangen is de djongĕlei oesang (doliophis bivurgatus) de meest beruchte: doodt men haar, dan kruipt de straffende geest uit den anus.

Dr. Kruyt (l. c. 11) schrijft de opvattingen omtrent de voorspellende vogels toe aan het geloof aan eene magische kracht en wij hebben bovengenoemde voorbeelden gegeven om te laten zien, hoeveel steun Dr. Kruyt's meening bij de Kĕnja vindt. Zoo is de straffende geest uit de djongĕlei oesang de magie der lichaamsopeningen.

Bij het geluid der vogels (kiekendief, kidang) komt men aan een zeer interessant hoofdstuk der magie. De magie van het geluid en van de

stem heeft twee componenten: n.l. den mond als lichaamsopening en den warmen adem: bij de stem heeft ongetwijfeld de woordklank op zichzelf eene groote beteekenis, hetgeen blijkt uit bezweringsformules en uit het eigenaardig gebruik om andere woorden (verba boni ominis) te kiezen, dan men werkelijk bedoelt. Wanneer een man de bevalling zijner vrouw wil bevorderen, dan giet hij water op eene bepaalde manier op haar hoofd: door eene formule over dit water uit te spreken, krijgt dit water bijzondere wijding en magische kracht, wordt, zooals wij later zullen zien tot tĕlang sió isit.

Uit het voorbeeld, dat wij aan Hose ontleenden bleek, dat men door „shouting" de ongunstige werking van het voorteeken tracht te niet te doen en nog sterker kwam dit uit bij den kihing en bij den kiekendief, wiens gegil bij den doop door het slaan op een met opzet daartoe meegenomen gong, wordt overstemd. Zoo tracht men door eene magische handeling de door het geluid van den vogel ontketende magie te paralyseeren [1]).

Nog twee voorbeelden wijzen op het magische cachet van voorteekenen: een omvallende loenoek (waringin) doet de geheele prauwenvloot, die op weg is naar de ladang, terugkeeren naar de kampong. De ontketende magie wordt geneutraliseerd door één dag „mĕloeh", rusten. In tijden, dat men snellers in de buurt verwacht, beschouwt men verkoudheid (oa) als een voorteeken: hoe men aan deze verkoudheid komt, zegt men niet, maar zij zal wel door magische invloeden ontstaan zijn [2]).

De geluidsmagie komt nog op andere wijze bij de voorteekens tot haar recht, n.l. bij het zoeken van voorteekens, het mita amĕn. De Kĕnja doet dit maar zelden: alleen eigenlijk als hij op sneltocht gaat of van plan is eene groote handelsreis te ondernemen. Par parenthèse merken wij hier op, dat vóór het begin van den rijstbouw geene voorteekens gezocht worden, zooals men dat in reisverhalen altijd tegenkomt: het z.g. ngamĕn bai heeft daar een geheel ander en zeer eigenaardig karakter. Wanneer nu de Kĕnja een groote handelsreis of sneltocht onderneemt, dan bouwt hij een hutje (lepau) in het bosch en zoekt de gunstige voorteekens in de volgorde, die wij reeds vermeldden. Daarbij nu is he tuitdrukkelijk verboden den naam te noemen van den vogel, dien men zoekt. Wil men toch over hem spreken, dan moet men een anderen naam noemen: zoo heet de isit dan: dia tawit tĕlinga: hij wiens ooren uitgerekt zijn. De isit begint n.l. altijd hoog te fluiten en daalt trillende naar het einde: dit dalen heeft associatief gevoerd tot de neerdalende uitgerekte ooren der vrouwen: tawit tĕlinga. De boekang wordt aangeduid als dia barè, de heesche, waarmede sommigen ook de kidang wel bedoelen. De boekang brengt een heesch geluid voort. Ook bij het later te bespreken „ngamĕn bai" wordt met de namen der vogels zonderling omgesprongen [3]).

Het is de magie der stem, die verklaart, waarom men den naam van den vogel niet mag uitspreken. Het nadrukkelijk noemen van den

---

1) Dat het geluid der stem alleen reeds schadelijk kan werken, blijkt hieruit, dat men na den oogst, als de rijstgeesten naar de kampong gebracht worden, gedurende de reis van de ladang naar de kampong niet mag spreken. Mr. van Ossenbruggen noemt de stem gematerialiseerde magie.

2) De naam: moa bawa, beteekent aanvallingsverkoudheid.

3) Bovendien moeten wij nog opmerken, dat de mannen, die met het zoeken van voorteekens belast zijn, niet met andere personen mogen spreken.

naam, in het algemeen een stellig uitgesproken woord, heeft nadeelige invloeden. Eene zaak, waarvan veel afhangt (en dat is bij het zoeken van voorteekens stellig het geval) zou door het noemen bij den waren naam mislukken. De stem, dien naam uitsprekende legt onwillekeurig te grooten nadruk op de zaak en bederft haar daarmede. Nomina sunt consequentia rerum: een naam is meer dan een simpele klank: dat bewijst de Kĕnja ook in de eigenaardige manier, waarop hij den naam van een persoon liever vervangt door een algemeen geldend en niets zeggend voorvoegsel.

Dit geloof aan de magische werking der viva vox komt bij de Kĕnja ook bij andere gelegenheden sterk uit. Reeds hebben wij enkele malen vermeld, dat na vergaderingen, waar veel gesproken is, de levensvoorwaarden verbeterd moeten worden en een ander voorbeeld is het volgende. Wanneer men zich heeft voorgenomen eene rivier met toeba (wortelstokken van Derris ellipt. of Barringtonia spec. Papilionac., waarvan het melksap wordt uitgeperst) af te visschen, dan zullen de jongens den avond vóór het feest bij het „pĕlawa" (rondroepen door de huizen, wat men den volgenden dag doen moet) nooit de ware bedoeling weergeven. Zij zeggen: „Ajĕn tei nahò nĕmbam, tei dia latta ka Nawang!" (Morgen niet naar de ladangs gaan, de ouderen der kampong gaan naar de Nawang!) en men doet het aldus voorkomen alsof de oude mannen in de Nawang eene ernstige zaak gaan bespreken. Ook hier dus de vrees, dat het uitdrukkelijk te kennen geven van het voornemen, de onderneming zou doen mislukken. Furness vermeldt het gebruik van eene afzonderlijke kamfertaal in Sĕrawak: Kajans, Kĕnja of Poenans, die kamfer zoeken, spreken dat woord nooit uit, maar noemen het „datgene wat riekt", en het gebruik op sommige plaatsen in den Archipel om bij het werken op de rijstvelden eene aparte taal te bezigen, zal ook hierop teruggevoerd moeten worden, al is de animistische verklaring, dat men vreest door de geesten verstaan te worden. Vetter vermeldt een voorbeeld van de Papoea's: is een Papoea aan het visschen en bijt een visch het snoer af of hapt een haai de bijna gevangen visch op, dan gelooft hij, dat iemand in het dorp zijn naam heeft uitgesproken, waardoor een voorvader in de gedaante van een haai opmerkzaam is geworden en de visch geroofd heeft. (Gecit. bij Kruyt 183). Dr. Kruyt meent dat door het uitspreken van een naam of door zeggen wat een jager of een visscher doen wil, schadelijke magie ontketend wordt, die het resultaat nihil maakt.

In de opvatting der voorspellende dieren zijn nog enkele eigenaardige punten te vinden. Vooreerst ziet de Kĕnja niets bijzonders in het dooden der vogels: en dan: waarom is, op enkele uitzonderingen na, links altijd ongunstig? Dr. Kruyt (Measa III 10) vermeldt, dat de Bare'e Toradja linksche menschen voor dom houdt: toen hij aan een man vroeg of het jongere broertje van zijn schoolgaanden zoon zou gaan leeren, antwoordde hij: „dien jongen zal ik maar niet op school doen: hij is dom: hij is niet voor niets links!" Zóó sterk vindt men bij den Kĕnja deze opvatting niet terug, maar over het algemeen is toch links wel ongunstig: dit zal ons later blijken uit tallooze voorbeelden, b.v. bij den rijstbouw, bij de afstamming en stamboom en bij vele andere gelegenheden. In het dagelijksch leven speelt links als de ongunstige zijde eene groote rol bij het oejan oediep en vooral ook bij den isit. De van links vliegende isit (kabing

isitte) heeft vrijwel altijd tengevolge, dat men terugkeert als men op weg is naar de ladang. En vele voorbeelden zijn in omloop die bewijzen, welke funeste gevolgen het negeeren van een links vliegenden isit na zich sleept.

Overigens kan men nooit zeggen, welke houding de Kĕnja in speciale gevallen tegenover een slecht voorteeken aan zal nemen, omdat er zoovele motieven zijn, die bij de interpretatie eene rol spelen. In den tijd van dringend ladangwerk reageert men veel minder op ongunstige vlucht der vogels, dan na afloop van den rijstbouw of in perioden, dat er weinig op de rijstvelden te doen is. Bijzonder nauwkeurig wordt op voorteekenen gelet, wanneer er geruchten gaan, dat vijandige stammen snelplannen hebben: dan is het de vrees en de betrekkelijke onmacht, die in alles de waarschuwende hand der geesten doet zien en wordt ter eere van ieder ongunstig voorteeken enkele dagen rust gehouden in de kampong (mĕloeh). Want, al hebben wij het magisch cachet der voorteekenen bijzonder naar voren gehaald, de Kĕnja kent aan kiekendief en isit een geest toe: bali pĕlaki en bali isit zijn bali amĕn en tevens bali oema: zij bewaken ook de huizen en men offert hun in de kampong. Eens zag ik, dat men achter een der huizen voor den bali isit een klein huisje gebouwd had, waarbij een kleine zonnehoed als dak dienst deed. Ook de kidang, tĕlaò genaamd, zullen wij later in de kampong nog ontmoeten. Soms is hij een amĕn djaat lan lan, een zeer slecht voorteeken: ik zag eens een echtpaar reeds na den eersten nacht scheiden (poelè) omdat zij 's nachts aan de overzijde der rivier, op den linkeroever, een kidang hoorden „noejau" (gillen).

Oejan oediep.

Bij het oejan oediep (verbeteren der levensvoorwaarden) speelt de kiekendief de hoofdrol en wel de pĕlaki anò, d. i. die met bruinen kop, niet de gewone „pĕlaki kabong jap", de kippenroover, die een witten kop heeft [1]). In het algemeen vraagt men hem bij het oejan oediep:

1°) Hulp te verleenen bij de bevestiging van de bĕroewa aan den stam: tjok ia njalĕt tĕloeh, njalĕt tĕboekoe.

2°) Zieken te genezen, dan vraagt men om tĕlang siò pĕlaki, het levenselixer of mythische geneesmiddel.

3°) Te kennen te geven, dat eene of andere ceremonie onder gunstige voorteekenen verricht wordt, b.v. lĕmĕwa (lĕmĕwa oediep).

4°) Te oejan oediep in engeren zin.

5°) Als boodschapper dienst te doen bij andere geesten.

Wij zullen nu deze punten hier niet nader uitwerken, maar alleen naar aanleiding van het laatste punt opmerken, dat men hetzelfde als regel door varkens of kippen laat doen, dus door de geesten daarvan (bali boein, bali jap).

De formules, die men bezigt, als men den vogel aanroept, hangen wat inhoud betreft in hooge mate af, van de gelegenheid, waarbij hij wordt geraadpleegd. Op de speciale gevallen komen wij later terug, maar wij zullen enkele punten vermelden, die wij bij ieder oejan oediep terugvinden.

1°) Voor het aanroepen van den pĕlaki zijn twee plaatsen aange-

1) Hose spreekt niet van pĕlaki, maar van bali flaki. Hij brengt het woord flaki in verband met het Latijnsche falco en het duitsche Falke. Bali (geest) is een Sanskriet woord en amen (voorteeken) vertoont eene suggestieve gelijkenis met omen.

wezen, n.l. een der kleine heuvels achter de kampong, lassan genaamd of wel de z.g. oorsprong van den weg (de poön djènan, waar men ook den malang taoe vindt). Dit laatste geldt alleen voor het ceremonieel bij den rijstbouw. Vrijwel altijd raadpleegt men den vogel „ka lassan": wanneer men dus om een of andere reden wil oejan oediep, dan begeven enkele oude mannen zich 's morgens ongeveer 10 uur naar den heuvel, omdat men den vogel nu zoo vaak raadpleegt om tegen ziekten bescherming te vragen en wel door een muur (ĕnding) tegen de geesten der ziekten te bouwen (mĕnding), noemt men dien heuvel wel *lassan ĕnding*.

2°) Gedurende het raadplegen mag er geen vrouwelijk werk in de kampong plaats vinden. Daarom roepen de jongens door alle huizen rond: „ajĕn man lò, ajĕn man soelat, tei dia latta ka lassan!" (d.i. niet met naald of priem werken, de oude heeren gaan naar den heuvel!). Dit verbod verhoedt ontketening van nadeelige magie van het ijzer.

3°) Men heeft voor de ceremonie noodig: een zwaard, een bamboe (boelò), met een ei (padau) erin en een tak van een heester: tong atat. Op den heuvel wordt nu de vogel aangeroepen en men wacht tot zich een exemplaar vertoont. Altijd moet men een vogel zien, die aan de overzijde der rivier boven de heuvels uit komt: en wel het liefst in Zuid-Oostelijke richting, hetgeen waarschijnlijk samenhangt met het feit, dat in die richting de meeste ladangs liggen.

Vliegt de vogel, als hij boven de heuvels uitkomt naar rechts (taha taoe), dan is de vlucht goed: men zegt dan: ida maloep: in het tegengestelde geval: abé ida maloep, moet men wachten tot er een andere vogel komt, of de geheele ceremonie uitstellen. Als de vogel goed vliegt, dan deelt men hem mede, wat men wil doen: men kan dan b.v. zeggen, dat men met een of ander gewichtig ceremonieel wil beginnen (bada ida ti), of wel, verzoeken een muur te bouwen tegen ziekten, of iets anders.

De formules zijn dan ook niet altijd dezelfde en de Kĕnja spreekt dan ook niet altijd van oejan oediep, maar vaak van naät oediep, alla oediep, ĕndò oediep, die alle eene verschillende beteekenis hebben. Naät oediep is eigenlijk alleen de vlucht bestudeeren, waarbij men dus een voorteeken zoekt. Het alla oediep dient meer om wijding af te smeeken over eene of andere ceremonie: bij het ĕndò oediep vraagt men speciaal om het mythische geneesmiddel: tĕlang sio pĕlaki en sprenkelt het water over de personen, die daarvoor in aanmerking komen, zoodat dezen er feitelijk ritueel mede gewasschen worden (ĕndò). Evenwel, zoo scherp als wij hier deze uitdrukking omschrijven, doet de Kĕnja het niet en dat komt, omdat de geheele ceremonie eigenlijk altijd op hetzelfde neerkomt. Men vreest, dat eene of andere gebeurtenis de goede verstandhouding tot de geesten kan verstoren: het gevolg daarvan zijn slechte levensvoorwaarden, die voor de kampong neerkomen op ziekte of hongersnood, voor het individu op eene wanverhouding tusschen lichaam en ziel: de pĕlaki moet, hetzij door wijding te schenken aan een bamboe met water (tĕlang sio) of aan houtkrullen (kĕrĕboe kajoe) het middel aan de hand doen, het ongeluk af te wenden, dat is in het kort de algemeene bedoeling van oejan oediep en de gunstige vlucht van den vogel is het teeken, dat hij gevraagde hulp wil verleenen.

Wij zullen later herhaaldelijk in speciale gevallen het raadplegen van dezen vogel tegenkomen, en ook zien, dat men in uitzonderingsgevallen

wel eens anders te werk gaat. Hoofdzaak is nu nog erop te wijzen, dat oejan oediep in het algemeen betrekking heeft op den geheelen stam, maar dat het oejan oediep ook kan dienen tot verbetering der persoonlijke levensvoorwaarden. Zijn deze goed, dan spreekt de Kĕnja van singim oediep (letterl. koude levensvoorwaarden: in de Maleische landen beteekent koud heel vaak gezond en krachtig): zijn de persoonlijke levensvoorwaarden bedreigd, dan is pĕnjingim (afkoelen) met kippenbloed of ijzer (een zwaard) het aangewezen middel. En niet alleen bij zieken: ook andere omstandigheden, b.v. onbevredigd wraakgevoel, kunnen een pĕnjingim wenschelijk maken.

Enkele korte voorbeelden mogen de bedoeling van het oejan oediep toelichten.

Wanneer in een huis een oude man of eene oude vrouw sterft, dan is men altijd zeer bevreesd, dat de bĕroewa van een der kinderen of kleinkinderen die van den doode zal volgen: want de bĕroewa van den doode is boos en jaloersch op de levenden. Dit volgen der bĕroewa noemt men kĕdjahi en verschillende methoden worden aangewend, om te verhinderen, dat de ziel van het kind den doode begeleidt (malap bĕroewa tei kĕdjahi). Een daarvan is het oejan oediep, dat in dit speciale geval dient om de ziel vaster aan den stam te bevestigen.

„Ikò bali pĕlaki kĕnjalĕt kĕnjokĕt oesa bĕroewa dia laàh
Ikò kĕnjalĕt bĕroewa anak, etc.

Dus: „geest van den kiekendief, maak de zielen der overlevenden en vooral die van de kinderen vast." Het is wel merkwaardig, dat men hier van oesa bĕroewa, het lichaam der ziel spreekt.

Eene dergelijke beteekenis heeft het oejan oediep na de feesten, die aan den oogst voorafgaan. Een groote bron van vermaak levert in die dagen het z.g. lĕmoejat, waarbij mannen of oude vrouwen, voorzien van maskers voor oejat of clown spelen. Bij dit feest wordt zeer veel gelachen, maar men vreest in hooge mate, dat de bĕroewa der kinderen van deze schrikaanjagende maskers zullen schrikken en vluchten. Om dit te verhinderen moet men oejan oediep. En ook na een mamatfeest, als er zeer vele geesten in de kampong zijn neergedaald (vooral geesten van den moed) is men bang voor de kinderen: het oejan oediep moet de schadelijke gevolgen afwenden, die het neerdalen van de bali akang op de kinderbĕroewa zou kunnen hebben.

Het oejan oediep als ceremonie draagt een sterk magisch karakter: en merkwaardig is in dit verband wel zeker het verbod om gedurende het raadplegen van den vogel met naald of priem te werken, terwijl ook houthakken, het hanteeren van de bijl (man asei) verboden is, waardoor nadeelige ijzermagie ontketend zou kunnen worden. Maar ook de ceremonie zelve: de wijding, die geschonken moet worden aan water of houtkrullen, het zwaard, het kippenei (liefst het laatste, onbevruchte ei van een kip, dat men als hanenei beschouwt!), wijzen alle in magische richting, waarbij bijzondere krachten de hoofdrol spelen.

Aan het slot van dit hoofdstuk willen wij nog iets opmerken omtrent de geesten, die wij op blz. 36 in de indeeling aanduidden met den naam van: onmiddellijk invloed uitoefenend op de levensvoorwaarden der Kĕnja. Zooals de Kĕnja zelf ook doet (hoewel niet zoo scherp), moeten wij dan onderscheiden:

1°) Geesten, die men zich in innig verband denkt met den stam:

Geesten van den moed (bali akang), die bij het koppensnellen ter sprake komen.

Voorteekengeesten (bali amĕn).

Ziektebrengende geesten bali sakit, etc.

Rijstgeesten (Bali padei).

Tusschengeesten (Bali dajong).

2°) Geesten, die de huizen beschermen: bali oema. Behalve de sub 1 genoemde geesten zijn dit de bali amĕn oema, voorteekengeesten der huizen, vooral de isit oema en andere voorteekengeesten, die in den liwang ohong vóór het huis wonen, bovendien nog Djalong Djok Ohong.

3°) Daarenboven spreekt de Kĕnja nog van geesten, die op zijne persoon betrekking hebben. Behalve alle bovengenoemde geesten, noemt hij dan altijd zijne persoonlijke beschermgeesten, de bali oetong en hunne tegenvoeters, de daemonen.

4°) Hier kunnen wij nog noemen de minder scherp omschreven geesten van fetis-voorwerpen, die dienst kunnen doen als beschermers van den geheelen stam. Als fetisen moeten genoemd worden: de batoe toeloi, groote steenen in den liwang ohong van het hoofd en enkele andere steenen, die wij later nog ontmoeten. Als amuletten doen verder vaak dienst de bezoarsteenen (batoe bangĕt: bangĕt is een aap: Semnopithecus,) dierentanden (tijger, panter, beer, hond) of stukjes been van een dier (b.v. boomkikker). Wij noemden deze voorwerpen reeds als voorbeelden, hoe magische kracht ten slotte tot geest wordt, maar in hun gebruik komt het magische cachet altijd nog zeer sterk aan den dag.

HOOFDSTUK III.

ZIEKTEN, DIE IN HET APO KAJANGEBIED VOORKOMEN EN DE MAATREGELEN, DIE DAARTEGEN GENOMEN WORDEN.

Na de inleidende opmerkingen omtrent de bewoners van het Apo Kajangebied en hunne godsdienstige begrippen, moeten wij beginnen met eene bespreking der ziekten, die aldaar het meest voorkomen en de opvattingen, die de Kĕnja daaromtrent zelve huldigt. Wat dit laatste punt betreft, zullen wij de verweermiddelen tegen ziekten, en de oorzaken, die tot ziekten voeren behandelen na de vermelding van de gegevens omtrent de medicamenteuze therapie. Wij deelen dit hoofdstuk dus als volgt in:

a) Ziekten, die in het Apo Kajangebied voorkomen.
b) Geneesmiddelen door de bevolking aangewend.
c) Oorzaken van ziekten, verweermiddelen en behandeling door priesters.

Wat de verschillende ziekten betreft, die in het Apo Kajangebied voorkomen, daaromtrent zullen wij niet zóóveel kunnen mededeelen, als eigenlijk wel gewenscht is. Om verschillende redenen was mijn verblijf in Apo Kajan niet het gunstigste tijdstip, om de ziekten wetenschappelijk te bestudeeren. In de eerste plaats was de reis naar Long Nawang nog met zóó enorm veel bezwaren verbonden, dat het medenemen van instrumenten, een microscoop en boeken, onmogelijk was. Wanneer men deze reis op de kaart nagaat, blijkt zij uit twee trajecten te bestaan, die met prauwen worden afgelegd: tusschen deze trajecten in ligt het Waterscheidingsgebergte, waarvan de hoogste top op ongeveer 1000 M. ligt. Van Long Iram uitgaande, hadden wij tot de Waterscheiding, tot de z.g. Taga haroek Mĕsai, 56 dagen noodig: niet elken dag konden wij met onze prauwen vooruit. Als de regens de rivier in een bruinen, snel voortstroomenden bergstroom hadden herschapen, konden de koelies er onmogelijk tegenop werken. Wij waren dan gedwongen in een boschbivak aan den oever te wachten op gunstiger tijden, welk oponthoud benut werd tot het drogen der bagage. Bij het passeeren van stroomversnellingen moeten de prauwen geheel uitgeladen worden, en sleepen de koelies ze ledig over de steenen. Naarmate men de Waterscheiding nadert, wordt de reis steeds bezwaarlijker, zoodat men ten slotte niet meer dan een kilometer per dag vooruit komt.

Is men eenmaal aan de Waterscheiding aangekomen, dan moeten de koelies alle bagage naar boven dragen, naar een boschbivak Saòp Ilang geheeten, eene zeer interessante plaats in het oerwoud, waar vele beren

huizen en ook de rhinoceros zich wel vertoont. Is alles boven, dan moeten de koelies het weer naar beneden brengen. Het passeeren van dit gebergte kostte ons dan ook 14 dagen: ten slotte duurde de reis van de Waterscheiding naar Long Nawang nog 7 dagen, welk traject opnieuw in prauwen werd afgelegd. Deze methode van reizen (en eene andere is niet mogelijk) sluit het medenemen van meer dan het hoogstnoodige uit. Alles, wat men medeneemt, gaat in blikken, die worden dichtgesoldeerd: maar als deze blikken weken achtereen op den bodem eener prauw in het water staan, roesten ze natuurlijk door en de inhoud gaat dan snel verloren. Daarbij komt, dat men altijd blootstaat aan het omslaan der prauwen. Zoo gingen wij eens op een donkeren avond na 50 dagen reis in een bivak in de Tĕmahàh: er was niet veel ruimte en het regende al, zoodat de stemming niet vroolijk was. Midden in den nacht begon het hevig te regenen en de rivier steeg zóó snel, dat het onmogelijk was, den inhoud van alle prauwen te redden. In één der prauwen bevonden zich mijn levensmiddelen en slechts iemand, die zelf in Borneo's rivieren gereisd heeft, kan begrijpen, wat dat wil zeggen. Borneo's bergrivieren zijn wonderlijk mooi: met moeite banen zich de zijrivieren van den Mahakam een weg door de leisteenlagen en telkens wordt het stroombed door groote bazaltblokken versperd. Men begrijpt, hoe moeilijk het is tegen den stroom in vooruit te komen: van Long Dĕhò tot de Waterscheiding, een traject, waar wij 30 dagen over deden, vaart men door een onbewoond land: de oerbosschen naderen tot den oever der rivier en de schreeuwende koelies vormen eigenlijk een dissonant in het reusachtige der natuur en de stilte van het oerbosch. Hier kent zelfs het hert den mensch niet en blijft hem verwonderd staan aankijken er niet over denkende om weg te loopen: varkens zwommen soms zonder eenige „Ahnung" vlak voor onze prauwen de rivier over, om onder luid gejuich met lansen te worden gedood. Versch vleesch was iets, dat men maanden achtereen niet zag! De Dajak is onmisbaar op deze reizen en het is een genot om hem bezig te zien, terwijl hij op moeilijke punten onze bewondering afdwingt.

Maar het is duidelijk, dat men, zoo reizende, er niet aan kan denken waardevolle dingen mee te nemen: ook voor mij leverde de opening der zoo zorgvuldig dichtgesoldeerde blikken in Long Nawang een treurig schouwspel op, omdat vrijwel alles was bedorven.

Een tweede moeilijkheid bij de studie der ziekten leverde, althans in die periode, de verhouding tegenover de bevolking op. Op Long Iram was mij medegedeeld, dat de Kĕnja zich nog niet met onze bestuursvestiging kon vereenigen en achtte men een aanval op transporten niet buitengesloten. Hoewel deze verhalen wel eenigszins overdreven waren, was voorzichtigheid tegenover de bevolking toch zeer zeker geboden, want de ongelooflijkste verhalen waren omtrent ons in omloop. Zoo vertelde men, dat kinderroof eigenlijk onze eenige liefhebberij was en dat onze blikken met geconserveerd vleesch (de beruchte frikkadel! n.b.) met het vleesch van gestolen kinderen waren gevuld. Onze bezetting was niet sterk, al was zij veel beter bewapend, en daar conflicten zooveel mogelijk vermeden moesten worden, was er veel tact noodig in den omgang met de Kĕnja, die eigenlijk niet meer zijn dan kinderen met wat meer levenservaring.

In ons bivak ontbrak natuurlijk elke gelegenheid tot wetenschappelijk

werk: jazelfs, hoewel de dokter door den toenmaligen Commandant Habbema met open armen werd ontvangen, een huis was er niet en als onderdak diende een afgeschoten deel van eene houtschuur, waarin een balé balé was neergezet.

Voorzichtigheid was ook geboden bij de behandeling van patiënten: dat ondervond ik, toen men mij beschuldigde een kind vermoord te hebben, n.b. met een drankje, waarin alleen wat spiritus ammoniae te vinden was, terwijl ik ook bij een partus de schuld kreeg van den dood van een in stuitligging geboren kleinen Kĕnja. Van miltonderzoek in het groot, was zeker geen sprake, want de bevolking wantrouwde ons geheele optreden. Zelfs, toen onze vestiging reeds enkele jaren bestond, beklaagde zich eens een sergeant, die van patrouille terugkwam, dat, toen hij een kampong passeerde, de vrouwen op de droogbalcons gingen staan, en hare nates aan de voorbijgaande militairen vertoonden iets, wat wel overal in Indië als eene groote beleediging wordt opgevat en, zooals Zola in Germinal beschrijft, ook in Europa eene methode kan zijn om souvereinste minachting aan den dag te leggen!

Men wint niet spoedig het vertrouwen en ook als medicus moet men bedenken, dat vooral in den beginne al te agressief optreden, alles bederven kan. Zoo geef ik in het volgende alleen den indruk weer, van wat ik in Long Nawang zag.

Malaria.

De eerste patiënten, die ik in de kampong zelve bezocht, waren malarialijders en klinisch te oordeelen, hadden zij typische tertiana-aanvallen. Onder den naam sakit daděm vat de Kĕnja echter alle met koorts verloopende ziekten samen, zelfs ook die, waarbij zij hoesten (mikĕt). Toch geeft hij, als men naar de verschijnselen van sakit daděm vraagt, meestal de typische malariasymptomen: het stadium frigoris met de daarop volgende koorts, die bij kinderen vaak met convulsies gepaard gaat. Een enkele maal heb ik voor malaria den naam majong ahang wel eens gehoord: men bedoelt daarmede: een ziekte met tusschenpoozen, dus die na perioden van gezondheid weer terugkeert. De oorzaak der ziekte zoekt men in verschillende faktoren: het eten van zure vruchten of van spijzen, die op animistische gronden verboden zijn: eene mijner patiënten schreef haren koortsaanval toe aan het feit, dat eene andere vrouw van haar bord hertenvleesch had gegeten, wat voor haar verboden spijs was. Eene andere oorzaak zoekt de Kĕnja in het baden in de vroege morgenuren, waarbij door de sterke afkoeling het optreden van een recidief in de hand gewerkt wordt. Hierin heeft hij ongetwijfeld gelijk, evenals in zijne bewering, dat het kraambed voor recidieven praedisponeert: het mag wel merkwaardig genoemd worden, dat dit laatste feit hem is opgevallen.

De groote milt kent men als een symptoom bij malaria goed en noemt haar kĕloŏng, wat ronde, harde zwelling beteekent. Prof. Nieuwenhuis deelt ons mede, dat de Dajaks zeer goed weten, dat bij malaria eene harde zwelling links boven in den buik gevoeld wordt en dat deze zwelling veroorzaakt wordt door de groote milt. De Dajaks van Sambas aan Borneo's Westkust noemen malaria dĕmom batoe, koorts met een steen en het is zeer waarschijnlijk, dat de oorzaak der ziekte zelve in de milt wordt gezocht. Dezelfde opvatting, n.l. dat de groote milt oorzaak der

koorts zou zijn, heeft, Prof. Kleiweg de Zwaan bij de inlanders van Taloek gevonden.

Ik heb eigenlijk niet goed kunnen uitmaken, welken invloed de malaria op de bevolking heeft, maar zeker is, dat het sterftecijfer aan deze ziekte gering is. De hygiënische omstandigheden in aanmerking genomen zou men dat eigenlijk niet verwachten. In de eerste plaats is het klimaat tamelijk ruw en vochtig: overdag is het warm, maar tegen den avond daalt de temperatuur aanzienlijk: de kampongs zijn ware broedplaatsen voor muskieten, want onder alle huizen en vooral er achter vindt men altijd stilstaand water, vuile plassen, veroorzaakt door de steeds losloopende varkens. Neemt men echter in aanmerking dat het klimaat zeer hooge eischen stelt aan de bevolking en dat toch de Kĕnja een flink en krachtig ontwikkeld ras vormen, dan kan de invloed van de malaria nooit bijzonder groot zijn, zeker niet te vergelijken met dien aan den Mahakam.

Gevallen van pernicieuze malaria heb ik nooit waargenomen: natuurlijk kunnen bij chronische malaria wel eens ongelukken voorkomen en bij het doodenritueel is een dergelijk geval beschreven. Malariacachexie behoort tot de zeldzaamheden, maar wordt eigenaardig genoeg door de Kĕnja niet met malaria in verband gebracht: zij is het gevolg van het z.g. parib worden of wel van het violeeren van een atĕp, in het algemeen dus van magische werking. De symptomen zijn daarbij echter zeer goed waargenomen: de zwakte, de eigenaardige tint, schrijft de Kĕnja echter niet meer toe aan malaria, die hij alleen in acuten vorm kent, maar aan de langzame inwerking van een geest of van geheimzinnige vergiften en magische krachten.

De therapie der Kĕnja heeft niet veel te beteekenen: zweetkuren, waarvoor men de patiënten veel laat drinken, dienen om den aanval te bekorten. Gaarne wrijft men de zieken den rug met varentoppen (tong djoeloet). Tegen den hoofdpijn wendt men djeroekbladeren (Citrus soorten), tong boenjau genaamd aan, een ook bij andere hoofdpijnen geliefd middel.

Bij de chronische vormen, die met anaemie en anorexie gepaard gaan, zijn gember, (Zingiber), Curcumasoorten (lia bĕrong) en peper (taban loewang mandjam, letterl. papayapitten) zeer geliefd. Andere geneesmiddelen, die men in enkele gevallen (de Kĕnja noemt een geneesmiddel altijd taban) wel aanwendt zijn: soŏk boelò, jonge bamboespruiten, tai sĕtong (ingedroogde faeces van het stekelvarken), afschraapsel van den rhinoceroshoorn (ohong tĕmĕtò), wat men van de Chineezen heeft geleerd.

Klamboes gebruikt de Kĕnja nooit en dat malaria iets met muskieten te maken zou hebben, wordt door hem niet geloofd. Maar voor onze geneesmiddelen heeft hij toch een grooten eerbied en chinine is dan ook een buitengewoon gezien geneesmiddel. Zelfs in poedervorm of in oplossing wordt dat middel gaarne ingenomen. Ik heb met dosen van 1 Gram altijd succes gehad en het middel werd altijd uitstekend verdragen. Injectie's heb ik nooit gegeven.

Andere infectieziekten.

Gedurende mijn verblijf in Long Nawang heb ik er nooit een geval van cholera, typhus of pokken gezien. Maar wel werd in 1913 vanuit

de nabij gelegen kampong Ma Djalan mazelen geimporteerd, hetgeen voor de bevolking eene groote ramp beteekende. Afgaande op de verhalen daaromtrent door oude Kĕnja gedaan, scheen de ziekte geen novum voor de kampong te zijn, maar toch moet de vorige epidemie wel vele jaren teruggelegen hebben. Want duidelijk bleek, dat mazelen eigenlijk heelemaal geen kinderziekte is. De eerste gevallen deden zich in Ma Djalan voor en al spoedig vielen daar onder de kinderen de eerste slachtoffers. Daar Ma Djalan nauw met Long Nawang door familiebanden verbonden is, gingen enkele vrouwen uit Long Nawang in Ma Djalan „nidau" bij gestorven familieleden. Zoo importeerden zij de ziekte in Long Nawang. Een der vrouwen werd reeds kort na hare terugkomst ziek en spoedig traden in hetzelfde huis verscheidene gevallen op: terwijl ons in Juni 1913 de eerste berichten omtrent mazelen in Ma Djalan bereikten, was de ziekte in Juli 1913 reeds in de kampong Long Nawang in alle huizen aanwezig, maar droeg in Juli en ook nog in het begin der maand Augustus een goedaardig karakter: er stierven toen nog weinig patiënten, omdat er geene complicaties bij de ziekte optraden.

Dat veranderde plotseling en in het begin van September bereikte de epidemie onder kinderen en volwassenen haar hoogtepunt: maar tevens werd de ziekte kwaadaardiger, er traden bij vele kinderen catarrhale pneumonieën op, die tot den dood voerden, en oogaandoeningen, waardoor zij blind werden. Als men rekent, dat gedurende de geheele mazelenepidemie volgens mijne opteekening 115 kinderen stierven (en ik heb ze niet alle kunnen opteekenen), dan begrijpt men, hoe groot de ellende was in eene kampong met misschien 1500 zielen!

Over het algemeen was het verloop der ziekte typisch en is het exantheem bij Kĕnja zeer gemakkelijk te herkennen op de lichtbruine huid. Maar, hygiëne heeft een zeer grooten invloed op het verloop van mazelen en in dat opzicht was de prognose bij de Kĕnja natuurlijk uitermate ongunstig. De kampong bood in die dagen een treurigen aanblik: in alle huizen lagen de lijders in de voorgalerijen en werden 's nachts in de amins gebracht. Stierf een kind, dan werd even op de alarmtrommel geslagen en dit omineuze geluid hoorde men in de maand September iederen nacht, soms wel twee- of driemaal. Iederen dag zag men begrafenissen en op het kerkhof kwam men huisjes tekort, zoodat men verscheidene kinderen in reeds aanwezige liang stopte. Uit den aard der zaak leenden zich de grafhuisjes der groote hoofden daartoe het beste en werden dan ook de kinderen van hooge afkomst bij hunne voorouders begraven. De huizen, die het dichtst bij het kerkhof stonden, klaagden het meest over de lijkenlucht.

Volwassenen stierven, merkwaardig genoeg, aan mazelen niet, hoewel vrijwel alle jonge vrouwen de ziekte ook doormaakten en deze zelfs in drie gevallen bij gravidae tot partus praematurus voerde.

Door de slechte verzorging breidden zich bij vele kinderen de oogaandoeningen ook over de cornea uit en voerden tot blindheid en corneavlekken. Het is een uiterst onsympathieke karaktertrek in den Kĕnja, dat blindheid meer spotlust dan medelijden opwekt: ik heb vaak kunnen bijwonen, hoe een oud blind mannetje tot spot van zijne huisgenooten diende en niet alleen kinderen, maar ook volwassen mannen deden daaraan mede.

Blindheid aan één oog noemt men boerau, aan beide oogen boeta.

Mazelen noemt men sakit ambon, waarbij met het woord ambon speciaal het exantheem wordt aangeduid: njahap dĕ tading kĕnei ambon: gisteren zijn de mazelen uitgebroken.

De mazelen epidemie gaf aanleiding tot bijzondere verweermiddelen van de zijde der bevolking, welke later besproken zullen worden.

Omtrent *pokken* weet de Kĕnja niets te vertellen en toch is hij er doodsbang voor. Hij noemt pokken sakit kĕlapit: de herinnering aan deze ziekte wordt echter nog levendig gehouden door de verhalen, die de oudsten uit de kampong van hunne ouders vernomen hebben. Vroeger (ik heb het juiste tijdstip niet kunnen vaststellen) heeft een deel van den stam der Lepoe Tau in den Tĕlang Oesan eene pokkenepidemie doorgemaakt en de sterfte moet daarbij zeer groot geweest zijn. Een der hoofden is toen in het bosch gevlucht en later naar Long Nawang gekomen, waar men aldus de verhalen over deze ziekte uit de eerste hand kreeg. Vandaar, dat men zoo bang is, dat pokken vanaf de kust geimporteerd zullen worden. Wanneer de Kĕnja zich vroeger over de waterscheiding tusschen Kajan en Mĕsai begaven, offerden zij altijd op den top en verzochten daarbij hunne geesten hen te beschermen tegen pokken en krokodillen: een merkwaardige wensch bij dat offer was dan nog, dat men hoopte niet door de vreemdelingen (alò), die aan den beneden-Mahakam woonden, uitgelachen te worden.

Het hoofd in Long Nawang heeft mij wel eens verteld, dat de eigenaardige houding, die men zoo vaak tegenover gasten aanneemt, voor een groot deel aan de vrees voor pokken is toe te schrijven. Men zal deze mededeeling wel cum grano salis moeten opvatten, want zeer zeker spelen daarbij ook vele andere motieven een rol.

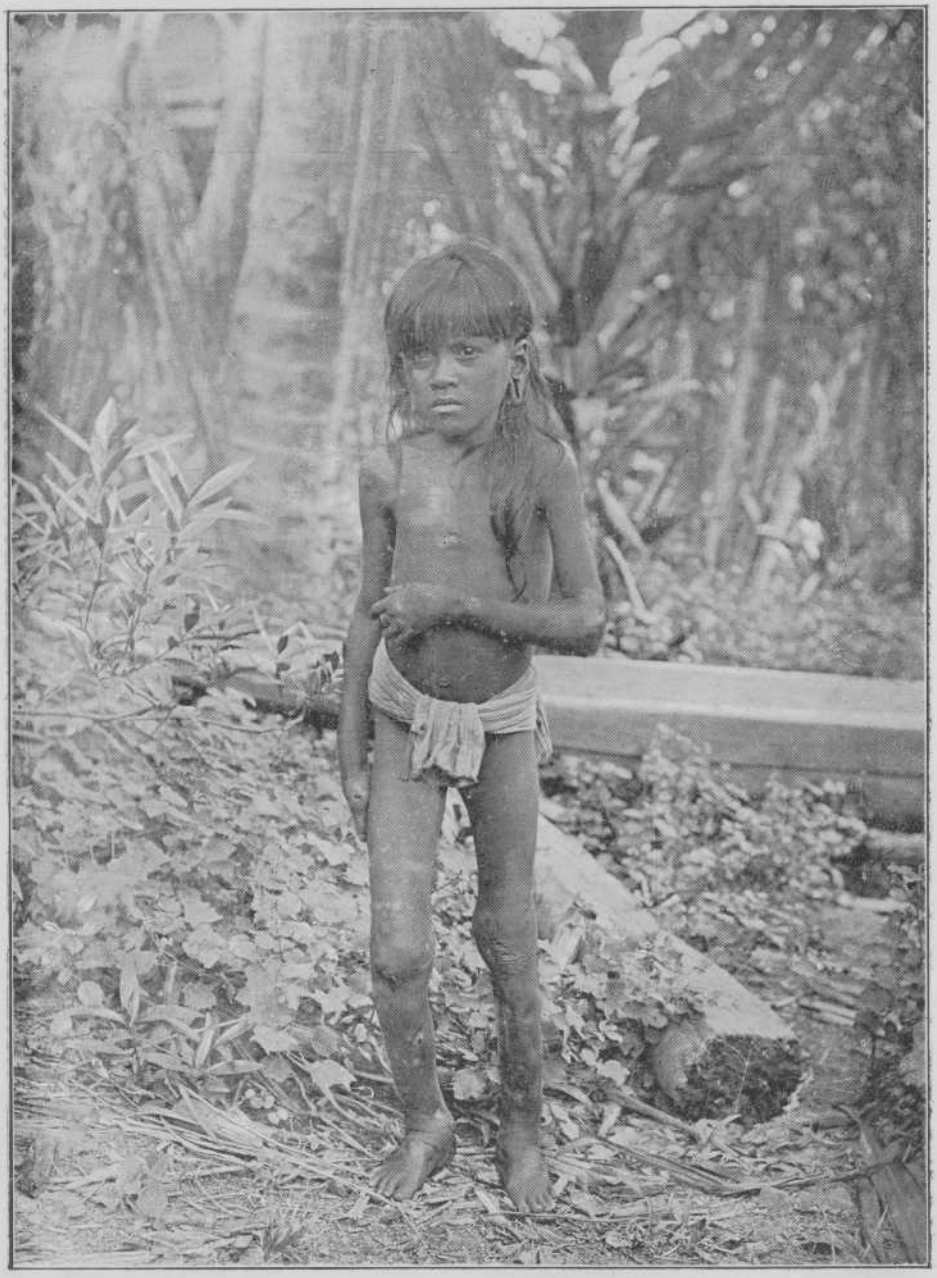
Tuberculosis pulmonum.

Prof. Kleiweg de Zwaan vermeldt, dat hij onder de Mĕnangkabauers slechts éénmaal een patiënt zag, welken hij zeer sterk verdacht een teringlijder te zijn. Prof. Nieuwenhuis zegt van de bewoners van Borneo: Je ne me souviens pas d'avoir vu parmi les vrais indigènes, les Malais et les Dajaks, un seul cas de maladie, incontestablement occasionné par la tuberculose, quoique les maladies des organes respiratoires n'y fassent pas défaut."

Wat de Kĕnja betreft, ik heb in Long Nawang slechts één geval van duidelijke longtuberculose gezien, dat geen twijfel overliet. Maar overigens heb ik de tuberculose nooit gezien, terwijl ik er toch naar gezocht heb en ook, als ik in andere kampongs was (Ma Koelit, Ma Djalan, Oema Bĕm, Ma Baka en Lĕpoe Tĕpoe), altijd trachtte gevallen op te sporen. De Kĕnja kent dan ook de ziekte niet en heeft er ook geen naam voor: ook Balner noemt de ziekte in het geheel niet.

Van Buuren heeft er reeds vroeger op gewezen, dat de tuberculose in Indië de laatste jaren belangrijke dimensies gaat aannemen: op Java en in Atjeh heb ik de tuberculose bij Inlanders zeer vaak kunnen waarnemen: in het leger vooral bij Menadoneezen, in Atjeh bij Atjehers, vooral ook bij Maleiers, afkomstig uit Mandailing. (Vergelijk hierover o.a. de studiën van Sitsen, de Langen, Tillema en Schut).

Van andere longziekten ziet men bij oudere Kĕnja veel bronchitis chronica, emphyseem, gepaard gaande met arteriosklerose. Als een goed middel tegen deze chronische longaandoeningen beschouwt men het rooken



(Fcto Prof. Nieuwenhuis).

Jongen van 12 jaar met tertiaire framboesia.

van de Kĕnja-tabak, waarvan met bladeren van den badoek (Nangka, Artocarpus integrifolia) sigaren worden vervaardigd.

Lepra.

Op Ma Badang heb ik drie lepralijders gezien: deze ziekte noemt men bĕkajĕn en aangezien men voor haar buitengewoon bang is, worden de lijders in kleine huisjes, loemboeng geheeten, geisoleerd: men noemt dit isoleeren dan ook ngĕloemboeng.

Venerische ziekten.

Venerische ziekten zijn in Long Nawang groote zeldzaamheden. Gonorrhoe zag ik slechts ééns bij een man, die uit Long Iram terugkeerde en bovendien aan epididymitis leed.

Omtrent de syphilis moet wel in de eerste plaats vermeld worden, dat zij, zóó zij al voorkomt, zeldzaam is. Carl Lumholtz deelt in zijn werk over Borneo mede (II 283) dat ik in 1916, toen hij mij in Magĕlang bezocht, het voorkomen van syphilis in Apo Kajan ontkend heb. Geheel juist is dat niet, maar wel heb ik hem toen verteld, dat, wat in Apo Kajan zooveel op syphilis gelijkt, aan tertiaire framboesia moet worden toegeschreven. Dergelijke patiënten leverden zelfs in hoofdzaak mijne hospitaalbevolking: groote ulcera, beenaandoeningen en gummata waren altijd te vinden. Dat syphilis hier buiten beschouwing moest blijven, bleek ook alweer uit: het ontbreken van aandoeningen van het centrale zenuwstelsel en van inwendige organen: voorts uit het vrijwel nooit optreden van abortus.

In het secundaire stadium, waarin de typische papels optreden, doet de Kĕnja met de patiënten hetzelfde als met lepralijders: ze worden opgeborgen in kleine huisjes achter de kampong, maar deze isolatie is eene zuiver fictieve. Geneesmiddelen kent hij tegen deze ziekte niet.

Toch heb ik wel eens getwijfeld en ik herinner mij eene vrouw uit Ma Badang met typische sabelbeenen, gummata en nachtelijke pijnen, die zóó prompt op kwik en joodkali reageerde, als men bij framboesia toch maar zelden ziet. Ik heb haar nooit tot eene volledige smeerkuur kunnen overhalen: als na enkele dagen hare klachten verdwenen, wilde zij van een langer verblijf in het hospitaal niets weten.

Opmerkelijk is zeker ook wel, dat ik nooit een duidelijke „boeboel" gezien heb. De Kĕnja zelf kent die ziekte echter wel. Volgens hem loopen de menschen daarbij op de teenen, tei pĕsoerĕt, zooals hij dat noemt.

De naam der ziekte is sakit boetoi: dezen naam geeft men ook wel aan steenen (batoe boetoi) met een hobbelig oppervlak: wij zullen dit later nog wel tegenkomen.

Buikziekten.

Dysenterieën heb ik nooit waargenomen. Wel heeft de Kĕnja vele namen voor buikziekten, acute en chronische maagdarmontstekingen, die vaak het gevolg zijn van het eten van vruchten, komkommers, etc.: hij heeft in dit opzicht soms eigenaardige opvattingen: want ramboetans eet hij altijd met pit en al op, omdat men er anders nooit verzadigd (bĕsò) door wordt. Bij kleine kinderen kan men vaak dyspepsie zien optreden door ondoelmatige voeding.

Wormen noemt men koewa: ze komen veel voor en geven wel eens

aanleiding tot colica verminalis. De Kĕnja zegt, dat ze aan de ingewanden knabbelen.

Ascites is eene zeer gevreesde aandoening, maar komt slechts als hooge zeldzaamheid voor. In mijn tijd stierf een hoofd, Palang, aan eene ziekte, die met ascites gepaard ging, maar ik heb hem niet gezien. Voorts stierf eene vrouw kort na de bevalling, ook aan eene aandoening die met ascites gepaard ging: ik zag haar slechts even vóór zij stierf en kon toen niet zoo gauw uitmaken, wat de oorzaak was. In een derde geval was levercirrhose de oorzaak.

De Kĕnja is buitengewoon bang voor ascites, die door zeer booze geesten veroorzaakt wordt: daarom worden de lijken van patiënten, die aan deze ziekte sterven dan ook als patei djaät (letterl. slechte lijken) behandeld. Hierop komen wij later uitvoerig terug.

Van andere interne aandoeningen merkt men niet veel en het grootste deel der patiënten lijdt dan ook aan uitwendige aandoeningen.

Huidziekten.

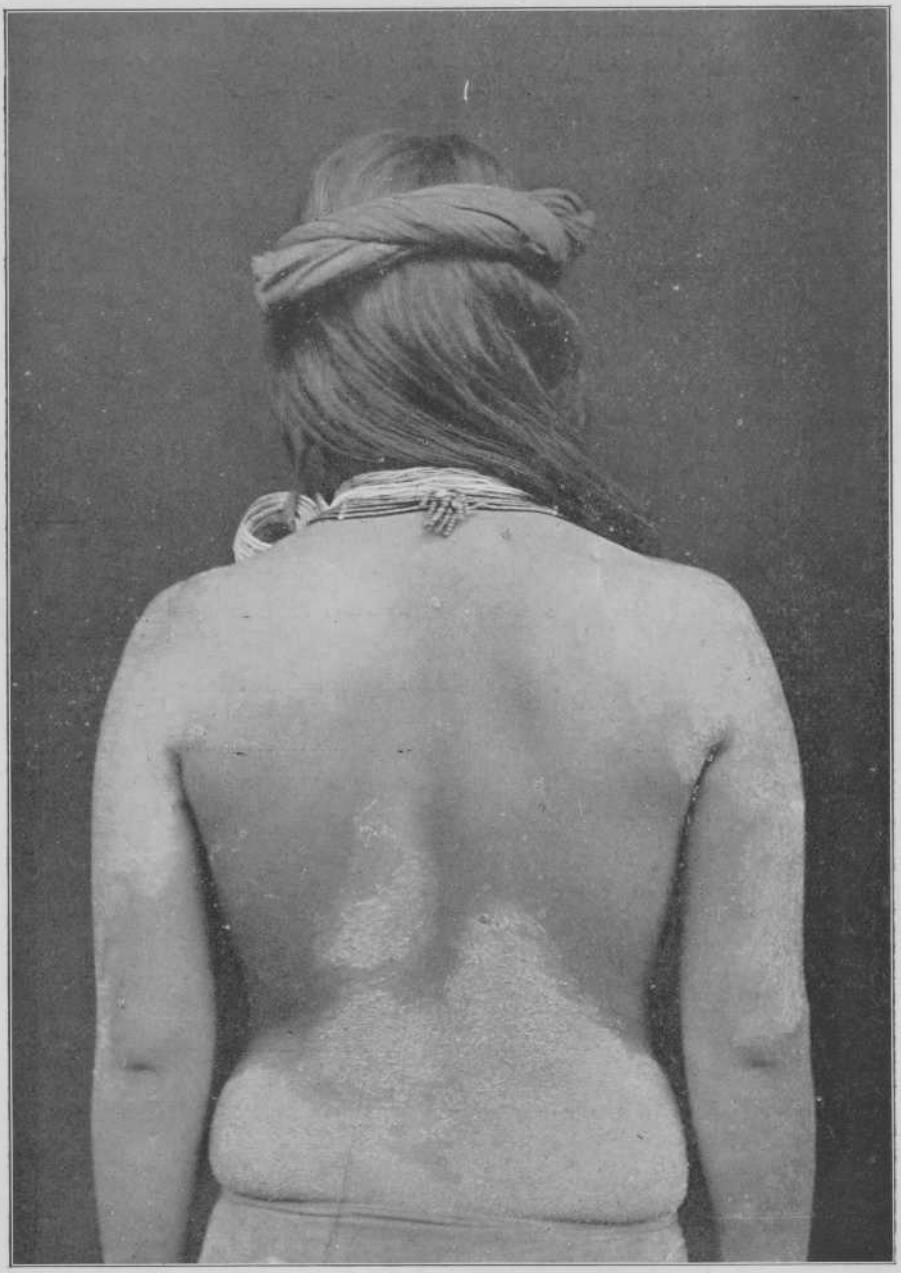
Eczemen ziet men iederen dag en er zijn slechts weinige Kĕnja, die daarvan geheel vrij zijn. Dit is de reden, dat men, zooals wij later zullen zien, bij vele ceremonieën, die op kleine kinderen betrekking hebben, in de formules om eene mooie gladde huid verzoekt (lanja anit). De tinea imbricata is niet over alle kampongs gelijkmatig verdeeld en in Long Nawang ziet men deze aandoening minder dan in andere nederzettingen. Het is buitengewoon moeilijk eene over het geheele lichaam verspreide tinea te genezen.

De Kĕnja noemt eczemen poehoe en schrijft ze vaak toe aan den invloed van geesten, die uit lijken opstaan. Evenzoo de furunkels (toekò) en de niet zelden voorkomende carbunkels, waarvan ik enkele zeer groote met veel succes behandelde.

Struma.

Kropgezwellen komen in Apo Kajan zeer veel voor, maar, evenals de tinea imbricata niet in alle kampongs in gelijke mate. De oorzaak wordt door de bevolking in het water gezocht, maar zij gelooft meer aan een slechten geest, die de ziekte meebracht: het was n.l. een der afgestorvenen, een bali matei, die in zijn rugmandje allerlei ziekten meebracht en deze over de verschillende kampongs verdeelde. Zoo kwam het ook, dat de ééne kampong meer kreeg, dan de andere. Men kan uit dit verhaal opmaken, dat de Kĕnja zich ziekte als een zelfstandig iets opvat.

Men vindt strumae zoowel bij mannen als bij vrouwen in den vorm van parenchymateus struma, gewoonlijk in beide schildklierkwabben: de ééne kwab (vooral de linker) is dan meestal grooter, dan de andere. De kropgezwellen kunnen eene buitengewone grootte bereiken. De Kĕnja noemt ze oehĕm, of oŏm batok (Ma Badang). Morbus Basedow heb ik nooit waargenomen, al heb ik vaak vrouwen met lichten exophthalmus (meer protrusio bulbi) daarop nader onderzocht; intusschen, volgens Prof. Bolk is protrusio bulbi een Mongoolsch verschijnsel en behoeft er in dit verband geene waarde aan gehecht te worden. Van myxoedeem is mij geen geval bekend, maar wel moet nog een en ander omtrent cretinisme worden vermeld.



(Foto Prof. Nieuwenhuis)

Tinea imbricata.

Virchow zag in de kropgezwellen het resultaat der geringere, in het cretinisme dat der sterkere inwerking der „schädlichen Potenz". En Niepce (gecit. door Prof. Kleiweg de Zwaan (236) zegt: „Le goitre est le premier degré de la dégénérescence dont le crétinisme est le dernier terme."

Omtrent het voorkomen van cretinisme in landen waar veel struma voorkomt, loopen de gegevens veel uiteen. Terwijl van der Burg in de Palembangsche bovenlanden het voorkomen van crétins veelvuldig noemt, zegt Römer, dat in de Bataklanden, waar struma eveneens frequent voorkomt, crétins uiterst zelden worden waargenomen: hij veronderstelt, dat zij in de vroegste jeugd, „nicht ganz ohne Willen" der ouders te gronde zijn gegaan.

Prof. Kleiweg de Zwaan zag onder de Mĕnangkabau. Maleiers slechts éénmaal cretinisme met een sterk ontwikkeld struma (236).

In Apo Kajan moet, in verhouding tot het zeer groote aantal kropgezwellen het cretinisme in uitgesproken vorm sporadisch genoemd worden. Intusschen moet men daarbij in het oog houden, dat, al komen de uiterste vormen der degeneratie slechts zelden voor, men toch kan waarnemen, dat in kampongs met vele strumae de invloed op de bevolking zeer duidelijk merkbaar is. Men zal daar vaak personen vinden, die in vele opzichten geheel afwijken van het normale Kĕnja-type, zonder dat men dan van crétins kan spreken. Het zijn logge, prikkelbare, ineengedrongen typen, met stompen neus en stupide uitdrukkingen in het gelaat, in de zwaarste gevallen lijdende aan spraakstoornissen en psychische afwijkingen, in enkele gevallen aan doofstomheid. De Kĕnja beschouwt hen zelf als geheel bijzondere individuën en de verhalen, die betrekking hebben op uiterst domme menschen, die alles verkeerd doen en niets begrijpen, zijn voor een deel wel hierop terug te voeren. Zij hebben vaak een uiterst onaangenaam leven, omdat de kampong-genooten hen niet zelden tot mikpunt voor allerlei geestigheden nemen.

Men noemt doofstom amĕng en gebruikt dit woord vaak om iemand als een domoor te betitelen: „Mabi sé kò kĕti, amĕng! (Wat doe je dat weer slim, ezel!")

Krankzinnigheid.

Slechts enkele gevallen van krankzinnigheid heb ik waargenomen en dan nog heel kort, zoodat ik omtrent de diagnose geene voldoende zekerheid kon krijgen. Men kan van de bevolking echter altijd vele verhalen hooren omtrent het optreden van krankzinnigen en het gevaar, dat eraan verbonden is. Gaarne brengt zij krankzinnigheid in verband met zelfmoord en de reeds vroeger genoemde bali pĕkasang. Ik heb gedurende mijn verblijf geen enkel geval van zelfmoord bijgewoond. De Kĕnja noemt als methoden om suicide te plegen: ophanging (lĕmĕngĕn batok, verworging), vergiftiging (b.v. door toebagif) of hals afsnijding. Voor den Kĕnja, evenals voor de meeste natuurvolken, is het aardsche bestaan het eenige, dat men apprecieeren kan en hij beschouwt dan ook iemand, die daarvan vrijwillig afstand doet, als krankzinnig of althans als een van zijn sahè, d.i. hier gezond verstand beroofde. Van de gewone motieven, versmade, liefde, gedwongen huwelijk, zorgen, beleedigd eergevoel, wraak, en andere vindt men hier niet veel terug.

Men is echter uiterst bang voor krankzinnigen en sluit hen gaarne onder het huis of in de voorgalerij vastgebonden op.

Lyssa humana.

Reeds vroeger (Hoofdstuk I) is vermeld, dat onder de huisdieren (vooral honden en varkens) van tijd tot tijd eene dolheidsepidemie optreedt. Lumholtz (I 78) vermeldt eene epidemie in Long Pělaban, waarbij één man en 7 kinderen gebeten werden. Hij vermeldt echter niet of bij de gebetenen lyssa humana optrad. Ik heb deze ziekte zelf niet waargenomen, echter deelde collega Stoltz mij mede in Long Nawang één geval te hebben gezien. Het hoofd vertelde mij, dat een der Hébanhoofden (Ara) aan deze ziekte gestorven was: hij beschreef mij de symptomen vrij nauwkeurig. Zoogenaamd dolle honden heb ik echter vaak gezien: zij werden meestal in eene omheining achter de huizen geisoleerd. Lumholtz zag ze in Long Pělaban (aan den beneden Kajan) met gebonden pooten in de rivier werpen, omdat men ze liever niet wilde dooden. Kapitein Habbema vertelde mij, dat ook hij gedurende dergelijke epidemieën veel cadavers van varkens en honden langs de kampong zag drijven.

Als zeldzame aandoeningen kan men bij de Kĕnja nog vermelden: prolapsus recti bij kinderen: adieuw bala genoemd, prolapsus vaginae bij vrouwen, itong, hetgeen wel wordt toegeschreven aan het dragen van een slijpsteen in het rugmandje (batoe k'oekò amé ngédan). Ik zag verder één geval van cholelithiasis en in Ma Toekoeng een elephantiasislijder.

Bij de iederen morgen gehouden polikliniek speelden verwondingen, verbranding, huidziekten en tertiaire framboesia de hoofdrol.

Iets over de geneesmiddelen der Kenja.

Wij zullen nu trachten enkele mededeelingen te doen omtrent de geneesmiddelen die de Kĕnja bij verschillende ziekten aanwendt, daarbij tevens iets mededeelen omtrent het practiseeren onder de Kĕnja en ten slotte de inheemsche namen voor ziekten en de anatomische kennis der Kĕnja vermelden.

De Kĕnja hadden vóór mijne komst nog nooit een medicus zóó lang in hun midden gehad: wel hadden zij, door de bezoeken van Prof. Nieuwenhuis en Tehupeiory iets van onze geneeswijze leeren kennen en zij begrepen zeer goed, dat onze geneeskunde het veel verder gebracht had, dan de hunne. Beide medici namen bij hun vertrek uit Apo Kajan de aangenaamste herinneringen aan land en volk mede, wat voor een groot deel mag toegeschreven worden, aan het succes hunner geneesmiddelen.

Wanneer men wat langer onder de Kĕnja-bevolking practiseert, ziet men al spoedig andere aandoeningen, dan huidziekten en buikpijn en langzamerhand gaat ook de Kĕnja den medicus met andere oogen beschouwen. Hij wordt langzamerhand de toevlucht in alle gevallen, waar men geen raad mee weet en men heeft mij dan ook heel vaak voor onoplosbare vraagstukken gesteld en mijne hulp verzocht in zaken, die met geneeskunde eigenlijk niets hadden uit te staan. De persoon van den „toewan dokton" zooals de Kĕnja den dokter noemen, is voor hen een geheel andere, dan die van den Militairen Commandant. De eerste helpt zoo-

veel in zijn vermogen is, staat altijd voor hen klaar, de Commandant vraagt, beveelt en legt zelfs straffen op, waar hij die noodig acht. De medicus geeft geneesmiddelen, als men ze noodig heeft, de Commandant spreekt bij voorkeur over onderwerpen, die de Kĕnja liever niet aanroert, verbiedt het koppensnellen en steekt zijn neus altijd in zaken, die hem, volgens den Kĕnja althans, absoluut niet aangaan. Daarom is men tegenover den dokter vertrouwelijker, is niet bang ter verantwoording te worden geroepen en legt hem daarom vaak problemen voor, die niet op te lossen zijn. Als patiënt is de Kĕnja veeleischend als een Chinees: hij heeft een groot vertrouwen in persoonlijken invloed en in de hand, die geneesmiddelen toedient: het overkwam mij vaak, dat ik geroepen werd, om onwillige kinderen zelf hun drankje te komen ingeven, maar men stelde zulke bezoeken dan ook op hoogen prijs.

Zoo kan een pacifistische invloed wel degelijk van een medicus op een zoo ver af gelegen post uitgaan en zal deze zelfs aan eene plaatsing van een geneeskundige aldaar niet vreemd geweest zijn.

Maar men moet ook eens bedenken, wat het voor een volk zeggen wil, het buiten geneeskundige hulp te moeten stellen: dit is eigenlijk iets, waarvan men zich in de beschaafde wereld geene voorstelling meer kan vormen. Prof. Schweitzer, die onlangs zijne ervaring als Zendingsarts in Lambarene aan de Ogowerivier in het Kongogebied heeft medegedeeld, zag daar onder negers vele malen de hernia incarcerata en ook hij vraagt zich af, of men zich eigenlijk nog wel kan indenken in het lijden van een dergelijken lijder, die niet geopereerd wordt? En datzelfde heb ik mij in Long Nawang ook zoo vaak afgevraagd: wat komt er terecht van eene vrouw, wier kind in dwarsligging niet geboren kan worden en hoe ellendig is het lijden, voor de dood er een einde aan maakt!

Men kan a priori niet verwachten, dat een natuurvolk in zulke gevallen de hulp zou afwijzen, die wij aanbieden. Ik heb in Indië onder zeer vele uiteenloopende bevolkingsgroepen gepractiseerd: Chineezen, Japanners, Arabieren, Atjehers, Klingaleezen, Hindoes en Maleiers en heb eigenlijk nooit kunnen bemerken, dat zij in hunne verhouding tegenover doktoren verschillen. De Javaan zoekt evengoed hulp, maar dat wij tegenover hem anders staan, ligt althans voor mij voor een groot deel hierin, dat wij met hem over het algemeen zoo geheel anders omgaan. Kent men hem wat beter, dan verschilt hij ook al weer niets van andere volken en zal men evengoed in ernstige gevallen om hulp verzocht worden: dit is althans mijne ervaring, toen ik in Poerworedjo practiseerde en ik kon het daar bovendien waarnemen bij den Zendingsarts, die in hoofdzaak onder de bevolking werkte.

Prof. Kleiweg de Zwaan kon als medicus ook al heel spoedig het vertrouwen, zoowel van de Mĕnang-Kabau-Maleiers, als van de Niassers winnen.

Natuurlijk is de practijk niet altijd even aangenaam, maar waar is zij dat wel? Men zal altijd en overal wel patiënten vinden, die het nut van onze voorschriften niet inzien, die bittere of zure geneesmiddelen liever niet slikken of zich willekeurig aan de behandeling onttrekken! En ook vele Kĕnja waren hierin sterk: maar over het algemeen heb ik aan mijne werkzaamheid onder hen de aangenaamste herinneringen en ik ben het geheel eens met Collega Balner, die aan het slot van zijne

op het Tweede Nederlandsch-Indisch Natuurwetenschappelijk Congres gehouden voordracht over Apo Kajan verklaart, dat de bevolking niettegenstaande hare fouten toch sympathiek is en dat degenen die in Apo Kajan zijn geweest, steeds met genoegen aan het land met de daar wonende menschen terug denken.

Inwendige aandoeningen.

Toen ik nog niet lang in Long Nawang was, werd op zekeren middag mijne hulp ingeroepen bij eene vrouw van ongeveer 35 jaar, die hevige, bij aanvallen optredende buikpijn had. Men had op alle mogelijke manieren getracht haar te helpen: de buik was geheel zwart door het inwrijven met roet (anò páhàh): in den navel had men wat rijstwater (tĕlang boelit) gegoten, het hoofd ingewreven met de schil van een boenjau (Citrus acida var.) en haar bovendien nog het inheemsche zout (oesĕn pait) te eten gegeven. Toen zij dit uitbraakte, moest de priester verschijnen, die trachtte met een ei de ziekte weg te blazen en vervolgens zijne geesten te doen neerdalen. Zij lag vlak bij het vuur in de kamer, in de hoop, dat de rook den boozen geest zou verdrijven en aangenaam was de positie voor de patiënte zeker niet. Toen alle offers nutteloos bleken, kwam de priester zelf bij mij en ik was niet weinig verwonderd hier een in Indië bij Inlanders zoo zeldzaam geval van cholelithiasis waar te nemen: dat deze diagnose juist was, bleek uit den per viam naturalem verwijderden steen: ik had n.l. haar echtgenoot verzocht daarop te letten en hij kwam hem reeds den volgenden dag triomphantelijk vertoonen. Bij deze gelegenheid was men ten zeerste verbaasd over de uitwerking van eene subcutane morphine-injectie: verscheidene belangstellende toeschouwers maakten de opmerking, dat wij toch wel over heel bijzondere geesten moesten beschikken. Ook de verdere uitlegging dezer ziekte baarde verwondering, niet zoozeer, omdat er een steen in de galblaas zat, maar wel, dat een dergelijk voor den Kĕnja zoo gewichtig orgaan zulke eigenaardige verschijnselen gaf; dat kon men zich niet goed voorstellen. Lever en galblaas hebben voor den Kĕnja, evenals voor de meeste Dajaksche stammen eene zeer bijzondere beteekenis en hij stelt hunne waarde ver boven die van het hart, waarvan hij de beteekenis niet kent. Gal van groote dieren (rhinoceros, beer) heeft volgens den Kĕnja eene groote therapeutische waarde, die wel aan de daarmede toegediende magische kracht moet worden toegeschreven, maar uit den aard der zaak heeft men dergelijke buitengewone middelen maar zelden tot zijne beschikking.

Zooals werd opgemerkt, vond men den steen op zichzelf niet zoo vreemd, omdat men n.l. bij dieren het voorkomen van steenen zoo goed kent: apen (bangĕt), stekelvarkens (sĕtong) leveren immers de bij Maleische stammen zoo geziene guliga of bezoarsteenen, door den Kĕnja batoe bangĕt, batoe sĕtong genaamd, al naar het dier, waarbij men ze gevonden heeft. Vol trots liet een der hoofden mij eens een batoe babooi zien, een zeer groote bal, dien hij in een wild varken gevonden had: een hand vol harde concrementen uit den darm van een rhinoceros was een zijner waardevolste bezittingen.

Beschouwen wij de boven beschreven therapie nader, dan zullen wij het blazen met het ei en het dajong later bespreken. Ook over het roet, dat men in vele gevallen aanwendt, moeten we later nog meer mede-

deelen: volgens de Kĕnja dient het om te poediep tĕnai: de ingewanden te versterken, maar wij kunnen voorloopig wel mededeelen, dat het zwart maken (kĕnjirĕm) waarschijnlijk dient om den zieke onkenbaar te maken voor booze geesten, of wel om hem het aanzien te geven van een bali matei, de ziel van een afgestorvene, die natuurlijk door de geesten met rust gelaten wordt. Eene dergelijke bedoeling heeft bij buikziekten het insmeren van het abdomen met eene dikke laag asch: asch verblindt de booze geesten en maakt het hun onmogelijk den patiënt te vinden. Men bezig hiervoor asch van verschillende verbrande kruiden (o.a. varensoorten, pakoe), ook wel die uit den vuurhaard in de kamer (lagan heet deze haard) of wel de asch. die men verkrijgt door het verbranden van beenderen van dieren of schubben van een visch (king atoek).

De laatste methoden worden zelden aangewend: de bedoeling der verbrande beenderen is het toedienen van kracht, want lĕma tolange, zwakke beenderen, vreest men ten zeerste en wij zullen later zien, hoe in vele formules het verzoek om een krachtig beenderenstelsel eene rol speelt. Aan het toedienen van zout ligt niet alleen een therapeutisch doel ten grondslag. Zout is n.l. bij vele Indonesiers een geestwerend middel. Van de Makassaren en Boegineezen deelt Matthes (Ethnologie van Zuid-Celebes) mede, dat zij zout in het vuur werpen om de booze geesten op een afstand te houden. Wuttke (der Deutsche Volksaberglauben, geciteerd door Prof. Kleiweg de Zwaan (370) schrijft: „Salz spielt besonders bei Zaubereien eine bedeutende Rolle, immer wohltätig wirkend: es schützt auch gegen Behexung."

Het inwrijven van het hoofd met de citroenschil is bij hoofdpijn een zeer geliefd middel, terwijl men ook de bladeren: tong boenjau daartoe vaak aanwendt. Het sap van de z.g. djĕroek nipis (ook boenjau genaamd) wordt ook aangewend ter bevordering van de urinesecretie en zoo zag ik eene retentio urinae met dit middel behandelen.

Evenals Prof. Kleiweg de Zwaan vermeldt van de Mĕnangkabau-Maleiers (385) gebruikt de Kĕnja Curcumasoorten, vooral Curcuma longa (lia bĕrong) met inheemsche zout (oesĕn pait) vermengd, als een middel om de urinesecretie te verminderen.

Wij zeiden boven reeds, dat de Kĕnja lever en galblaas als organen goed kent en er zelfs bij het offeren van dieren wel beteekenis aan hecht. Over het algemeen is de ligging der buikorganen hem goed bekend, al begrijpt hij hunne beteekenis niet. De ingewanden en maag hebben ook eene groote beteekenis en een groot aantal geneesmiddelen wordt aangewend bij aandoeningen, die met gebrek aan eetlust, buikpijn of diarrhee gepaard gaan.

Voor een groot deel wordt de ernst eener aandoening bij de Kĕnja afgemeten naar den eetlust en Barth vermeldt in zijn Boesangsch Woordenboek, dat de Bahau-Dajaks eten eigenlijk op ééne lijn stellen met het verstand scherpen. Eetlustopwekkende middelen zijn er vele: de lia boekè (Zingiber Cassumunar), lia bĕrong (Curcuma longa) worden uitgeperst en met water wordt het sap genuttigd. De papaya (boewa dong of boewa mandjam) heeft een goeden naam en ook de pitten, waaraan men tevens (als op Java) eene koortswerende werking toeschrijft. Bij alle vormen van dyspepsie worden deze middelen aangewend, als amarum ook de Rhizoma Calami, vooral wanneer de tong

sterk beslagen is (djělaän djěla). Ook het suikerrietsap (tělang tĕpoeh) en de zure vruchten (citrussoorten, komkommers, Cucurbitaceeën), peper (taban loewang mandjam) hebben een grooten naam bij alle mogelijke zwaktetoestanden, die met anorexie gepaard gaan, b.v. na een partus. Blijven vrouwen lang sukkelen, er bleek (lĕping) uitzien, dan noemt men dat mata. Puerperae eten niets dan dunne pap, tělang boelit, en dan nog wel dag en nacht door. Het is dus geen wonder, dat ze na een maand papvoeding behoefte gevoelen aan een weinig peper (ook wel taban moehat oeman genoemd).

Bij kolieken, die met sterke peristaltiek gepaard gaan, spreekt men van sakit batak kĕloöng: letterl. is dit eene ronde hardheid in den buik. Men legt dan wel een verwarmden steen op den buik. Kĕloöng noemt men ook duidelijk waarneembare miltzwelling. Over het algemeen noemt men buikziekten sakit batak: het woord boetit, dat Boesangsch is voor buik, gebruikt men in Long Nawang nooit. Op Ma Djalan hoorde ik wel eens spreken van pràh boetit, de zuiver Boesangsche uitdrukking voor buikziekten. Bij kinderen worden kolieken altijd aan wormen toegeschreven: wormziekte noemt men tĕnasĕk en men zegt, dat de wormen (koewa, oelĕt oedjan) aan de ingewanden knabbelen. Men tracht ze af te drijven door het branden van lombok /(lia).

Sakit sĕkala of sakit pesiĕp noemt men een onaangenaam, spannend gevoel in den buik: als medicamenten gebruikt men tai badoek, (melksap uit den bast van Artocarpus integrifolia), of poonjang pĕti, de eetbare eindkolf van den pisangtros (die de profetische vogel isit zoo gaarne eet), verder gramineënsoorten (sihit, iong) en bladeren, vooral de tong kihan. Ook de schillen van de boewa langĕsĕt (Lansium domesticum) de topbladeren van de toebaplant (Derris elliptica of Barringtonia specios), bĕloelok oeba, worden bij buikziekten aangewend.

Bevat de ontlasting bloed, dan maakt men onderscheid tusschen bloed en slijm (pĕnan, ook neusslijm) òp de faeces of bloed, dat innig met faeces gemengd is: bok ia lĕpin on dáhàh pĕkĕlĕt ngane: als hij defaeceert, dan is bloed met de ontlasting gemengd. Deze gevallen zijn echter hooge zeldzaamheden.

Men kent geen eigenlijke laxantien: veel vruchten eten is een gewoon voorschrift en in dit opzicht levert Apo Kajan niet veel: er zijn wel vele soorten, maar slechts weinige worden goed rijp. De ananas, pisang (pĕti) de blimbing, boewa tia genaamd (Averrhoa spec.) en de kĕtimoen worden veel gegeten, daarnaast in den goeden tijd ook de verschillende ramboetansoorten (Nephelium), die met den pit genuttigd worden. De pitten moeten per vias naturales verwijderd worden: blijven zij steken, dan noemt men dat pĕkĕtan.

Van de vele Nepheliumsoorten zijn de boewa tilò (tilò is testikel), de boewa Embooi loehan, en vooral de boewa abongaha (Nephelium mutabile) de meest geziene. Daarnaast de doekoe (langĕsĕt) en de dian (Durio Zibethinus). Al deze vruchten moeten laxeerend werken. Volgens den Kĕnja heeft ook halfvergaan vleesch (sèt poen, sèt baò) eene laxeerende werking.

Evenmin kent men constipantia: de boewa njiboen (djamboe, Psidium guajava) en de bladeren daarvan worden daartoe het meest aangewend, alsook varens en curcumasoorten (lia bĕrong en lia boekè).

Wel degelijk gelden bij buikziekten diaetetische voorschriften. Men

moet bij diarrhee weinig baden, zoo min mogelijk groenten en pisang eten, liefst alleen kanĕn (gekookte rijst) of rijstepap (tĕlang boelit).

Als eene aandoening bij kinderen, die veelal met buikziekte gepaard gaat, moet nog de stomatitis aphthosa, de spruw worden genoemd. Tĕbakĕn djĕla wordt zij genoemd of wel tĕbakĕn boelăn djĕla als zij alleen aan den punt zetelt. Deze ziekte wordt behandeld met kisjoe, torren. Zij worden in water fijngewreven en dan op de tong geappliceerd. Ook bij een beslagen tong van kinderen wordt hiervan wel gebruik gemaakt.

Ofschoon buikaandoeningen bij een Kĕnja aan voedingsfouten vaak worden toegeschreven, kan men toch niet zeggen, dat zijne dieëtvoorschriften altijd op eene voor ons begrijpelijke basis berusten. Boven hebben wij eenige verstandige diaetetische voorschriften leeren kennen: maar heel vaak schrijft men buikaandoeningen toe aan het overtreden van verbodsbepalingen b.v. aan het eten van hertenvleesch: dan is alleen dát vleesch verboden, maar zijne andere spijzen toegestaan. Verbodsbepalingen noemt men palan, en men is er buitengewoon opgesteld, als men medicijnen krijgt, ook eenige verbodsbepalingen mee te krijgen. Vergeet men dit, dan vraagt de Kĕnja dadelijk: abé on palan? Over het algemeen houdt men zich dan ook wel aan deze voorschriften, als men ze met eenigen tact uitzoekt.

Heeft iemand zware diarrhee, dan zegt men: bok ia masat ia lĕpin mĕndong!: als hij loopt, dan gaat hij meteen af.

Van andere interne aandoeningen, dan buikziekten ziet men in Apo Kajan niet veel. Toch kent men nog wel symptomen van andere inwendige ziekten en men is er over het algemeen zeer bevreesd voor: vooral geldt dit voor oedemen en voor hydrops ascites, (boesong) ook voor eene gezwollen milt en voor koorts. De neiging tot rusten (kĕn) van een patiënt wordt als een male omen beschouwd en a fortiori geldt dit voor flauwvallen. Men noemt dat wel sĕboeling mata, duizelig of draaierig voor de oogen worden. Middelen om iemand, die flauw valt bij te brengen heeft men niet: om tot hem door te dringen, slaat men in de eerste plaats vlak naast hem op eene gong, vervolgens brengt men een blaasroer tegen het oor en zingt daarin een hoogen toon. Waarschijnlijk berust dit laatste op de voorstelling, dat de ziel van den patiënt hem plotseling verlaten heeft en wil men haar door blazen weer in hem terugvoeren [1]). Intusschen, men vertelt toch ook, dat de patiënt doof (dĕngan) is en dat men dus alles in het werk moet stellen, om hem weer te doen hooren. Natuurlijk reageert de patiënt hierop niet en men ontbiedt nu snel den priester, die onmiddellijk zijne geesten doet neerdalen, terwijl vóór en achter het huis aan alle geesten geofferd wordt. Het eerste het beste varken, dat men tegenkomt wordt gedood, de honden worden tot janken aangezet en de geheele kampong stroomt naar het huis van den zieke om dit rumoer bij te wonen. Het is een leven als een oordeel: men zou er om zoo te zeggen de dooden mee wakker maken, maar de patiënt trekt er zich natuurlijk niets van aan. In een dergelijk geval riep men eens mijne hulp in bij eene vrouw, die was flauwgevallen: natuurlijk was de werking onzer analeptica eene even aangename verrassing voor de Kĕnja als de morphine bij de galsteenkoliek. Deze vrouw

1) Het is echter ook best mogelijk, dat geluidmagie bij dit gebruik eene rol speelt.

was in hare amin flauwgevallen, omdat zij te vroeg na hare bevalling was opgestaan: zeker gaf de angst voor den dood in het kraambed en de vrees voor de ziel der vrouw, de lětò tòlò (elders als poentianak bekend) de bevolking aanleiding een dergelijk misbaar te maken.

Echter, in een analoog geval kon ik juist het tegendeel waarnemen. Eene kort te voren bevallen vrouw wilde met hare familie naar de ladang gaan, maar zakte ineen toen zij in de prauw wilde stappen. Men sloeg in haar huis even op de alarmtrommel en haar man droeg haar naar boven: zij was stervende toen ik bij haar kwam, maar de doodsche stilte in de geheel verlaten kampong maakte een eigenaardigen indruk. Ook alweer uit vrees voor hare ziel, was de geheele bevolking in de kamers verdwenen en mocht zelfs niet spreken, in geen geval zich in de voorgalerijen vertoonen, vóór zij begraven was. Het lijk werd door het venster in de achtermuur naar buiten geworpen en door enkele familieleden naar het kerkhof gebracht [1]).

Overigens zal men toch in Long Nawang bij stervende patiënten nooit dat geweldige rumoer hooren, waarmede men in den Mahakam het inslapen tracht te beletten, omdat vooral in den slaap de bĕroewa zoo gemakkelijk ontvlucht. Ik woonde dit op Batoe Kĕlau eens bij en kreeg wel den indruk, dat het lijden er door bekort werd, al kon men niet van een rustigen dood spreken. In Long Nawang spreekt men wel zoo lang mogelijk met den zieke en als men geen antwoord meer krijgt of als hij wartaal gaat spreken, dan begint men bij voorbaat maar zachtjes te weenen. Als de dood echter ingetreden is, neemt het beweenen (nidau) ook den vorm van een ontzagelijk rumoer aan, waarin men ten slotte wel eens uiting van angst voor de ziel van den overledene moet zien en misschien eene poging om haar te verjagen.

De nier is als buikorgaan aan den Kĕnja bekend en ik meen, dat hij de nieren bedoelt, als hij van loöng kajong spreekt. Maar men moet bij het informeeren naar dergelijke benamingen altijd buitengewoon voorzichtig zijn en zich vooral niet laten verleiden de eerste de beste mededeeling van een fantasierijken Kĕnja als gemeen goed voor den geheelen stam op te vatten. Spreekt men Kĕnja over loöng kajong, dan zal men nu eens de nier, dan weer de milt, soms zelfs de lever met dien naam hooren bestempelen. En nog sterker verschillen de inlichtingen, die men omtrent de functie krijgt. Balner (34) noemt de opvatting als zou de nier zetel zijn van kracht, de galblaas centrum van het verstand, zoodat domme menschen eene kleine galblaas zouden hebben. Het is best nogelijk, dat enkele Kĕnja deze opvatting huldigen en met eenigen goeden wil kan men haar wel in overeenstemming brengen met de vroeger medegedeelde voorstellingen omtrent lichaam en ziel. Zonder meer kan men ze echter niet als een Kĕnja'sch begrip duiden.

Een ander geval is de waarneming van het aanwenden van sommige in onze oogen fantastische geneesmiddelen. Zoo noemt Balner (l.c. 35) onder obsolete middelen: urine of vrouwenmelk bij oogziekten, een mengsel van neushoornbloed, berengal en andere bijmengsels tegen zware diarrhee, sperma tegen slangenbeet. Jongejans (175) noemt nog andere: een hertenpenis zou verlichting schenken bij asthma, sperma bij rheuma-

1) Wij moeten hier par parenthèse vermelden, dat later bij de daemonologie nog een bijzondere toestand van gevoelloosheid bij kinderen besproken zal worden, mĕtoet genaamd, waarbij men door het slaan met doornige takken de kinderen tracht bij te brengen.

tiek, drek van een stekelvarken bij hardnekkige koortsen, tegen zweren zou men aanwenden het schraapsel, dat een zwijn achterlaat bij het schuren tegen eene paal. Ook hier zou men kunnen opmerken, dat het toedienen van dergelijke geneesmiddelen wel tot de uitzonderingen moet behooren, want zelfs in Apo Kajan ligt de hertenpenis niet voor het grijpen en kan men maar niet iederen dag drek van een stekelvarken bemachtigen. Toch heb ik ook zelf herhaaldelijk dergelijke middelen zien aanwenden en al zal men het gebruik van de bovengenoemde wel moeten verklaren uit het geloof, dat zij veel magische kracht bevatten, toch is het van het grootste bewicht ze te kennen, omdat wij door de mededeeling ervan kunnen nagaan, in hoeverre ook bij den Kĕnja voorbeelden worden aangetroffen van transmigratieleer en leer der signatuur.

De transmigratieleer is bij de Inlanders in onzen Archipel algemeen verbreid: Vorderman spreekt van transmigratie, wanneer middelen het vermogen bezitten om werkzaam te zijn door overgang hunner uitwendige (vermeende of werkelijke) eigenschappen op den gebruiker met het gevolg, dat dezelfde eigenschap zich ook bij den gebruiker zal openbaren. Wij zullen hiervan later bij de Kĕnja nog voorbeelden ontmoeten bij de verbodsbepalingen gedurende de zwangerschap. Eene zwangere mag geen kat aanraken, want dan gaat de stem van het kind op die van de kat gelijken: en ook mag zij geen berenvleesch eten, want dan brult het kind als een beer. Prof. Kleiweg de Zwaan (89) vermeldt, dat eene Mĕnangkabau'sche zwangere geen dubbele door eene gemeenschappelijke schil omgeven pisang zal eten, uit vrees voor tweelingen. Jacobs vermeldt, dat sommige Atjehers de onder zeer fantastische omstandigheden veroverde penis van een eekhoorn (tjawat toepei) bij zich dragen om het genot van den coitus te verhoogen en de ejaculatio seminis niet te spoedig te doen plaats hebben. Hose (II 207) vermeldt, dat bij de Kajans de testiculi van Sciurus exilis, gedroogd en tot poeder gereduceerd, vermengd met vet op rug en lendenen worden ingesmeerd bij impotentie. Kajans beweren, dat langdurig met campher werken impotentie kan veroorzaken: daarom onderbreken zij het zoeken soms geruimen tijd, aangezien impotentie als eene groote calamiteit wordt beschouwd.

In Europa (ook in Holland) is de roos van Jericho een middel, dat op transmigratie berust en ook het gebruik van den Phallus impudicus als aphrodisiacum: op Batavia is het bekende kanon op dit begrip terug te voeren en eveneens de aanwending van stekels van een stekelvarken door Chineezen en Javanen: de erectieve kracht zou overgaan op dengene, die ze gebruikt. (Vorderman, geciteerd door Prof. Kleiweg de Zwaan). Wij zullen later zien, dat ook de schilpdad voor eene zwangere Kĕnjavrouw verboden is, omdat het kind de beweging van den kop zou nabootsen en Kruyt vertelt van de Toradja's, dat diezelfde schildpadkop hen op de gedachte heeft gebracht met afschraapsel van den kop splinters uit eenig lichaamsdeel te verwijderen. Als een zeer bijzonder voorbeeld ontleen ik aan Prof. Kleiweg de Zwaan nog de aanwending van de gepulveriseerde schalen van de Manis aurita (of Javanicus?) bij koprostase door Chineezen: het schubdier kan holen graven en nu meent men dat bij toediening zelfs van de schalen dezer dieren de opgehoopte faecaalmassa's zullen geperforeerd worden (94). Als een zeer frappante uiting van het geloof aan transmigratie zullen wij later bij de Kĕnja nog ontmoeten het strijken met eene rhinocerosvulva over den buik eener

parturiens: de Kĕnja spreekt echter dan altijd van het bekken (tolang kawang) van een rhinoceros en geeft daarmede duidelijk te kennen, dat de bedoeling is de vrouw een even wijd bekken te bezorgen als de rhinoceros.

Aan de transmigratieleer is die der signatuur nauw verwant: een bepaald middel kan bij eene of andere ziekte helpen, omdat het eene eigenschap bezit, die ook bij deze ziekte wordt aangetroffen. Volgens Chineezen verlengt vermicelli het leven, wordt lignum santali tegen bloedingen aanbevolen en eene roode koraal vooral tegen neusbloedingen. Zoo zag ik de Kĕnja de roode bladeren van Colodracon een enkele maal tegen bloedingen aanwenden, hoewel hij overigens deze plant liever met rust laat. Haeser vermeldt, dat bij de oude Indiërs het gebruik bestond bij geelzucht een kanarievogel in het vertrek van den zieke te zetten. Voorbeelden van deze signatuurleer kan men vinden bij Prof. Kleiweg de Zwaan en voor de Hollandsche volksgeneeskunde bij Dr. van Andel, maar daar er bij de Kĕnja toch weinig van te vinden is, zullen wij er hier niet verder op ingaan.

Nierziekten zijn den Kĕnja geheel onbekend en zijn bovendien in het Apo Kajan gebied zeer zeldzaam. Het eigenaardige gezwollen gelaat van eene nephritica, die uit een der kampongs bij mij in het hospitaal kwam, deed een mijner patiënten uitroepen: hip ia pĕkatap anit oewang koep!: zij bootst de huid van een kikker na! Overigens beschouwt men oedemen als een ongunstig symptoom, maar wendt er geen specifieke middelen tegen aan.

Hartziekten heb ik, afgezien van myodegeneratie en arteriosklerosis, niet kunnen vinden. Klepvliesgebreken komen bij Kĕnja niet voor, omdat, evenals elders in den Archipel het acuut gewrichtsrheumatisme eene onbekende ziekte is. Ook heb ik onder hen nooit beri beri waargenomen, wel onder Bahau-koelies.

Uitwendige aandoeningen.

Van der Burg vertelt ons, dat bij vele Inlanders van den Archipel de voorstelling bestaat, dat een kind, hetwelk verwekt wordt gedurende de menstruatie eener vrouw, bijzonder voorbeschikt is, om later aan huidziekten te lijden. Volgens Prof. Kleiweg de Zwaan zijn, als dat zoo is, zeker bijna alle Inlanders in Centraal-Sumatra tijdens de menstruatie hunner moeder verwekt. Hetzelfde zou men kunnen zeggen van de Kĕnja, want bijna alle lijden in meerderen of minderen graad aan huidaandoeningen en wel in hoofdzaak aan eczemen. Men noemt eczeem poehoe en het jeuken: djatĕn. Bij vrouwen vindt men aan de sterk gerekte oorlellen altijd eczemen, die haar het leven buitengewoon onaangenaam kunnen maken: het duurt echter lang, tot zij er toe overgaat de ringen af te nemen en het eczeem te laten behandelen. Bij kinderen komt intertrigo veel voor, waartegen men tai boekĕn aanwendt, het stof, dat uit hout valt als de boeboek erin zit. Men noemt deze aandoening masa en apprecieerde de talk als taban masa in hooge mate.

De meest bekende huidziekte der Kĕnja is de tinea imbricata, kip geheeten, die men behandelt met oedoe kip, de bladeren van Cassia alata. De vrouwen hebben liever geen man, die aan deze ziekte lijdt. Zij beweren, dat zij na het baden eene onaangename lucht verspreiden, báò

ahoep (of báò djĕmok) genaamd. Van de door Prof. Nieuwenhuis beschreven Tinea albigèna heb ik geen zeker geval ontmoet.

Albinisme heb ik onder de Kĕnja nooit waargenomen. Het op andere plaatsen verspreide begrip (op Nias b.v.) dat albino's het resultaat zijn van bevruchting door daemonen (duivelskinderen of onombela op Nias), heb ik dan ook niet terug kunnen vinden [1]).

Aangeboren misvormingen zijn groote zeldzaamheden. Reeds vroeger is er op gewezen, dat mismaakte Inlanders groote zeldzaamheden zijn: voor een bochel heeft de Kĕnja wel een woord, oetoet likoet, maar ik heb er nooit een gezien [2]). Over monstra weet men wel veel te vertellen: het hoofd beweerde, dat een dood geboren kind een monstrum was geweest: ik heb ze zelf echter nooit gezien.

Furunkels komen veel voor: men tracht het verweeken te bevorderen door er oelet pasa op te leggen, wormen, die men na hoog water in het aangespoelde hout vindt. De wormen worden fijngewreven en met behulp van tong mali (van kajoe mali worden de schilden vervaardigd) geappliceerd. Dezelfde methode wordt bij carbunkels aangewend [3]).

Abcessen opent men wel met scherpe bamboe: men noemt dat lĕmoedah, maar de vrees voor bloed en pijn is zoo groot, dat de opening altijd onvoldoende is. Dezelfde scherpe bamboe's gebruikt men om scarif catie's te maken bij phlegmonen of gewrichtsontstekingen.

Bij de wondbehandeling spelen bladeren (kĕtjoeboeng, tong mali en andere) eene zeer groote rol, vooral ook de Sĕpah, sirih, die eene licht adstringeerende werking bezit. Op alle wonden kan men bladeren vinden met gekauwde sirih. Men tracht met deze behandeling ook bloedingen te stelpen. Ook roet wordt bij verwondingen aangewend, vermengd met lombok. Slik (tĕkéna tanàh) wordt in dikke laag ook wel op verwondingen geaplliceerd. Bij het wondje, dat ontstaat na het afvallen van de navelstreng is een geliefkoosd middel het aanwenden van geroosterde spinnen met hun web [4]).

Fracturen behandelt men wel met primitieve spalkverbanden, maar ze genezen toch altijd in verkeerde standen.

Oogziekten ziet men voornamelijk als conjunctivitis en blepharitis, gevolgen van het alla tjĕp, het uittrekken der oogharen: Balner (35) vermeldt bij oog- en oorziekten het sap van een bepaalden watertor (waarschijnlijk bedoelt hij de reeds vroeger genoemde kisjoe).

De slangenbeet, overigens een zeldzaamheid, wordt behandeld volgens het principe der similia. De hersenen worden op de wond aangebracht, als ook de ingewanden: daarbij kent men echter ook het afbinden der extremiteit en het uitzuigen der wond. Ik heb dit zelf echter nooit gezien.

---

1) Sproeten noemt men lĕpin tau (faeces der zon), wratten: boetĕt taoeng of tĕkélah.

2) Kromme beenen noemt men bakèk: de eigenaardige stand der groote teen heet bak bakak, welk woord ook wijdbeensch beteekent.

3) Prof. Kleiweg de Zwaan vermeldt, dat de doekoens van Midden-Sumatra bij abcessen de verweeking met een papje van fijngewreven vliegen trachten te bevorderen.

Wij hebben er reeds opgewezen, dat het optreden van huidziekten, furunkels, (toekò) en eczemen (poehoe) veelal wordt toegeschreven aan het te dicht langs de graven loopen.

4) Iets dergelijks vermeldt Prof. Kleiweg de Zwaan van de doekoens in Midden-Sumatra, die bij sakit bisa, eene ziekte, waarbij de patiënten pijnen hebben in de spieren der extremiteiten obat bisa aanwenden, bestaande uit de koppen van bepaalde spinsoorten welke worden fijngekneusd en waarmede men de pijnlijke plaatsen moet besmeren. (364).

Cariës dentium komt zeer weinig voor, hetgeen in overeenstemming is met sommige waarnemingen bij andere natuurvolken: Kohlbrugge bij de Tenggereezen, van Hasselt bij de Menangkabauers, verklaren, dat cariës zeldzaam is: Prof. Kleiweg de Zwaan constateerde herhaaldelijk cariës bij de Inlanders in Sumatra en leidt ook uit het feit, dat de doekoens zoo vaak om middelen tegen kiespijn vroegen, af, dat tandlijden niet zoo zeldzaam zou zijn (205): bij Javanen is cariës zeker niet zeldzaam.

Het sirih-kauwen wordt als een voorbehoedmiddel beschouwd tegen tandcariës: bij de Kěnja wordt matig sirih gebruikt. De tanden worden gevijld en gekleurd: het laatste geschiedt met zwarte aarde, tĕgoenei genaamd, die tusschen pisangbladrepen 's avonds wordt geappliceerd. Tegen de pijnen na het vijlen en ook in andere gevallen van tandpijn, bezigt men den wortelstok van de ping báò (eene soort Alang-alang): sin ping báò noemt men dit geneesmiddel [1]).

Tot de cosmetica behoort in de eerste plaats de klapperolie, die geïmporteerd wordt, daar klappers in Apo Kajan niet groeien. De vrouwen gebruiken dit middel ook om de haren te ontwarren, daar ze door de hoofdbewoners (koetoe) op wanhopige wijze dooreengevlochten worden (koetoe manjam:). Als een ander haarmiddel geldt de bĕtoekong njanding, pandanvruchten, waarvan het sap wordt aangewend.

Het gebruik van henna (Lawsonia inermis v. alba) om de nagels te kleuren is bij Dajaksche vrouwen niet zoo verspreid als bij de Maleiers [2]). Wel wordt door vrouwen zeer veel werk gemaakt van tatouage, die bij mannen ook als schouderrozet wordt aangetroffen.

Circumcisie is onbekend: enkele andere gebruiken zullen wij in de volgende hoofdstukken nog behandelen.

a) Oorzaken van ziekten. Verweermiddelen en behandeling daarvan.

Wij hebben in de vorige bladzijden in het kort eenige geneesmiddelen der Kěnja opgenoemd zonder echter op hunne beteekenis dieper in te gaan. Op de behandeling van zieken zullen wij dan ook nog uitvoerig terug moeten komen, waarbij ook de geneesmiddelen en hunne beteekenis nog nader ter sprake zullen komen: dan zal echter blijken, dat zij voor den Kěnja bij ernstiger ziekten weinig waarde hebben en dat andere behandelingsmethoden dan de hoofdrol gaan spelen. Voor wij echter kunnen overgaan tot de bespreking van deze methoden, moeten wij eerst nagaan, wat de oorzaak is van ziekten en hoe de Kěnja zich deze voorstelt.

---

1) Het kost zeer veel moeite een Kěnja tot extractie over te halen: hij apprecieert deze ingreep eerst den volgenden dag. Men is over het algemeen zeer bevreesd voor pijn en bloed: voor men een kies laat trekken, tracht men hem eerst los te werken. Eens kwam een Kěnja uit Ma Koelit bij mij met een groot gezwel der schedelhuid: toen hij zich na lang aarzelen aan de operatie onderwierp, was hij zeer verbaasd er in het geheel niets van te voelen en dat apprecieerde hij eigenlijk het meest.

2) Wel schuurt men de nagels, wat men gipsiloe of niĕp siloe noemt. Hiervoor bezigt men aka kĕrè (daoen ramplas), die door hun rijkdom aan kiezelzuurkristallen vaak als schuurpapier dienst doen. Van Ossenbruggen beschouwt het kleuren der nagels als een afweermiddel tegen angelmagie.

I.

Wat is de oorzaak van ziekten?

Toen wij in hoofdstuk II de kenmerkende denkmethoden van primitieve volken opsomden, zooals Vierkandt, die heeft onderscheiden, vonden wij sub *c*): Alle gebeuren wordt materialistisch voorgesteld en dan vaak gepersonifieerd. Zoo stelt men zich ziekten als iets stoffelijks voor, dat men op voorwerpen of levende wezens overdragen en tegelijk daarmede wegwerpen kan.

De primitief denkende mensch kan zich geen zuiver begrip vormen van zoo iets abstracts als eene ziekte: in het algemeen is hij alleen voor zintuigelijke waarneming vatbaar en liggen abstracte voorstellingen buiten zijn bereik. De neiging om het abstracte te materialiseeren en te personifieeren komt bij den Kěnja het duidelijkst aan den dag, waar hij ziekten toeschrijft aan anthropomorph gedachte geesten, die den naam dragen van bali sakit, bali lětjoe, bali lajoe, waarvan de beide laatste uitdrukkingen alleen in formules voorkomen. Maar deze animistische opvatting is waarschijnlijk van lateren datum, want, zooals wij later zullen zien, komt in de afweermiddelen tegen epidemieën duidelijk uit, dat men vroeger bij ziekten ook wel degelijk aan iets stoffelijks gedacht heeft, dat men op voorwerpen kan overdragen en daarmede wegwerpen.

Wanneer wij nu de oorzaken en de behandeling der ziekten nader beschouwen, dan vinden wij daarbij telkens weer terug, dat de Kěnja zich bijna geheel laat leiden door voorstellings- en gedachtenassociaties. Van causaal verband heeft hij zeer weinig begrip: elke op den voorgrond tredende eigenschap, die twee dingen met elkaar gemeen hebben, is voor hem voldoende om daartusschen een innig verband te leggen. Post hoc ergo propter hoc is eene stelling, die hij zonder reserve accepteert (v. O. § 29).

Zuiver associatief verband is voor den primitieve gelijk aan causaal verband en toen wij in vorige bladzijden over transmigratie en signatuur spraken, zagen wij reeds tot welke, voor ons vreemde opvattingen zijn primair associatief denken kan voeren. Wanneer wij nu op den voorgrond gesteld hebben, dat geesten als de oorzaken van ziekten gedacht worden, dan moet men dit nog cum grano salis opvatten, want in vele gevallen is van een geest geen sprake, maar worden geheimzinnige, onbepaalde invloeden, magische krachten aangenomen, die van iets of iemand kunnen uitgaan zonder dat een onstoffelijk wezen daarbij eene rol speelt. Maar wij zullen zien, dat ook deze magische krachten in den loop der tijden wel eens gepersonifieerd werden, zonder daardoor het onbepaalde en magische karakter, dat hen karakteriseert, te verliezen. Ook valt niet te ontkennen, dat de werking der geesten zelf een sterk magisch cachet draagt, want nooit kan men aangeven, hoe eigenlijk de ziekte ontstaat en op welke manier een geest ziekte kan veroorzaken. Het is eene groote zeldzaamheid, dat een Kěnja vertelt dat een ziekteverwekkende geest in het lichaam binnendringt en daar ziekteverschijnselen veroorzaakt. Alleen in speciale gevallen, n.l. bij daemonen zijn oorzaak en gevolg nauwer met elkaar verbonden; meestal is de nabijheid

van een bali sakit reeds voldoende om verschijnselen op te wekken en duidelijk drukt de Kĕnja het magische karakter dan ook uit in het woord: pĕngĕnàh: dat beteekent: ziek worden of den schadelijken invloed van iets ondervinden: wanneer eene vrouw zwanger is, dan mag haar man zich niet scheren: mòh anak pĕngĕnàh kidi: derg. omdat het kind daarvan den, niet nader bepaalden, schadelijken invloed ondervindt. Dringt men op eene nadere verklaring aan, dan zegt de Kĕnja, dat de echtgenoot door zich te scheren den toorn der geesten opwekt, maar het is duidelijk, dat men dan met eene verlegenheidsverklaring te doen heeft.

Men kan eigenlijk niet zeggen, dat de bali sakit eene bepaalde klasse van geesten vormen, want alle geesten kunnen ziekten veroorzaken. Dit hangt ten nauwste samen met de reeds vroeger besproken verhouding, waarin de stam voortdurend tegenover de tallooze geesten staat. De verklaring voor eene epidemische ziekte is geheel anders dan die voor een bepaald geval, dat zich bij een individu voordoet. Wij hebben reeds besproken, welke beteekenis wij aan de woorden tiga oediep (gunstige) en djaät oediep (ongunstige levensvoorwaarden) moeten hechten en hebben toen uiteengezet, dat waar de geheele stam bedoeld wordt, een voortdurende taboetoestand, een magisch evenwicht moet worden aangenomen, dat door het nauwkeurig opvolgen van adatvoorschriften behouden kan worden. Uit den aard der zaak kan ook een Kĕnja zich moeilijk eene voorstelling vormen van de wijze, waarop een geest eene epidemie kan veroorzaken en is een onbepaalde, magische werking, die nadeelig op zijn stam werkt, dan ook het eenige, wat hem eene verklaring geeft. Dat dergelijke nadeelige magie aan eene bepaalde plaats gebonden kan zijn, bewijst het verhuizen, als het met de levensvoorwaarden bijzonder slecht gaat en het bouwoffer in het nieuwe huis, dat door een gesnelden kop magisch gereinigd moet worden.

Anders, en duidelijk animistisch is in alle gevallen de ziekteverwekkende geest bij het individu: daar leerden wij als eerste voorwaarde voor een gezond leven (singim oediep) kennen eene innige verhouding tusschen ziel en lichaam. Eene langdurige scheiding voert tot ziekte en dood en booze geesten kunnen de ziel rooven of dwingen (kasang) het lichaam te verlaten (bali pĕkasang), doodenzielen kunnen de bĕroewa verleiden hen te volgen naar het doodenland en zoo op meer omschreven wijze den dood veroorzaken. Maar ook hier zijn nog duidelijke sporen van dynamisme te vinden, want geheimzinnige invloeden, die niet nader bepaald zijn, worden evenzeer genoemd, als oorzaak van het ontvluchten der ziel.

Waar nu vrijwel alle geesten ziekten kunnen veroorzaken, zoowel die van den rijstbouw, de voorteekengeesten of de daemonen, is het natuurlijk, dat door den Kĕnja ook verschillende manieren vermeld worden, waarop de geesten ontstemd raken en deze zullen wij nu eerst bespreken.

a) Reeds verscheidene malen hebben wij als oorzaak van ziektepidemieën vermeld het *zondigen tegen den adat*. Hier moet verschil gemaakt worden tusschen het zondigen tegen de voorschriften (palan) door den geheelen stam of door een enkel individu.

Wanneer gedurende den rijstbouw het aantal voorschriften te groot wordt, dan gebeurt het vaak, dat de bevolking er niet geheel en al mee accoord gaat. Bijzondere gebeurtenissen kunnen de rustperioden, die

het gevolg zijn van den taboestand, waarin men gedurende den rijstbouw verkeert, aanzienlijk verlengen. Moekò (rusten) en mĕloeh (rusten ter eere van iets, van een geest b.v.) geven een bijzonder lalìh-voorschrift weer, dat een duidelijk magisch cachet draagt: dit blijkt o.a. uit de vele verbodsbepalingen, die naast het rusten (feitelijk het geen ladangarbeid verrichten) bestaan, b.v. het hakken van hout, waarbij een bijl wordt gehanteerd (ijzermagie), in zeer speciale gevallen het coitusverbod (dat eigenlijk niet meer wordt opgevolgd en een survival is). Wij zullen deze verbodsbepalingen later nog uitvoeriger bespreken, maar men begrijpt allicht, dat het vele thuisblijven een slechten invloed op den landbouw uitoefent en dat de vrees voor een slechten oogst een deel der bevolking vaak aanleiding geeft de voorschriften niet op te volgen. Men noemt dit zondigen: ngĕsàh en de schuldigen worden na den oogst in eene hoofdenvergadering gestraft met boetes. Maar ook geesten kunnen de schuldigen straffen en de Kĕnja weet altijd wel voorbeelden te vertellen van menschen, die gestraft werden, toen zij een voorteeken negeerden.

Zondigt de geheele stam, dan kunnen epidemieën het gevolg zijn of in speciale gevallen zelfs versteening: de laatste wordt dan toegeschreven aan de bali balioe, veranderende geesten, als hoedanig b.v. de bali akang (geesten van den moed) kunnen optreden als men niet genoeg snelt. Het spelen met of lachen om dieren kan hetzelfde effect hebben, terwijl dan ook de bali balioe toehan als straffende geest genoemd wordt: toehan is aardschuiving: het bedolven worden onder eene aardschuiving zullen wij later nog ontmoeten als straf voor het lachen om dieren. De schadelijke magie, die ontketend wordt door het lachen kan geparalyseerd worden (zooals ik dat eens zag doen) door het dier een brandende sigaar onder de staart te houden. Men noemt dat pĕsak.

Het magisch evenwicht, dat gebonden is aan het opvolgen der adatvoorschriften, geeft eigenlijk weer, wat Dr. Kruyt bedoelt, wanneer hij zegt, dat de primitief denkende mensch voortdurend leeft in den ban der magie en met zijne gedachten voortdurend bezig is om mogelijk schadelijke invloeden te paralyseeren of om te voorkomen, dat schadelijk werkende magie wordt ontketend.

Wij hebben er reeds op gewezen, hoe de Kĕnja de schadelijke werking van iedere bijzondere gebeurtenis in zijne kampong door oejan oediep tracht te neutraliseeren en vóór belangrijke ceremonieën eerst de geesten waarschuwt of zijn optreden verontschuldigt. Hijzelf kent ook aan de geesten zijner voorouders (tĕpòn) eene groote rol toe in zijn adat: bij vele ceremonieën is de eenige verklaring, die hij weet te geven: lalìh tjèn tĕpon. Zijne voorouders, zegt hij, hebben door zelf de adatvoorschriften te eerbiedigen, tot het behoud van den stam bijgedragen, reden waarom ook op het nageslacht deze verplichting rust. In deze opvatting zijn piëteit jegens de overledenen en vrees voor hunne zielen dooreengemengd, waarbij de laatste zeker wel de hoofdrol speelt.

2) De geesten der dooden, de bali matei spelen eene groote rol in het ontstaan van ziekten, in zooverre, dat zij er vaak van beschuldigd worden dooden te willen halen (alla Kĕnja matei) en dus de bĕroewa het lichaam doen verlaten. Behalve deze voorstelling ontmoet men nog eene andere: als de bĕroewa hare reis naar het doodenland heeft aanvaard, kunnen uit het lijk geesten opstaan, die op het kerkhof rondwaren en bali poelang djaka genoemd worden. Huidziekten (poehoe),

eczemen, furunkels (toekò) en lymphklierzwellingen (báhàh) kunnen het gevolg zijn van het te dicht langs graven loopen, iets waarvoor vooral zwangere vrouwen altijd zeer bang zijn, omdat zij in een bijzonderen taboetoestand verkeeren en voor de magie van het lijk (waarvan de bali djaka de uitdrukking zijn) bijzonder vatbaar zijn. De vrees voor deze magie van het lijk gaat zelfs zóó ver, dat gravidae liefst niet langs een tĕpaha loopen: een tĕpaha is een graf, gebouwd voor iemand, die ver van huis stierf: matei katjò. In een tĕpaha ligt geen lijk, maar een kĕloenan piping, een popje van zacht hout, en van een dergelijk huis gaat toch dezelfde magische werking uit als van een lijk. Hier noemt men die dan bali tĕpaha.

3) Op Halmahera en ook elders in onze Oost heerscht de opvatting, dat reeds eene ontmoeting met een geest tot verschijnselen van onwelzijn, speciaal duizeligheid kan voeren. Iets dergelijks vinden wij bij de Kĕnja terug, maar niet altijd spreekt hij van een geest. Hij is bevreesd om dicht langs atĕp (verbodspalen) of liwang palan (omheining, waarin een verbodspaal staat, te loopen; ook voor andere palen (bĕraka, kĕramĕn, tĕtjak etc.) is hij bevreesd, want de in deze gewijde (lalih) voorwerpen huizende geesten veroorzaken duizeligheid, sinéding genaamd en soms nog andere verschijnselen. Toch spreekt hij eigenlijk alleen bij de atĕp van een geest, bali atĕp, die echter in geen geval, zooals Hose beweert een Kĕnjagod is. Een atĕp kan zeer uiteenloopende dingen voorstellen (wij komen er later op terug) maar uit één daarvan, n.l. de atĕp boewa, die bij vruchtboomen den eigenaar aanduidt en als „matakau" dienst doet, blijkt dat de Kĕnja eigenlijk eene magie bedoelt, wanneer hij vertelt, dat atĕp en offerpalen hem duizelig maken, wanneer hij te dicht in de buurt komt. Dit blijkt nog duidelijker, wanneer wij het z.g. parib bespreken.

d) Het parib-worden is een zeer eigenaardig verschijnsel in de dynamistische opvatting der Kĕnja: hier wordt heelemaal niet van geesten gesproken en het is dan ook een van de uitingen, die men noch met animisme noch met onpersoonlijke zielestof verklaren kan. Merkwaardig is in de eerste plaats, dat de gevolgen van parib-worden feitelijk geheel en al op suggestie berusten: wij zullen straks nog andere voorbeelden daarvan ontmoeten en dan zien, dat suggestie zulk een onweerstaanbare uitwerking heeft, dat menigeen, zoo hij gelooft beinvloed te worden, door de bloote angst ziek wordt en wegkwijnt. Ook dit is een veelvuldig voorkomend verschijnsel bij inlanders in onzen Archipel.

In de Kĕnja maatschappij heeft elk individu eene plaats, die bepaald wordt door zijn stand en zijn leeftijd. De standverschillen komen bij verschillende gelegenheden tot hun recht en wel:

1°) Bij het later te bespreken ngalang anak, de laatste ceremonie, die het kind moet doormaken, vóór het als volkomen gewijd, als soekong beschouwd wordt. De voorouders, die het kind in zijn stamboom kan aanwijzen, beslissen òf het kind rondgedragen mag worden of moet blijven zitten (bang madoeng).

2°) Bij het planten. De stand bepaalt hier, op welken dag men mag planten.

3°) Bij het koppensnellersfeest en wel in hoofdzaak bij het z.g. pĕloebit batoe.

4°) In de versierselen, die men mag dragen. Hierbij speelt behalve

de stand nog eene rol het aantal koppen, dat een man gesneld heeft. Bij het koppensnellersfeest zullen wij eene in dit opzicht zeer belangrijke ceremonie leeren kennen, soehĕn genaamd, waarbij aan kinderen (en vooral de mannelijke individuën spelen bij het parib-worden eene rol) het recht toegekend wordt, mannelijke versierselen aan te nemen, waarvan de aard wordt bepaald door het aantal malen, dat zij aan het soehĕn deelnamen.

De grondopvatting, die aan parib-worden ten grondslag ligt is deze, dat de versierselen (tijgertand, zwaard, pantertand in de ooren, veeren van Argusfazant of rhinocerosvogel, en andere) een magisch vermogen bezitten, dat schadelijk wordt voor dengene, die versierselen gebruikt, welke niet met zijn rang, leeftijd en praestaties op snelgebied overeenstemmen. De Kĕnja legt dit zóó uit, dat niet van alle mannen de ziel evenveel weerstandsvermogen heeft: de groote hoofden met zuiveren stamboom zijn het sterkst en hunne bĕroewa verdraagt de magie van tijgertanden (hoewel gedeeltelijk), van mooi versierde zwaarden met menschenhaar of haar van een orang oetan, tenminste wanneer zij daarbij ook koppen hebben gehaald. Maar wanneer een man versierselen aanneemt, die niet bij zijn stand en zijne snelpraestaties passen en hij dus meer wil zijn en dapperder wil schijnen, dan hij is, dan wreekt zich de magische kracht der versierselen op zijne verhouding tusschen ziel en lichaam: hij wordt parib, zijne krachten nemen af, zijn beenderenstelsel verzwakt (lĕma tolange), zijn eetlust verdwijnt en hij kwijnt weg. Deze opvatting speelt een belangrijke rol in de Kĕnja maatschappij, zij vormt eigenlijk eene ongeschreven wet, die velen terughoudt van handelingen, welke niet strooken met algemeene gewoonten: men zal zich altijd verwonderen over de orde en de eensgezindheid in den stam: niemand stelt zich op den voorgrond en zelfs onderlinge onaangenaamheden nemen slechts zelden groote afmetingen aan. Des te meer valt dit op, waar de opvoeding zoo volkomen vrij is en kinderen nooit gehoorzaamheid leeren, omdat ieder hardvochtig optreden tegenover kinderen eene wanverhouding tusschen ziel en lichaam tengevolge zou kunnen hebben.

De algemeene opinie is iets waar een Kĕnja veel aan hecht: zij leert hem zich te schikken in de maatschappij, zich niet op den voorgrond te dringen en geene dingen te doen, die met zijn stand en zijn leeftijd niet overeenstemmen. Een gewone vrije, die zich als parĕn (hoofd) gedraagt, de versierselen aanneemt, die alleen aan hoofden toekomen of aan groote koppensnellers, brengt zich in opspraak, doet met minachting over zich spreken en het parib-worden is de straf, die een dergelijk optreden met zich medebrengt.

Zeer groot is het parib gevaar aan de tijgertand verbonden, in hoofdzaak wanneer men de magische krachten van dien tand opwekt door er een eed op af te leggen of zelfs door hem alleen maar in de hand te nemen: men noemt dit laatste: man tolang, een been vasthouden, waaruit dus blijkt, dat men zelfs den naam liever niet uitspreekt. De kracht van den tijgertand is zóó groot, dat de geheele kampong parib zou worden, wanneer een eed op den tand in de kampong afgelegd werd. Dat geschiedt nooit: ik ben in Ma Koelit getuige geweest, hoe het hoofd Embooi Djalong er zich hevig tegen verzette, toen wij een zijner kampongenooten in de kampong op een tijgertand wilden laten zweren: wij moesten

daartoe eerst buiten de kampong gaan; vijf minuten benedenstrooms daarvan was de plechtigheid geoorloofd. Mij trof dit bijzonder, omdat parib voor Embooi Djalong, een zóó groot hoofd met de allerbeste snelantecedenten eigenlijk niet meer bestond. Hoe sterk de Kĕnja aan dit parib worden gelooft, blijkt nog uit het volgende.

Dezelfde Embooi Djalong, met wien ik zeer bevriend was, had mij kort voor mijn vertrek een snelmandau geschonken, die versierd was met orang oetanhaar. Het stamhoofd Oejau Lĕndjau in Long Nawang kreeg een doodschrik toen ik hem dit zwaard liet zien en weigerde het aan te raken. Geen Kĕnja wil als tolk optreden, als een eed op den tand moet afgelegd worden: hij loopt weg als de tand wordt te voorschijn gehaald en meerdere malen heb ik machtige hoofden dan van kleur zien verschieten.

Uit deze voorbeelden blijkt de groote suggestieve kracht van parib en den enormen invloed, die dit begrip in de Kĕnja maatschappij heeft. Niet weinig draagt het bij tot het hoogzedelijke standpunt waarop de Kĕnja staat; iets, dat ook aan andere onderzoekers (Hose) reeds was opgevallen.

Als eerste verschijnsel van parib noemt men het reeds besproken sinéding, duizeligheid, en ook daaruit blijkt, dat ook de geheimzinnige kracht, die van offerpalen of atĕp uitgaat, evenals het parib worden op magischen invloed teruggevoerd moet worden. Hose noemt als een der woorden voor het begrip taboe: parit en zegt, dat parit eene verbodsbepaling is voor kinderen om beelden aan te raken. Waarschijnlijk bedoelt hij, dat de magische kracht van een beeld parib worden tengevolge kan hebben, maar dan nog, is dit slechts gedeeltelijk juist. Want er spelen bij parib worden nog andere begrippen eene rol.

Zooals wij opmerkten hangt het begrip parib ten nauwste samen met het koppensnellen en dus ook met de geesten van den moed, de bali akang. De moed is een bij uitstek mannelijke eigenschap en daarom moet de man dan ook alles doen, wat in zijn vermogen is om afname van zijn weerstandsvermogen en zijn moed te voorkomen. Slechts moedige en krachtige mannen kunnen den stam beschermen en zijn in staat den zwaren ladangarbeid te verrichten. Wil de man aan de gestelde voorwaarde voldoen, dan moet hij met de bali akang op goeden voet staan en deze eischen sneltochten en koppensnellersfeesten, waardoor de man kan toonen, dat hij dapper (makang) is. Bij dergelijke feesten is het contact met de bali akang zeer innig en dalen zij dan ook in den nacht neder: maar aan de gunstbewijzen van de snellersgeesten is het groote gevaar verbonden, dat hun krachtige invloed voor vrouwen en kinderen te sterk is, n.l. dat zij parib zouden worden. Wèl mogen de vrouwen dien nacht niet buiten de kamers komen, maar deze maatregel is niet afdoende. Na het feest moet men oejan oediep om de schadelijke werking der manifestaties van de snellersgeesten te neutraliseeren en het verwondert ons niet, dat de bij het snellersfeest opgerichte, met sangbladeren (Cordyline Jav. β) versierde offerpalen (kĕramĕn) voor vrouwen en kinderen in het bijzonder, uiterst gevaarlijk blijven en kinderen ze niet mogen aanraken, uit vrees voor parib.

Intusschen, voor den Kĕnja is het parib worden der vrouwen bijzaak: hij spreekt daarover niet veel. Er speelt hier eene andere opvatting eene rol, die ten nauwste samenhangt met een zeer interessant onderwerp,

n.l. de magie der vrouw. De invloed, dien eene vrouw op een man kan uitoefenen, heeft den Kĕnja er toe gebracht, juist wanneer hij over koppensnellen spreekt, het mannelijke tegenover het specifiek vrouwelijke te stellen en dit laatste als een bijzonder gevaar te beschouwen, dat zijne verhouding tegenover de geesten van den moed voortdurend bedreigt. De man, die door de magische kracht der vrouw betooverd is, loopt gevaar zijne plichten als man tegenover de gemeenschap te vergeten: hij zal opzien tegen een sneltocht, die eene langdurige scheiding met zich medebrengt en zoo den toorn der snellersgeesten opwekken. Daarom wordt de vrouw bij alle plechtigheden waarbij de bali akang nederdalen angstvallig geweerd.

De magische kracht, die van vrouwen uitgaat, heeft de Kĕnja uitgedrukt in geesten: bali léang bali kadjang bali mĕnoet takoet: geesten der vrees en zij spelen niet alleen in de snelmaterie eene groote rol. Alles, wat specifiek vrouwelijk is, vreest de Kĕnja en haar hoogtepunt bereikt deze vrees dan ook, wanneer de vrouw hare meest vrouwelijke plicht vervult: in het kraambed. Van de kraamvrouw gaan zulke sterk verontreinigende en verzwakkende invloeden uit, dat een man alles angstvallig moet mijden, wat met kraamvrouw en neonatus in verband staat. Men heeft deze angst voor kraamvrouwen in haren oorsprong wel teruggevoerd op het aangeboren ontzag voor de wonderlijke processen, die zich bij zwangerschap en bevalling afspelen, vooral ook op het feit, dat er bloed bij vloeit. Mr. van Ossenbruggen (82) meent, dat men bij de onreinheid der kraamvrouw oorspronkelijk stoffelijke besmetting vreesde, niet alleen van hetgeen uit haar lichaam is gekomen in stoffelijken vorm (sanguis, water, placenta, funiculus, neonatus), maar ook van de intense aan een en ander toegekende magische kracht waarvan men zich eveneens eene stoffelijke voorstelling vormde. Onder de getaboeëerde personen neemt de kraamvrouw dan ook eene bijzondere plaats in. Zeer zeker gelooft ook de Kĕnja bij de kraamvrouw aan verontreiniging: en dat magische krachten daarbij eene rol spelen, bewijst het bad, dat men na een contact met puerpera of neonatus moet nemen of wel het feit dat een man, die bij vergissing eene kamer binnenliep, waar eene pasbevallen vrouw lag, door een zwaard (ijzermagie!) voor ongelukken behoed moest worden. De sterk verontreinigende werking der kraamvrouw zullen wij later nog uitvoeriger bespreken, maar hier moet er nog op gewezen worden, dat de verzwakkende invloeden (die dan door bali léang worden aangeduid) evenzeer van de vrouw in het algemeen, van het specifiek vrouwelijke kunnen uitgaan. Het aantrekken van vrouwenkleeding heeft evenzoo een verzwakkenden invloed en hoezeer het vrouwelijk element als een gevaar voor den moed van den man beschouwd wordt, blijkt dat na het tatoueeren, eene ceremonieel waarbij de vrouwen in de kampong de hoofdrol spelen, men de kampong zóódanig verontreinigd acht, dat alleen een versche kop (thans in ieder geval een snellersfeest!) den toorn der geesten kan afweren, en de schadelijke magie der vrouw neutraliseeren [1]).

De vrouw geeft zelf op zeer typische wijze deze opvatting weer, wan-

1) Waar zoowel Mr. van Ossenbruggen als Dr. Kruyt het huwelijk als een bijzonderen taboetoestand opvatten en den coitus als magisch gevaarlijk beschouwen, (vandaar het coitusverbod onder bepaalde omstandigheden) blijkt uit het bovenstaande, dat het de magie is van het specifiek vrouwelijk, die hierin de hoofdrol speelt.

neer zij (wat ook Perelaer vermeldt) den man harer keuze aan zijn verstand wil brengen, dat hij eerst moet toonen een dapper man te zijn voor zij met hem trouwt. Hij moet een verschen kop aan hare voeten leggen en wil hij niet op sneltocht gaan, dan stelt zij hem voor van kleeding of zelfs van genitaliën te verwisselen. Wij zullen later op de bali leang nog herhaaldelijk moeten terugkomen.

Dat de Kěnja bij zijn godsdienst, zoodra die op snelgebied komt, de vrouwen uitsluit is niet zoo vreemd: verscheidene godsdienst-vormen sluiten de vrouw geheel van den cultus uit. Op sommige Polynesische eilanden mogen de vrouwen niets aanraken, wat aan de godheid geofferd moet worden. Ook de Islam verhoudt zich tegenover vrouwen terughoudend. In de Christelijke kerk mochten vroeger slechts weduwen en jonkvrouwen enkele ondergeschikte kerkelijke functies verrichten: eene vrouw mocht niet doopen. Dat de Middeleeuwsche kerk in de plaats van sopranen eunuchen in de koren liet zingen, wordt ook uit den afkeer van en weerzin tegen het vrouwelijk geslacht verklaard. (Prof. Kleiweg de Zwaan.)

Het begrip parib en de bali léang, verzwakkende invloed, die van vrouwen uitgaat, zijn dus nauw aan elkaar verwant; parib, de straf voor miskenning der eigen persoonlijkheid, heeft feitelijk dezelfde gevolgen als de aan de bali léang toegeschreven schadelijke inwerking: algemeene verzwakking, anorexie en ten slotte exitus door wegkwijnen. Wanneer men dergelijke patiënten ziet, doen ze ons onmiddellijk aan Cachexia paludosa denken, maar geheel zeker is het toch, dat de suggestie van beinvloed te zijn tot langzaam wegkwijnen kan voeren.

Het sterk magisch cachet van het paribbegrip komt nog naar voren in de meening, als zou in lichte gevallen flatulentie het eenige symptoom kunnen zijn, waarin wij dus Preusz' magie der lichaamsopeningen terugvinden. Evenzoo in de opvatting, als zou bij vrouwen prolapsus uteri eene uiting van parib kunnen zijn, het gevolg van het dragen van een slijpsteen (batoe k'oekò amé ngédan: steen, waarop wij slijpen) in het rugmandje. Het slijpen van een zwaard (ijzermagie!), het symbool van den man, die ten strijde trekt, de steen, die bij het slijpen gebezigd wordt, ziehier de associatie's die voeren tot de voorstelling, als zou de kracht, die van een slijpsteen uitgaat, te sterk zijn voor de magisch zooveel zwakkere vrouw. Evenals het specifiek vrouwelijke voor den man een gevaar is, kan de bĕroewa der vrouw niet tegen de krachtige manifestaties van de geesten van den moed.

e) Ziekten kunnen veroorzaakt worden door toovermiddelen of langzaam werkende vergiften.

Het is bekend, dat men in Indië over het algemeen aan vergiftiging als oorzaak van ziekte eene veel grootere rol toeschrijft, dan haar in werkelijkheid toekomt. Ieder medicus, die in Indië gepractiseerd heeft, kan daarover meespreken: als kinderen wat lang koortsen, dan hebben baboe en kokkie de moeder al spoedig medegedeeld, dat vergiftiging in het spel is, eene diagnose, die dan wel altijd even duister is als eene andere, waarin vooral kokkie's specialiteit zijn, n.l., dat het kind „zijn ruggetje verzwikt" heeft. Men kan bij alle Inlandsche stammen van den Archipel voorbeelden vinden van vergiften en toovenarij als middelen om iemand eene sleepende ziekte te bezorgen. Welbekend is het mengen van snorharen van kat of tijger, van fijne bamboehaartjes, de korte voorhoofds-

haren van den mensch, door het eten. De symptomen der op deze wijze veroorzaakte ziekte zijn haemoptoë, bloederige ontlasting, heeschheid en ten slotte de dood. Skeat vermeldt ook het wegnemen van haren en nagels: sommige Kěnja noemen dit wel, maar ernstig vatten zij het toch nooit op.

Wij hebben reeds vroeger vermeld, dat suggestie op den primitieven mensch zoodanig kan inwerken, dat alleen reeds de overtuiging van beinvloed te zijn uit zuivere angst tot wegkwijnen en den dood kan voeren. De Jong (35) noemt dit een vaststaand feit en ook de Engelsche ethnoloog Marett staat op dit standpunt [1]). Zeker is het, dat de Kěnja in de meeste gevallen wel op het denkbeeld van vergiftiging of beinvloeding door toovermiddelen komt, omdat hij zich van een andere oorzaak eener sleepende ziekte geene voorstelling kan vormen, maar aan den anderen kant spreekt hij toch maar zeer zelden over geheimzinnige ziekmakende invloeden, terwijl er toch sleepende ziekten genoeg voorkomen.

In ieder geval heeft de Kěnja de overtuiging, dat niet alleen vergiften, maar ook magische invloeden, uitgaande van personen, zelfs op afstand werkende, tot den dood kunnen voeren. Zoo vermeldt Ling Roth (I 276) bij de Dajaks van Sěrawak onder de oorzaken van ziekten: „the spittle of the enemy": te zamen met het (aan magische kracht rijke speeksel van een vijandig gezind mensch, wordt zijn wensch om kwaad te doen op het bedreigde individu overgebracht, Daarbij treedt dus sterk op den voorgrond het geloof, dat symbolische handelingen reëele gevolgen kunnen hebben en dat er menschen zijn, die het vermogen bezitten om door wilsconcentratie een ander op afstand schade toe te brengen [2]).

Iets dergelijks bedoelt de Kěnja, wanneer hij spreekt over de geheimzinnige „taban tokang" en over kěda. Het woord taban tokang doet aan een werkelijk vergif denken en de Kěnja zegt dan ook altijd, dat het van het Engelsche gebied, uit de Balooi afkomstig is en geimporteerd wordt. Maar toch werkt dit vergif op afstand en wel altijd in een speciaal verband n.l. zou het door hoofden aangewend worden om wraak te nemen voor oude en reeds bijgelegde snelveeten, waarvan de afdoening hen echter niet bevredigd heeft. Zoo vertelde mij eens eene vrouw uit Ma Badang, dat de hoofdenfamilie in Long Nawang hare ouders door een uit de verte aangewenden invloed had doen sterven en zij noemde hier de taban tokang als oorzaak. Wij komen later op dit woord bij het koppensnellen terug in verband met het z.g. nokang djawa, dat ook een middel is om wraakgevoel te koelen.

Kěda is evenzeer een geheimzinnig vergif, waarmede men ook een sterken invloed bedoelt, die een man op eene vrouw kan uitoefenen. Hij kan daardoor eene vrouw zóó sterk aan zich binden, dat zij hare geheele familie in den steek laat.

Men denkt hierbij wel eenigszins aan het booze oog en zeker kunnen vele afweermiddelen van de Kěnja verklaard worden uit het geloof aan

---

1) Terwijl Prof. Kohlbrugge ervan overtuigd is, dat op Java menig inlander sterft onder invloed der suggestie van betooverd te zijn: dergelijke uitspraken kennen wij ook nog van andere bevoegde personen.

2) Marett drukt zich als volgt uit: „as a fact to be symbolically tortured and destroyed by his enemy, gets on the nerves of the savage, so that he is apt really to ful torturing pains and die."

magische kracht van den blik. De groote oogen op de schilden doen wel denken aan een dergelijk verdedigingsmiddel en ook andere opvattingen, die men gewoonlijk met het booze oog in verband brengt, vindt men bij den Kĕnja terug. Zoo is eene Kĕnja'sche moeder boos als men haar kind prijst en zegt, dat het zoo flink groeit. Wij hebben vroeger reeds besproken, hoe gevaarlijk het is een naam of een voornemen uitdrukkelijk uit te spreken en hebben den oorsprong van deze vrees gezocht in de magie der stem. Ook vermeldden wij, dat een Kĕnja liever iemands naam niet uitspreekt, maar dien vervangt door een algemeen geldend voorvoegsel. Tegenwoordig is de verklaring hiervoor, dat men door iemand te prijzen of zijn naam uit te spreken, de aandacht van booze geesten op eene dergelijke schoone ziel vestigt. Vooral bij kinderen dreigt dit gevaar en men zal dan ook vaak zien, dat men sukkelende kinderen een anderen naam geeft. Heeft een echtpaar reeds vele kinderen verloren dan geeft men een later geboren kind wel een heel leelijken naam, omdat de daemonen zulk eene ziel niet willen hebben: djaät (slecht), Tai (faeces) zijn zulke namen en dat men hier wel degelijk met daemonenmisleiding te doen heeft, blijkt uit den karakteristieken naam: Sohok, dit beteekent verbergen en de bedoeling is dit kind voor de daemonen te verbergen.

f) In verband met het sub *e*) besprokene, waar wij, evenals bij het paribbegrip, den invloed van geheimzinnige magische krachten en suggestie als ziekteoorzaak leerden kennen, moeten wij nu nog twee oorzaken vermelden, n.l. de meineed en het onbevredigd wraakgevoel, want zonder twijfel speelt ook hier suggestie eene groote rol.

Zooals we reeds zagen is de eed op den tijgertand de zwaarste, dien men kan afleggen. De Kĕnja zegt, dat de kracht, die van den tand uitgaat, den meineedige straft. Het thans overleden hoofd van Ma Koelit, Embooi Djalong had zijne ziekte te danken aan een meineed op den tijgertand, dien hij in Long Nawang had afgelegd. Toen ik hem kort voor mijn vertrek uit Long Nawang op zijn verzoek nog eens bezocht, (zijne kampong lag een dagmarsch van ons verwijderd) bleek mij, dat al zijne kamponggenooten van deze ziekteoorzaak overtuigd waren. Eene meer voor de hand liggende meening, dat Embooi Djalong reeds een oude man was, die een uiterst zwaar leven achter den rug had, kwam niet bij hen op.

Het onbevredigd wraakgevoel speelt vooral in de snelmaterie eene groote rol: eigenlijk kan het wraakgevoel alleen door terugsnellen bevredigd worden. Zoolang men dat niet doet, staat men aan allerlei gevaren bloot, wanneer men met den schuldigen stam in contact komt. Aan verschillende voorwaarden moet voldaan worden om het wraakgevoel in toom te houden: wij komen later hierop terug, vermelden nu alleen, dat ijzer, in den vorm van een zwaard, hier als een goed middel geldt om te pĕnjingim, d.i. af te koelen. Maar al volgt men alle voorschriften op, toch is men niet zeker voor ziekten, die uit onbevredigd wraakgevoel kunnen voortspruiten. Is door een stam een der familieleden van een man gesneld, dan stelt hij zich ,zoodra hij bij den schuldigen stam komt, en eten tot zich neemt, bloot aan bloedbraken (mowa dáhàh) een symptoom, dat men overal in Apo Kajan in dit verband hoort noemen. Ik vermeld het speciaal, omdat ik eens bij een man eene cirrhosis hepatis zag, die door de familie werd toegeschreven aan zijn verblijf

in eene kampong, die een zijner voorvaderen had gesneld. Deze man succombeerde aan eene haematemesis.

g) Daemonen kunnen oorzaak zijn van ziekten en dood. Wij komen later op de booze geesten uitvoerig terug. Wij hebben vroeger reeds vermeld, dat de Kĕnja omtrent den dood door booze geesten eigenaardige opvattingen heeft, die hem er toe brengen de lijken van aan ziekten (matei majong) gestorvenen anders te behandelen, dan die van zelfmoordenaars of door een ongelukkig toeval gestorvenen (matei tĕbahò). In het laatste geval spelen bali pĕkasang eene rol, die de bĕroewa dwongen (kasang) het lichaam te verlaten. Bij het doodenritueel komen wij hierop uitvoerig terug: wij zullen dan zien, dat behalve de lijken van zelfmoordenaars ook die van personen, die zichzelf noodlottig verwondden, van in het kraambed gestorven vrouwen, van asciteslijders en door haematemesis gesuccombeerden, als patei djaät (slechte lijken) worden beschouwd.

h) Ziekten kunnen door dieren veroorzaakt worden. Wij hebben vroeger, toen wij over de voorteekens spraken, gewezen op de verhouding in het algemeen tegenover dieren en op het feit, dat een geloof aan zielsverhuizing, eene reincarnatie der ziel na den dood in een dier niet tot de opvattingen der Kĕnja behoort. Verhalen, die daaromtrent wel eens een enkele maal gedaan worden, zijn altijd vreemde elementen, hebben trouwens ook altijd op zielen van vreemdelingen (Maleiers) betrekking. Toch moet men op grond van overleveringen wel aannemen, dat in vroeger jaren de overgang van de bĕroewa in dieren een algemeen verbreid begrip was. Bij het Hoofdstuk Koppensnellen zullen wij zien, hoe in de overlevering een kikvorsch (oewang kok, of oewang koep) den Kĕnja vertelde, dat zij het mamatfeest met een kop moesten vieren en niet met menschenhaar. Hoogstwaarschijnlijk is met deze kikvorsch de reincarnatie van de ziel eens voorouders bedoeld.

De overlevering bewijst, dat vooral vogelgedaanten gaarne door de ziel worden aangenomen en dat daarbij de vlucht der vogels en het gemak, waarmede zij zich in de ruimte bewegen, met het vluchtige karakter der bĕroewa in verband gebracht werden, verwondert ons niet. In de groote overleveringen is een speciale neushoornvogel (Berenicornis cornutus) als Deu Ipoei bekend en zelfs beweert men wel, dat de neushoornvogels vroeger ook konden spreken. Andere dieren, die vroeger eene rol speelden zijn een witte aap (kĕlabĕt poetih), een hagedis (tĕliàp), de pĕlandoek (Tragulus), de Indonesische Reinaert, last not least de tijger en soms het schubdier (Manis Javanicus), aham geheeten.

Zooals reeds gezegd werd, hoort men nu nooit meer spreken van zielen, die zich in dieren incarneeren en hebben de overleveringen betrekking op lang vervlogen tijden. De slang neemt hier eene aparte plaats in: dat den mensch, die eene slang ontmoet, een ongeluk zal treffen vindt men wel overal in den Archipel terug. Prof. Nieuwenhuis (I 103) vermeldt, dat de Bahau'sche priesters, wanneer zij de ziel van een zieke laten terugkeeren, de slangenvorm der ziel als ongunstig beschouwen, terwijl de gestalte van een visch een lang leven zou voorspellen. Ling Roth (I 390) vermeldt een Serawaksch hoofd, dat zijne onderdanen verbood slangen te dooden, omdat de geesten zijner voorouders zich daarin hadden gereincarneerd.

Ook de Kĕnja heeft omtrent slangen bijzondere opvattingen. Zij

gelden wel meestal als een amĕn djaät, een slecht voorteeken, maar dat is in hooge mate afhankelijk van de soort en de omstandigheden, waaronder men ze ontmoet. Wij noemden reeds de beruchte doliophis bivurgatus, de djongelei oesang, met felrooden kop en buik, die een Kĕnja er toe kan brengen zijn geheele ladang in den steek te laten. Er zijn voorbeelden bekend van menschen, die dat niet deden en met ziekte en dood gestraft werden. Een der zonen van Pa Sorang (een groot Kĕnja-hoofd) heette vroeger Oejau léban (Eban Sorang): men vertelde mij, dat eene ontmoeting met een djongelei léban (elders djĕliwan genaamd) aanleiding tot dezen naam had gegeven. Men zou zich kunnen denken, dat hier het geloof aan zielsverhuizing zich in den naam heeft geopenbaard, al geeft men er meestal eene geheel andere verklaring voor, n.l. dat Oejau Lébáns vader in eene dergelijke slang eens een steen met zeer bijzondere krachten had gevonden.

Naast de slang heeft ook de schorpioen (lipa boesoeng) eene omineuze beteekenis, ten slotte ook padden en duizendpooten (djĕliwan of tĕlipan).

Natuurlijk kunnen deze dieren ook op directe wijze ziekten veroorzaken. De slangenbeet is wel zeer gevreesd, maar, althans die van giftige exemplaren eene hooge zeldzaamheid.

De meest voorkomende giftige slang, de doliophis heeft een te kleinen bek om veel onheil te stichten en zou alleen voor kinderen gevaarlijk kunnen worden. Van de schorpioenen gelden vooral de groote, Buthus afer, als gevaarlijk, wanneer men er bij het opruimen van oud hout op trapt. De verhalen omtrent de uitwerking van dezen steek zijn sterk overdreven.

Van verwondingen door de groote dieren: rhinoceros, panter, beer of varken, hoort men zelden spreken. Het is een merkwaardig feit, dat de Kĕnja de olifant absoluut niet kent: hij heeft er geen naam voor en herkent het dier niet op afbeeldingen. Toch heeft de grenscommissie het voorkomen van olifanten in Noord-Borneo vastgesteld en ook Hose noemt den Elephas indicus, welke volgens hem misschien wel in Borneo geimporteerd is.

Een enkel woord over den invloed der maan op ziekten: de Kĕnja vermelden hiervan zelf niet veel en zeker treedt het geloof aan maansinvloed bij hen niet op den voorgrond. Toch kan men uit verschillende uitingen opmaken, dat aan de maan soms eene bijzondere beteekenis wordt toegekend. Vooral komt dit uit bij den rijstbouw, waar wij zullen zien, dat het planten aan eene bepaalde maanphase gebonden is. Bij de nieuwe maan (ia nei moesit kawang: hij komt naar buiten) vraagt men haar vaak om een „tiga oediep", een gezond leven: bo dĕ taän boelan mading: moehat magat amé, tiga biò kĕnei lembò, kóòndjò boelan mading! (Als men de nieuwe maan ziet, dan zegt men: wij worden groot en vet, door jou, nieuwe maan!). Eene eigenaardige ceremonie vindt in het Pĕdjoengangebied in de Lĕpoe Maoetstreek plaats bij de heldere en wassende maan: n.l. het z.g. toedan. Hierbij loopen 10 à 12 jonge meisjes op eene open plek in een kring in cadence, terwijl zij elkaar bij de hand houden. De armen worden rhytmisch op de maat van het gezang heen en weer gezwaaid: een hunner bezingt een overleveringsheld in korte strophen, de anderen maken de strophe af en zingen het refrein. Het slot van het toedan is, dat de jongelui zich een meisje uitkiezen en daarmede in kleine, hooge huisjes den nacht gaan doorbrengen.

Het geloof aan een magischen invloed der maan is wel overal verspreid. Volgens Riedel mag tijdens de graviditeit zijner vrouw de echtgenoot op Ambon niet in den maneschijn urineeren: de vrouw zou daardoor eene moeilijke bevalling krijgen, omdat de man door zijne genitaliën tegenover de maan te ontblooten, de aldaar wonende vrouwen heeft beleedigd. Mr. van Ossenbruggen geeft eene geheel andere verklaring: door het urineeren verlaat warmte eene lichaamsopening en deze magie, naast die van het maanlicht werkt te sterk en nadeelig op de vrouw, die door hare zwangerschap sterker vatbaar is voor magische krachten dan anders. Hesiodus en Pythagoras vermelden beide het verbod voor een man om met het gelaat naar de zon gekeerd te urineeren.

Wij zullen later bij de Kĕnja het z.g. „pomong taät boelan" leeren kennen: bij de eerste maanphasen bezingt de vrouw haren man, als hij op reis is en drukt dan hare angst uit voor de vele gevaren, die hem bedreigen. Bij de Noeforeezen op Nieuw-Guinea vindt men dit zelfde gebruik en men legt het op dezelfde wijze uit: als zij de maan zien, dan zien de mannen haar ook en de vrouwen weten dan, dat ze wel zijn.

Zingen de vrouwen niet, dan worden de mannen ziek of treft hen een of ander onheil. Het geluid der vrouwelijke stemmen neutraliseert de schadelijke kracht der wassende maan. Algemeen verbreid is het geloof, dat strumae met de maanphasen in grootte wisselen. Het eigenaardige gebruik om tegen de nieuwe maan te spuwen vindt men ook bij de Kĕnja terug: het krachtig magisch werkende speeksel moet de schadelijke maanmagie neutraliseeren. Intusschen kan men geene redelijke verklaring vinden voor de gewoonte om niet met dagen, maar met nachten te rekenen: heeft dit wellicht iets met de maan te maken? Bij den rijstbouw zullen wij eene andere verklaring vinden, die echter alleen dáár schijnt te gelden: waar het rusten (mokò of mĕloeh) bij den aanplant eene zóó groote rol speelt, vat men vaak één dag mĕloeh op als één nacht, waardoor de ladangarbeid natuurlijk in het minst niet gestoord wordt.

Dat men aan de nieuwe maan, zooals wij boven zagen, bijzondere, krachtverleenende eigenschappen toekent, zou kunnen blijken uit het veelvuldig gebruik van halvemaanvormige voorwerpen, (dierentanden, steenen) als amuletten. Elders spelen hoefijzers, hoorns van dieren en tijgernagels eene analoge welbekende rol.

Wij moeten nu, nadat de oorzaken van ziekten in het algemeen besproken zijn, beginnen met de verweermiddelen, die men daartegen aanwendt. Daartoe zullen wij deze verweermiddelen eerst beschrijven, om daarna aan enkele belangrijke punten nog eenige beschouwingen vast te knoopen.

b) Hoe kan men zich tegen dreigende ziekten verdedigen?

I.

De verweermiddelen tegen ziekten zijn van zeer uiteenloopenden aard en berusten eigenlijk alle op dezelfde opvatting, dat booze geesten de kampong binnendringen en dan wel het liefst langs de rivier. De rivier heeft als de meest gebezigde verkeersweg in Apo Kajan eene groote beteekenis en het sterkst zullen wij dit ontmoeten bij de bespreking

der daemonen, die in de rivier huizen. Terwijl nu de geesten der ziekten bij voorkeur langs de rivier de kampong naderen, bezigt de Kĕnja haar in sommige gevallen om de ziekten uit de kampong te verwijderen; n.l. door ze in een aloet boelò, een klein prauwtje van bamboe te doen afdrijven in de hoop, dat ze dan bij zijne vijanden terecht zullen komen.

Het meest opvallende verweermiddel, dat in iedere kampong onmiddellijk opvalt en in zekere mate karakteristiek is voor Dajaksche nederzettingen, vormen de *schrikbeelden*. Zij worden aan het begin van alle toegangswegen opgericht: aan de beide uiteinden der kampong, aan den ingang der huizen, verder overal daar, waar een bekapte boomstam van den oever der rivier naar boven voert. Men kan aan dergelijke beelden verschillende vormen geven, terwijl hun beteekenis ook niet altijd dezelfde is. Men ziet in de kampong zeer verschillende beelden en offerpalen en lang niet altijd is hunne beteekenis speciaal het weren van ziekten, er zijn ook nog talrijke andere voorstellingen aan verbonden.

De meest geliefde vorm voor een schrikbeeld, dat booze geesten moet weren is eene groote menschelijke phantasiegestalte, ruw gesneden en uitgedost als een krijger, met een zwaard in de hand, met schild en speer en wat wel het belangrijkste is, met overdreven groote mannelijke genitaliën, waaraan de penisdoorboring, de adja boeto als regel niet ontbreekt. Een andere vorm is een groot, viervoetig dier met beschilderden kop en eveneens voorzien van een grooten doorboorden penis. Vrouwelijke genitaliën worden zelden aangewend: het gelukte mij slechts ééns een dergelijke beeldje machtig te worden, dat trouwens meer als kinderspeelgoed gebruikt werd.

Dat het genitaalapparaat op booze geesten een afschrikwekkenden invloed heeft, vindt men in den Indischen Archipel wel overal terug en, in vele opzichten gelijkt deze phalluscultus op dien der Romeinen, waar trouwens het idée hetzelfde is: n.l. het afweren van kwade invloeden van het booze oog, maar vooral van booze geesten, waaronder de geesten der ziekten natuurlijk thuisgebracht moeten worden. Bij het kerkhof zal men dan ook altijd beelden zien, dieren met den kop naar het kerkhof gewend; volgens den Kĕnja stellen de groote viervoetige dierbeelden eigenlijk een der voorteekendieren voor, n.l. de kidang, tĕlaò genaamd.

Prof. Nieuwenhuis heeft bij de Bahau-Dajaks en ook in den Boven-Mahakam dergelijke beelden waargenomen. Bij sommige volken heeft de overal in Indië welbekende poentianak aanleiding gegeven tot bepaalde verweermiddelen, waarbij het geslachtsapparaat eene groote rol speelt. Blumentritt (aangehaald bij Prof. Kleiweg de Zwaan) vermeldt, hoe de Togala's en Bissaya's der Philippijnen zwangere vrouwen tegen deze uit de lijken van in het kraambed gestorven vrouwen beschermen. Deze poentianaks (lĕtò tolò der Kĕnja) waren rond in de buurt van gravidae, die zij uit jaloersche nijdigheid de moedervreugde niet gunnen. Om deze daemonen van zijne zwangere vrouw af te houden gaat de echtgenoot geheel naakt op het dak zijner woning staan, om met zijne genitaliën den geesten schrik aan te jagen. De Togalen schrijven verdwalen in het bosch aan deze geesten toe en om ze te verschrikken kleeden zij zich geheel naakt uit en ontblooten hunne genitaliën [1]).

---

1) Hetzelfde vermeldt Kruyt (251 aant.) voor de Tobeloreezen op Halmaheira. Mr. van Ossenbruggen (50) voert het geloof aan kwaadwerende eigenschappen der genitalia terug op de magie der lichaamsopeningen.

Overblijfselen van den phalluscultus vindt men bij den Kĕnja nog terug in het bekende vijggebaar (Vgl. hierover vooral Seligmann II pag. 184) en in de obscoene voorstellingen, die men ook op andere plaatsen in de huizen (trappen, teekeningen op muren) kan waarnemen. Bij de beoordeeling van dezen phalluscultus moet men evenwel daartoe niet rekenen de uitingen van frivoliteit, vooral waar ook de Kĕnja-humor zich bij voorkeur op sexueel gebied beweegt: en evenmin de voorstellingen, waar het pudendum als symbool van vruchtbaarheid dient en dus geen afweermiddel voorstelt.

Het vrouwelijk genitaalapparaat speelt als afweermiddel zelden een rol: in Schotland bezigt men het wel eens als afweermiddel tegen het booze oog: men kan dat zien in oude kerken, waar boven in de poort eene vrouw wordt afgebeeld, die hare geslachtsorganen vertoont. Zij heet: Shelahna Gig: de schreeuwende Julia, wat in het algemeen de naam is voor slechte vrouwen [1]).

Bij de Kĕnja hebben de schrikbeelden zelden eene specifieke beteekenis: zij dienen in het algemeen als afweermiddelen tegen booze geesten, die van alle kanten de kampong bedreigen en waartegen, zooals wij later zullen zien, ook nog andere verweermiddelen bestaan. Zoodra nu een dergelijk beeld is opgericht, woont er een geest in, die weer als het ware een muur moet bouwen tegen de ziekteverwekkende geesten: mĕnding. Mochten geesten de kampong binnen willen komen, (en natuurlijk gebruiken zij dan de door den mensch vervaardigde verkeerswegen) dan moeten de schrikbeelden hen aanbrullen (ngĕrahang), zoodat zij afdeinzen (njĕdĕt). Het zijn niet alleen de schrikbeelden, die dit moeten doen. Ook de later nog te bespreken atĕp bĕlèng là moeten helpen: op deze beelden, liever gezegd palen, geven dwarsstrepen het aantal koppen aan, dat door de bewoners van het huis gehaald is. De geesten der ziekten deinzen verschrikt af, want zulke dappere mannen durven zij niet aan. Bovendien verspreidt het hout der atĕp bĕlèng la een zeer onaangenamen geur en ook dit is een geliefd afweermiddel tegen booze geesten. Als voorbeeld daarvan zullen wij later nog herhaaldelijk de tong long (Aroid spec.) ontmoeten, die ook vanwege hun stank als afweermiddelen worden gebezigd.

De ziekteverwekkende geesten, die langs de rivieren binnenkomen, noemt men in den regel bali liit bali sakit, ook bali lĕtjoe bali lajoe en het weren uit de kampong noemt men *mĕnding*: dit woord, afgeleid van ĕnding, muur, drukt dus uit (het is reeds vroeger vermeld), dat men als het ware een muur bouwt, om de slechte geesten buiten te sluiten Dezelfde gedachte vindt men terug in de woorden *kĕsapau* (een dak bouwen) en *ngĕlidoeng* (omhullen, omheinen), waarmede dus de bedoeling van beschutten of beschermen wordt uitgedrukt.

Het mĕnding nu (waarvan de schrikbeelden feitelijk een onderdeel vormen), als ziektewerend middel, mist wel altijd zijn doel, omdat men er eerst mede begint, als de epidemie vrijwel voorbij is: maar behalve, dat men nu bij het mĕnding de kampong tegen ziekten wil beschermen, worden ze er dan tevens uit verwijderd en daarom zullen we hier het mĕnding, in zijn meest bijzonderen vorm: *mĕnding mĕkĕp mĕn taking*

1) Mr. van Ossenbruggen vermeldt (8) uit Djocjakarta houten afbeeldingen, van mannelijke en vrouwelijke genitalia als afweermiddel tegen pokken. Ook komt daar het vrouwelijk schaamdeel (toeroeq) in bezweringen van epidemieën voor.

(d.i. een muur optrekken en tevens de geheele kampong afsluiten met droogmatten) nader bespreken.

De Kĕnja drukt het op eene eigenaardige manier uit, wanneer hij wil te kennen geven, dat er geesten zijn, die hem ziekten bezorgen: ze willen volgens hem n.l. alla Kĕnja matei, d.i. doode Kĕnja halen en men is er eigenlijk nooit zeker van, wanneer ze dat willen doen. (Dezelfde uitdrukking: het halen van dooden vermeldt van Hasselt voor de Noeforeezen op Nieuw Guinea). Vandaar, dat men zoo vaak ziet offeren onder speciale palen, zonder dat men eigenlijk weet waar het offer goed voor is. Ja, zelfs zal men vaak zien, dat men mannen met bloed besmeert, eigenlijk alleen om hun kracht toe te voeren en hen te versterken: mòh ia oeba moehat: omdat hij zich sterk wil voelen, is dan het eenige motief voor deze ceremonie.

Een der eerste methoden om zich tegen ziekten te beveiligen is, te zorgen, dat een ander ze niet medebrengt, Men kan hiervan tegenwoordig niet zooveel meer zien, omdat de meeste handelstochten naar Long Iram worden ondernomen en dan onder militair geleide plaats vinden, waarbij de adat der Kĕnja natuurlijk in de verdrukking komt. Vroeger, toen een handelstocht naar den Tĕlang Oesan of naar Tandjoeng Seilor voor een Kĕnja een evenement was, dat bijna gelijk stond met een sneltocht, werd er bij den terugkeer van een reisgezelschap pijnlijk zorg voor gedragen, dat zij de kampong niet binnen mochten komen, voor aan het noodige ceremonieel voldaan was, dat dan wel in hoofdzaak tot strekking had, te beletten, dat met de terugkeerenden ziekten de kampong binnenkwamen. Het is natuurlijk, dat men aan dezen maatregel niet de minste prophylactische beteekenis kan toekennen: want tevoren heeft men zijne familieleden benedenstrooms van de kampong al lang bezocht en geinformeerd, hoe men het op reis heeft gehad en wie er ziek geweest of gestorven zijn. Ook na een sneltocht, zooals wij later zullen zien, volgt men hetzelfde ceremonieel, waarbij de gesnelde koppen dan nog een rol spelen.

Het reisgezelschap, dat van benedenstrooms aankomt, moet ongeveer een kwartier loopen van de kampong wachten en slaat hevig op de medegebrachte gongs om zijne komst aan te kondigen. Nu moet in de kampong in de eerste plaats het mĕnding plaats vinden en de kiekendief moet hier helpen: ia mĕnding bali sakit, malap ia togong oelè pĕsalei: d.w.z. hij houdt de geesten der ziekte tegen en belet, dat ze de terugkeerenden van de handelstocht vergezellen. Men noemt hier als bali sakit gewoonlijk: *bali oa* en *bali ikĕt*, pomong ida doewa: de geest der verkoudheid en van den hoest, die elkaar vergezellen: men bedoelt geesten der borstziekten. In de kampong wordt nu, evenals bij het oejan oediep, door enkele oude mannen op een heuvel achter de huizen de kiekendief bestudeerd. Men offert een varken en eene kip en roept den kiekendief aan: echter, hij behoeft niet te komen, men offert in hoofdzaak aan den geest, die in hem huist en als voorteekengeest en bali amĕn oema wel altijd in de kampong aanwezig wordt verondersteld:

„Ikò bali pĕlaki ajĕn djò boeha, sakit nei nang amé kini
Bok ia oeba nei togong dia noelè pĕsalei, ikò tjok ia kĕlap
Ini amé nàh jap nang ikò, jap ini pĕpò nang ikò tsau sakit.

„Geest van den kiekendief, duld niet, dat ziekten bij ons komen. Willen zij hen, die van de handelstocht terugkeeren, vergezellen, beveel

ze dan, weg te gaan. Wij geven je hierbij een kip, die je moet helpen, om de ziekten weg te nemen.

Is dit offer afgeloopen (het wordt ook wel gebracht benedenstrooms aan het einde der kampong) dan slaat men op de alarmtrommel en dit is het teeken, dat de reizigers mogen doorgaan. Dezen, van hun kant, moeten op de plaats, waar zij wachtten een atĕp vervaardigen, waarbij zij alles achterlaten, wat voor de kampong schadelijk kan zijn. Een atĕp is geen specifieke offerpaal en kan van alles beteekenen, zooals wij later nog uitvoeriger kunnen toelichten. De afbeelding, die Hose geeft van een „bali atap" en die door Buschan gereproduceerd is (Sitten der Völker I), drukt het begrip atĕp geheel verkeerd uit en beslist onjuist is Buschan's toelichting, als zou de bali atĕp een Kĕnjagod zijn. Met een atĕp bedoelt men de meest uiteenloopende dingen: wij zullen dat later kunnen uiteenzetten bij den doop en in andere hoofdstukken: de Kĕnja plant een stokje, maakt er enkele inkervingen op en hangt er een blad aan: nu heeft hij een atĕp en draagt den geest daarvan op, wat hij van hem begeert. Soms dient een atĕp eenvoudig als teeken, dat men ergens gepasseerd is, in andere gevallen als verweermiddel tegen geesten, die reizigers volgen en die men op deze wijze het verder volgen wil beletten, terwijl wij later de atĕp zullen leeren kennen als „matakau. Iedere stam heeft zijn eigen methode om een atĕp te vervaardigen, afgezien nog van speciale atĕp, zooals men die bij den doop maakt.

In dit geval is de bedoeling van de atĕp de geesten der ziekten het verder vergezellen van de reizigers te beletten en tevens te verhinderen, dat de bĕroewa achterblijft, wat hier evenwel van ondergeschikt belang is. Het gezelschap mag nu binnen, maar de zaak is hiermede nog niet afgedaan. Reeds boven werd opgemerkt, dat vooral in vroeger jaren een handelstocht en een sneltocht in vele opzichten gelijkwaardig geacht werden. Daarom viert men ook nu na zulke langdurige tochten nog altijd een koppensnellersfeest, waarbij dan de versche schedel gebezigd wordt om ziekten te verdrijven en de geheele kampong te reinigen. Hoe men dat doet, is bij de beschrijving van dit feest uitvoerig uiteengezet.

Dit is nu wel het eenvoudigste voorbeeld van „mĕnding sakit". Voor wij deze ceremonie uitvoeriger beschrijven, willen wij even eene andere methode behandelen, om ziekten uit de kampong te verdrijven, en wel, omdat wij die later telkens weer met vele wijzigingen zullen tegenkomen. Bedoeld is hier het *oejan kĕloenan piping*. Gedurende de mazelenepidemie heb ik dit op de volgende manier waargenomen. De kĕloenan piping, letterlijk menschjes van piping, zijn kleine stukjes van eene vlierachtige houtsoort, piping genaamd: ze zijn 4 c.M. lang en 1½ tot 2 c.M. breed: ze worden met een klein mandaumesje (poè) gekerfd en de inkervingen stellen oogen, neus en mond voor (ida ngĕrĕtàk ngan poè: oejan mata, oejan ĕndong: men kerft ze met een mesje, maakt oogen en een neus). Alle zieke kinderen van een huis kregen nu een dergelijk poppetje: zij legden dit rechts tegen den onderbuik en klemden (natip) het met de dij vast. Dan moest de priester deze houtjes komen terughalen: daarbij bezigde hij twee profetische vogels, n.l. isit en pĕlaki: zij werden voorgesteld door takjes, de isit door een **V**-vormig, de pĕlaki door een **T** vormig takje. Volgens de verklaring van den priester was de geest van den isit in hem neergedaald en moest hij dien geest in de

kĕloenan piping overbrengen. Deze laatste kijkt nu met zijne primitieve oogen in den buik en verwijdert daar alle mogelijke ongerechtigheden. De priester spreekt den isit toe:

„Isit, tei n' ikò mĕlahat, bĕlahat, naät pĕnjakit anakké
Tsau sakit, tsau ambon, tsau sakit tĕgahang
Tsau sakit daděm sakit batak, sakit oeloe, tò pĕnjakit lĕpò ini
Alla siò isit, moehè amé pĕsak amé panak.
Singgĕt oesa singgĕt mata, singgĕt loŏng, singgĕt batong,
Bali kimbong, bali kajong, bali oà bali dèngĕn,
Pĕsau, oeběn bĕroek oeběn djĕmoek, oeběn ĕmbei oeběn bali matei,
Tei nikò pĕsoendong, pĕmatong, tei enggin ia pabé tjò pabé aló-te
Pabé oewin pabé amin, pabé Imban Bĕkĕtan.

De bedoeling dezer formule is de volgende: Isit, je moet eens goed kijken naar de ziekte van mijn kind: neem de ziekte weg, de mazelen (ambon), de koorts, buikziekte, hoofdpijn, alle ziekten van den stam. Haal siò (het levenselixir) reinig ons allen, die samen koken en familie van elkaar zijn, elk lichaam, elk oog; de geest der rotting (kimbong is rottende lijkenlucht), de geesten der borstziekten. Neem alles weg, wat rot en vuil is, wat ziek is en door geesten der dooden veroorzaakt wordt. Doe dat alles door den stroom meesleepen en wegdrijven en breng het weg: ver, naar de vreemdelingen, naar de huizen onzer vijanden naar de Hebans en Bĕkĕtan.

Uit de laatste regels blijkt de bedoeling en de priester moet dan ook alle houtjes in een aloet boelò, een prauwtje van bamboe doen en dit in de rivier werpen: patong bali sakit: de geesten der ziekte doen afdrijven. Wij merken hierbij nog even op, dat de Kĕnja onder Imban zijne aartsvijanden op het Engelsche gebied samenvat en dat de Bĕgĕtan (of Bĕkĕtan) Poenans zijn, waarmede zij vroeger ook al in onmin leefden. De bedoeling is natuurlijk alleen, te kennen te geven, dat men de ziekten zoo ver mogelijk wil verwijderen.

Wij zullen later nog vele formules tegenkomen en dan op taal en vorm nader ingaan. Reeds vroeger heeft Hardeland erop gewezen, dat deze formules niet te vertalen zijn: (hij trachtte dit voor Oeloe-Ngadjoe Dajaks te doen), omdat er zoovele woorden in voorkomen, die niet in de taal thuis te brengen zijn. Dr. Kruyt heeft de opmerking gemaakt, dat Hardeland deze woorden waarschijnlijk wel in andere talen teruggevonden zou hebben: zoo behoort het woord ĕmbei in 7 in het Boesang-Dajaksch thuis, niet in het Kĕnja-Dajaksch maar, al bevat Dr. Kruyt's opmerking zonder twijfel veel waars, toch zal later aangetoond kunnen worden, dat zij niet altijd opgaat en dat uit den aard der zaak vele woorden onvertaald moeten blijven.

Het doen afdrijven dezer kĕloenan piping, teneinde daarmede vreemdelingen en vijanden gelukkig te maken vond hier in het groot plaats, maar op analoge wijze kan de priester het ook bij één patiënt doen. Jazelfs, wij zullen later nog zien, dat men kĕloenan piping kan maken, zonder, dat er zieken zijn. Wij hebben vroeger reeds het woord pĕngĕnàh vermeld en dat vertaald door: onder invloed eener magische kracht ziek worden, of van iets den schadelijken invloed ondervinden. Zoo gebruikt de Kĕnja dit woord ook voor ziekten, die ontstaan door de nabijheid van daemonen, vooral van de kerkhofgeesten, de bali djaka, die hij ook wel eens bali matei noemt, maar die toch iets geheel anders voorstellen.

De bali matei zijn de zielen der afgestorvenen, de bali djaka zijn in geesten omgezette schadelijke invloeden van het lijk: zij stellen dus de magie van het lijk voor.

Als verweermiddel tegen bali djaka geldt in bijzondere gevallen het kruisen van doornige stokken boven het graf: maar deze voorzorg neemt men alleen bij „slechte lijken", waar de bali djaka daemonen worden. In het algemeen is men voor de magie van elk lijk bevreesd en tracht men den schadelijken invloed (ook al zijn er geen zieken) soms uit de kampong te verwijderen door het vervaardigen van kĕloenan piping, die men doet afdrijven in een prauwtje van bamboe. Dit ceremonieel gaat gepaard met het offeren van eene kip en het bestudeeren van den kiekendief: de kĕloenan piping stellen nu zuivere bali sakit voor en men zegt dan ook tegen hen: „Ajĕn, bali sakit, bok kĕm nei kini, abé kĕloenan oeba ikĕm nei kini, ikam ĕnggin jap-le, boeinnĕ, ajĕn djĕm ngĕliwat láàh!" (Neen, geesten der ziekten, de menschen willen niet, dat je bij hen komt, neem een kip en een varken, en kom niet meer terug). Dan spreekt men de riviergeesten toe: „Ikam bali soengei, ajĕn djĕm maäm nang amé, bok kĕm taän bali sakit nei, ikam njĕlalang, ajĕn boeha ida nei, bali oa, bali pana, bali lĕtjoe bali lajoe." (Geesten van de rivier, weest niet gierig, als je de geesten der ziekte ziet komen, versper ze dan den weg, duld niet, dat ze komen, de geesten van verkoudheid, koorts en alle andere ziekten).

Hierbij krijgen nu de kĕloenan piping een stukje goed en wat kralen mede: men tracht aldus de bali djaka om te koopen, vóór er ziekten zijn. Zoo treedt hier het „oejan kĕloenan piping" in een ander licht, het gaat gepaard met een offer. Nog sterker bleek dit in een ander geval: ik zag een patiënt behandelen door een priester, die de oorzaak der ziekte zocht in bali djaka, die in het bosch rondwaren. De zieke hield den kĕloenan piping onder den voet, de priester hield in de ééne hand eene isit in de andere een zwaard. De isit moest gaan kijken en bracht den bali sakit, hier bali pĕngĕnàh geheeten in het poppetje over. Dit werd nu niet in de rivier geworpen, maar met een stukje wit goed en wat kralen aan den rand van het bosch losjes met wat aarde bedekt (njĕlambon), waarbij de grond opengewroet werd (nĕkoewèk of moewit tanàh). De geest der ziekte was nu weggeworpen en men noemt dit dan ook: pĕt bali sakit.

Hier bracht men dus het offer, dáár, waar men veronderstelde, dat de patiënt was ziek geworden. Kühr vermeldt van de Dajaks van Sintang: Is iemand plotseling ziek geworden, dan maakt de geneeskundige een houten beeld, ĕmpatong, van kajoe tabar tabïr. Door haar wordt het beeldje zevenmaal met het hoofd van den zieke in aanraking gebracht, terwijl zij zegt: „Deze ĕmpatong dient om den zieke te vervangen: jij ziekte gaat dus over in dit beeldje!" Met wat rijst, zout en tabak in een klein mandje wordt die plaatsvervanger gebracht naar de plek, waar de zieke door een boozen geest meent bezeten te zijn geworden en aldaar overeind op den grond gesteld: nadat de geneeskundige den geest heeft toegeroepen: O, hantoe, hier is een ĕmpatong, want dit beeldje is immers mooier en beter dan de zieke!" Later zullen wij uitvoerig beschrijven, hoe men de riviergeesten misleidt, wanneer zij het voorzien hebben op eene vrouw in de kampong: in haar plaats wordt dan eene aangekleede vischfuik in het water geworpen. Wij komen aan het einde van dit hoofdstuk op enkele punten nog terug.

Met ander ceremonieel gecombineerd zullen wij het „oejan kĕloenan piping" nog herhaaldelijk tegenkomen. Keeren wij nu terug tot de methoden om ziekten te weren en te verdrijven, dan zullen we nu eerst beschrijven, hoe het mĕnding plaats vond ná de mazelenepidemie in 1913: er waren in die periode vele menschen in den rouw en rouwkleeding (apè djaät: slecht goed) beschouwt de Kĕnja als iets zeer ongunstigs: zij verontreinigt sterk en eigenlijk kan alleen de magie van een gesnelden kop (thans een koppensnellersfeest) de kampong reinigen van alle verontreinigende invloeden, die van rouwkleeding uitgaan. Men had zich nu voorgenomen de ziekten uit de kampong te verdrijven door het z.g. „moekò mĕnding mĕkĕp mĕn tahing", eene ceremonie, die drie dagen duurt. Op den 1sten dag, terwijl men den kiekendief bestudeerde, hoorde men plotseling aan de overzijde der rivier een kidang schreeuwen (tĕlaò noejau) en toen besloot men het moekò mĕnding te combineeren met het wegwerpen van den rouw. De bedoeling was nu:

1°) Rouwkleeding wegwerpen.

2°) De geesten der afgestorvenen te verzoeken geene dooden meer te halen, waarbij hun geschenken worden aangeboden (noelat bali matei).

3°) Mĕna bali soengei (palò bali soengei), d.w.z. de riviergeesten te hulp roepen, om *a*) de ziekten mee te nemen, b) veel visch te krijgen, c) den slechten riviergeest Tadjau Djĕlau te smeeken geene menschen te laten verdrinken.

4°) De kidang (tĕlaò) te verzoeken ziekten mee te nemen.

5°) Den kiekendief te verzoeken de aanwezigheid der mazelen niet langer te dulden.

6°) Moest men maatregelen nemen om den terugkeer der bali sakit te beletten door het maken van nieuwe schrikbeelden (oejat) en door 's avonds de kampong geheel te sluiten met de groote rijstmatten: mĕkĕp pawang mĕn tahing, tong long.

Bij een gewoon mokò mĕnding is als regel het ceremonieel niet zoo uitgebreid: het was de kidang, die hier oorzaak was, dat er buitengewoon veel werk van was gemaakt.

Intusschen, uit den opzet van dit ceremonieel bleek toch duidelijk de grondgedachte, n.l. het verdrijven der mazelen.

Daar nu minstens drie dagen met deze zaak gemoeid waren, is 't logisch, dat men eene dergelijke ceremonie maar niet zoo plotseling kan beginnen: men moet in de eerste plaats zorgen, dat men te eten heeft, want rijststampen mag men gedurende deze moekò niet (geluidsmagie). De vrouwen moeten hiervoor zorgen, terwijl de mannen hout gaan halen, waarvan de nieuwe oejat vervaardigd moeten worden.

Laten wij voor een oogenblik de kidang buiten beschouwing. Dan begint een moekò mending met het verzoek aan den kiekendief, om de ziekten buiten de kampong te houden en ze liever aan anderen te sturen, die ze graag willen hebben: daartoe wordt *op den 1sten dag* de vogel op den reeds meer genoemden lassan ĕnding bestudeerd en als hij gunstig vliegt (ida maloep) dan zegt men hem, wat de bedoeling is: tjok ia mending bali letjoe bali lajoe.

1 Koemare kĕmĕnding kĕnjiding, oesa bĕroewa anak mata amé lĕp òini
Ajen boeha amé kĕtei kĕta kĕtei moa-tĕ
Ajen boeha amé kĕtei liit kĕtei sakit,
Ini dau doeloe pĕtira baande kĕnei sakit baande!

5 Iko moepo iko manja, ajen ikò boeha nei pĕmbĕp nei pahap,
Ngan amé lĕpo ini.
Iko t'enggin tei mambinne nang ia lĕpò ia boenò amé-te,
Ida ia oeba koe-òne baande konde,
Enggin ia ka lĕpò ka alò ka abé long soengei-te!

Bedoeling: In 1 vraagt men de ziel (bĕroewa) met een muur te beschermen. Bĕroewa anak mata: homunculus, spiegelbeelden der cornea. 2. duld niet dat we koorts krijgen of verkoudheid met koorts. Moa beteekent ook: vomitus: dan liever: moewa. 3. Duld niet, dat we ziek worden. 4. Wij hebben hooren zeggen, dat er ziekten op komst zijn. 5. Duld niet, dat deze ziekten op ons neerschieten, zooals een kiekendief dat doet. 7. Bewaar ze en breng ze maar de nederzettingen van onze vijanden. 8. Wij hebben hooren zeggen, dat zij ze konden gebruiken. 9. Breng ze naar de plaats, waar de vreemdelingen wonen, aan den mond der rivier.

Uit deze formule blijkt duidelijk, wat men van den kiekendief wil: er wordt hem bovendien eene kip geofferd. Het tweede bedrijf speelt af aan het eind van het meest benedenstrooms gelegen huis, dat is in Long Nawang dat van het hoofd. Men is daar eigenlijk vlak bij het kerkhof en kan, behalve dat men de riviergeesten omkoopt, ook zich tegen de kerkhofgeesten (bali djaka) verweren, die wij reeds een enkele maal noemden.

Keert men van den heuvel terug, dan kan men beginnen met de voorbereiding tot het z.g. mĕna bali soengei: het offer aan de riviergeesten. Men maakt dan: zwaardjes van bamboe (bahing boelò), kĕloenan piping, varkens en kippen, die men van pisang of ook van piping maakt. Het offer aan de riviergeesten, die ook moeten mĕnding, dus de geesten der ziekten weren, is geen wezenlijk offer: nagemaakte varkens en kippen offert men en spreekt daarom ook van *palò bali soengei*, d.i. de riviergeesten bedriegen (palò is eigenlijk liegen), terwijl men ook wel spreekt van *noelat bali soengei*: den riviergeesten hun deel geven. Dit offer aan de riviergeesten vindt plaats tegen dat de zon ondergaat of, zooals de Kĕnja zegt: bok kĕtei tahoep. Alvorens men gaat offeren (en de geheele kampong neemt aan dit offer deel!) moet men eerst zorgen den dagarbeid te beëindigen, want na het offer wil men dien dag niets meer met de rivier te maken hebben. Dus roept men de vrouwen toe: „tei enggin song-tĕ, abé iloe oeba kĕtei ka soengei laàh!" (d.w.z.: haal water in de bamboe's (song), wij willen niet meer naar de rivier toe gaan). Ook moet men baden en eerst daarna gaat men: enggin bahing boelò nang bali soengei, de bamboezwaardjes aan de riviergeesten brengen. Uit alle huizen komen nu de vrouwen met de zwaardjes en de nagemaakte offers, die zij aan een boomtak vastbinden (pĕloesak oba bali loeran). Allen begeven zich nu naar den benedenstrooms gelegen uitgang van het huis van het hoofd: ka boelan pet oema Oejau Lĕndjau. De offers worden in het water geworpen, terwijl men wat dichter bij het kerkhof aan de kerkhofgeesten offert: het liefst offert men daar een geit omdat het mèè van een geit de bali djaka beter verdrijft, dan het oewèk oewèk van een gekeeld varken. De huid van de geit neemt men weer mee: de Kĕnja houdt trouwens geiten alleen voor de huid, want het vleesch van gehoornde dieren mogen de meesten toch niet eten.

De kinderen gaan ook mee: „Oewèh, pĕt sédè!" „Moeder gooi het toch weg!" hetgeen slaat op den boomtak met offers.

Nu begint het eigenlijke ceremonieel met de riviergeesten. Zij worden door enkele oude mannen met de gongs opgeroepen:

„Bali abei bali soengei, ikò ngĕringa dau amé pisjoe ngan djò!"

(Geest van de rivier, luister naar hetgeen wij met je te bespreken hebben!)

Even wacht men en luistert naar de geluiden, die uit de rivier komen. Plotseling zegt er een: „Ina dau kĕnei bali soengei!" (Dat is het geluid van den komenden riviergeest, m.a.w. hij is er!)

„Amé pisjoe ngan djò bali soengei, ikò mĕnding amé lĕpò ini,
Tau kombin pĕkĕnei bali liit bali sakit
Ikò nĕpokang njĕlalang nang amé lĕpò ini!"

(Wij spreken hier met je riviergeest, bescherm onze nederzetting, wanneer de geesten van de ziekte ook mogen komen, wreek je op hen en versper hun den weg).

„Nei mé kenàh jap ini mikò, ajĕn djò boeha bali sakit pĕmbĕp, nei pahap nang amé lĕpò ini!
Ini bali liit bali sakit, ikò tei njoendong pĕmatong pabei long soengei-te,
Tei hò mambin tei nakin nang ia lĕpò nang ia boenò, tei hò ĕngginne!
Nàh jap ikĕm nang amé, nàh atoek, asoe mangang,
Bok amé mĕnjit, ikĕm mĕdjong amé k'ĕmbau
Ajĕn ikam alla amé matei!"

Bedoeling: wij komen je eene kip brengen, duld niet dat geesten der ziekte op ons neerschieten. Laat de geesten der ziekte afdrijven en met den stroom meevoeren. Breng ze naar de huizen onzer vijanden, geef ons kippen, visch en speurhonden. Als wij verdrinken, breng ons dan weer boven water en dood ons niet!"

Het laatste slaat op het vroeger sub 3°) c genoemde: men schrijft verdrinken altijd toe aan booze riviergeesten en dan voornamelijk wel aan Tadjau Djĕlau, die onder de daemonen nader besproken zal worden.

Een eigenaardig offer aan de riviergeesten vindt hierbij nog plaats, n.l. van een stukje amboet bahing, waarmede men zwaarden zwart maakt. Daarbij verzoekt men deze geesten koud water te willen geven bij het baden: met dit pĕnjingim bedoelt men dan gezondheid te vragen.

Wij hebben reeds vermeld, dat een der voornaamste voorschriften bij deze ceremonie is, het vervaardigen van schrikbeelden of oejat. Zij worden aan den oever der rivier door de mannen ruw uit hout gesneden: maar men maakt nog andere beelden. Langs den oever, aan de helling daarvan, worden beeldvormen in den bodem uitgehakt, als liggende harlekijnen met eene verheffing van ongeveer 1 d.M. De omtrekken worden scherper omlijnd door het planten van bamboestokjes (siang). Men noemt deze methode van beelden maken: njĕbalan tanàh. De geheele kampong is voor het verkeer gesloten: men mag n.l. wel binnenkomen, maar men mag er niet uit.

Met het beschreven ceremonieel is de eerste dag nog niet beëindigd: na het bedriegen van de riviergeesten, het palò bali soengei, wordt in de kampong het weren van de geesten der ziekte voortgezet door priesters en priesteressen, eigenlijk door allen, die een omhulsel hebben, waarin geesten zich willen incarneeren, die dus een loehan bali bezitten. Deze uitverkorenen moeten nu zooveel mogelijk hunne verschillende geesten doen neerdalen. Iets dergelijks zullen wij later bij het koppensnellersfeest ontmoeten, waarbij dan evenwel de vrouwen zich niet mogen ver-

toonen, omdat de geesten van den moed bij die gelegenheid de hoofdrol spelen. Maar evenals bij het mĕnding schrijft men ook dan aan de neerdaling van zoovele geesten eene reinigende werking op de kampong toe: magie en animisme gaan hier met elkaar samen.

Op den *tweeden dag* wordt het doen neerdalen der geesten (pĕsoen bali dajong) voortgezet en houdt men rust: moekò. Tegen den avond wordt dan het verweermiddel toegepast, waaraan eigenlijk de geheele ceremonie haren naam ontleent, n.l. het afsluiten der kampong. Overal waar het huis open is, dus vóór en opzij (waar de trap in het huis voert) worden de openingen (pawang) met groote rijstmatten (tahing) afgesloten: mĕkĕp mĕn tahing. Om de geheele woning wordt nu langs de rijstmatten een lange rottandraad gespannen, waaraan men tong long ophangt, bladeren van de Aroideae speciales, waaraan de Kĕnja, evenals aan de wortelstokken van die plant, eene sterk geestenafwerende kracht toeschrijft. Zij verspreiden eene scherpe lucht, waarvoor de geesten bang zijn.

Is de kampong op deze wijze afgesloten, dan moeten allen zich in de kamers verbergen (pĕkĕlĕm ka amin). Men mag niet spreken (abé ida pisjoe) en ook het vuur niet aanblazen (abé ida poot loeten). Eerst tegen den nacht mag men weer in de voorgalerij gaan en vuur maken. Daarna gaat men slapen (pĕndjò loendòre) en laat de kampong tot den volgenden morgen gesloten.

Zoodra het licht wordt (nei kon dĕma nóòh), gaan de vrouwen, op den derden dag dus, eene vreemde ceremonie verrichten, n.l. het nĕméwa atĕp. Wij bespraken de atĕp reeds en wezen er op, dat een atĕp altijd een geest herbergt: de bedoeling is niet altijd dezelfde, zooals wij later nog zullen zien, maar in het algemeen zijn de atĕp-geesten beschermers van dengene, die ze plantte. Ook hebben wij reeds vermeld, dat de bali atĕp, wanneer men hem te dicht nadert, een eigenaardigen toestand van duizeligheid kan veroorzaken, sinéding genaamd. Vooral voor kinderen, die in de kampong spelen, leveren de atĕp dus een voortdurend gevaar op.

Alle vrouwen spreken een atĕp toe:

Tei kon nĕméwa iko, atĕp ini, ajĕn boeha amé kĕtei sinéding koön djo, bok amé masat kata iko.

Iko bali atĕp-nĕ, iko kenĕmbang kĕmahang bali sakit, kòbaän kahang lĕndjau kahang pajau.

Men zegt dus, dat de geest van de atĕp niet mag dulden, dat men duizelig door hem wordt, als men in zijne buurt komt. Hij moet verder de geesten der ziekte den weg versperren en aanbrullen, zooals een tijger of een hert.

Welke vreemde opvattingen de Kĕnja omtrent deze offerpalen huldigt, bleek ons in 1915, toen op hygiënische gronden bevolen werd de kampongs schoon te maken. Het hooge onkruid moest toen gewied worden en zelden werd door de Kenja zoo ernstig tegen een bevel van den Commandant (toen de Kapitein Scheurleer) geprotesteerd. Toen men er dan eindelijk, de wijste partij kiezende, toe overging, kreeg ik de zonderlingste verhalen te hooren, omtrent ongelukken, die verschillende menschen overkomen waren bij het wieden vlak bij de offerpalen. Duizeligheid, vomitus werd als een normaal verschijnsel beschouwd, maar van één man vertelde men, dat hij er eene kaakluxatie bij opgeloopen had.

De derde dag van het mĕnding is een rustdag: men moet echter den kiekendief mededeelen, dat men den volgenden dag weer gaat werken. Men heeft hier nu een voorbeeld van eenvoudig naät oediep, in dit speciale geval wel pĕtangĕn bali pĕlaki genaamd, hetgeen dus wil zeggen, dat men eenvoudig den kiekendief iets mede te deelen heeft, terwijl men dan uit eene gunstige vlucht de conclusie trekt, dat de geest van den kiekendief zijne goedkeuring aan het voornemen hecht. Tevens moet men dan nogeens op het weren der ziekten terugkomen:

„Ikò bali pĕlaki, ajĕn djò boeha sakit nei nang amé láàh
Nĕmbam tei nahò amé, ajen boeha bali sakit baja amé
Bok amé tei mita tjĕngoet mita tjoboet, amé koeman, tiga namé ò!"

Men heeft de ziekten verdreven en nu moet de geest van den kiekendief niet dulden, dat ze weer terugkomen. Morgen gaan we naar de ladang, duld niet, dat de ziekten ons volgen. Wanneer wij groenten en jonge spruiten gaan zoeken en wij eten die op, dan moeten wij gezond blijven.

In normale omstandigheden is men nu zeker voldoende maatregelen tegen de ziekten te hebben genomen. Wij hebben nu reeds vermeld, dat het brullen van een kidang aan de overzijde der rivier, juist op het oogenblik, dat men den kiekendief bestudeerde, de ceremonie op eigenaardige wijze compliceerde. In de eerste plaats moeten wij nu opmerken, dat het schreeuwen van den tĕlaò op dat ongunstige oogenblik, oorzaak was, dat de kiekendief niet gunstig kon zijn: abé ida maloep. Men moest eerst de zaak met den tĕlaò in het reine brengen, hetgeen men noemt *noelat tĕlaò* (mòh ida tjok pĕlaki mĕnding sakit, tĕlaò mĕnoejau, abé ida maloep: ti tĕlaò tau ina, ida noelat tĕlaò!)

De bedoeling van het noelat tĕlaò was tweeledig: eerstens moet dit dier behulpzaam zijn bij het afwerpen van den rouw, secundo wordt het in de ceremonie opgenomen om de verbanning der ziekten te helpen bevorderen. Dit verband is niet zoo vreemd, als het op het eerste gezicht lijkt: de tĕlaò is eene geliefkoosde reden om rouwkleeding weg te werpen en deze, als ongunstige kleeding, heeft een ongunstigen invloed en vermindert den weerstand tegen ziekten en booze geesten. Daarom, toen men toch de kampong ging reinigen, maakte men gretig gebruik van de gelegenheid om tevens den rouw af te leggen, hetgeen ook als reinigingsmiddel moet worden opgevat.

Het noelat tĕlaò vond dus op den eersten dag plaats en wel op denzelfden heuvel, waar men anders den kiekendief bestudeert. Men vervaardigt daarbij eerst een beeld, dat met houtskool (lisĕng), roode en witte aarde gekleurd een tĕlaò moet voorstellen. Verder heeft men noodig:

a) Een kĕloenan piping met oogen, neus en mond.

b) Een bali sakit, van dezelfde stof vervaardigd, ook met een gezicht (silong).

c) Een tijger (lĕndjau), natuurlijk heel klein. Men kleurt hem den kop (njalong oeloe) met houtskool om hem oogen te geven en doorboort hem den hals (nĕbak batok) om hem een halssnoer (oelĕng) van rottan te kunnen aandoen. Ook de tijger wordt van piping of van hout vervaardigd.

d) Twee bahing boelò, zwaardjes van bamboe.

Een van de voornaamste rouwteekenen is een hoofdband van geklopt boomschors: een dergelijke hoofdband heet tapoeng en in dit geval tapoeng apè: dit laatste woord is afgekort van apè lómò (rouwgoed)

of apè djaät, beide benamingen van rouwkleeding. Den hoofdband draagt men het langste en hij is vaak nog het eenige teeken van rouw, dat men ziet. Werpt men dien af, dan is men dus uit den rouw: dit wegwerpen heet pĕt en bij het noelat tĕlaò begint men nu met het *pĕt tapoeng apè*.

Een der oude mannen spreekt het beeld toe, zorg dragende rechts te staan:

Oekò tĕlaò ikò noejau pĕdahau, sé kò oeba alla tapoeng ini!

(Grootvadertje, je hebt geschreeuwd, omdat je dezen hoofdband wilt hebben).

Kon ida tjok ia on: hij moet hem nu aandoen en de rouwband wordt aan het beeld opgehangen.

De oude man neemt den geest der ziekte in de hand, zegt hem, dat men hem niet in de kampong wil hebben en wendt zich nu weer tot het beeld:

„Oekò tĕlaò, ikò tsau bali sakit nang amé!"

D.w.z. je moet de ziekten van ons wegnemen. Tsau is eigenlijk openen; maar wordt in deze beteekenis van wegnemen heel vaak gebruikt. Het beeld antwoordt nu prompt:

„Ahàh! Bok ikò nàh bahing doewa taä-ia, bahing soekong pĕkĕdong!"

„Jawel, dat wil ik wel doen, maar dan moet je mij twee zwaarden schenken en dan twee zwaarden, zooals die door mannen gedragen worden."

Het beeld krijgt nu twee zwaarden: bahing imba bahing soeha, zooals men zegt, maar de tĕlaò moet dan: ĕnggin sakit amé kĕlap: de ziekten wegbrengen. Wanneer men dit heeft medegedeeld, dan spreekt het beeld weer:

„Sĕndang t'aké, abé ké oeba bali sakit nei láàh,
Bang aké Oekò biò, oekò djĕloe k'oesoen lĕkàh k'oesoen tanàh,
Sĕndang t'aké mamong ngĕlidong oesa bĕroewa ikĕm kĕloenan!
Abé ké soepè!"

(Dat n.l. het wegbrengen der ziekten kan ik wel, ik wil niet, dat de geesten der ziekten weer hier komen. Ik alleen, de machtigste voorvader op aarde, kan de ziel van jullie menschen bewaren en beschermen: ik heb dat nog niet gestaakt. Het woord soepè wordt het zuiverste door staken vertaald).

Dan spreekt de man weer:

„Iko mĕnding ajau nang amé, mĕnding bali kĕlapit
Bali liit bali sakit bali lĕtjoe bali lajoe
Bali tĕboerak sakit batak.
Mĕsau sakit tĕkolang sakit tĕgahang, bali bè bali tangè!"

(Weer snellers en pokken, de geesten van alle mogelijke ziekten, buikziekten en ziekten der beenderen).

Al deze ziekten liggen opgesloten in het poppetje, dat den bali sakit voorstelt.

Nu wordt de tijger te hulp geroepen:

„Bok bali sakit ini nei nang amé láàh
Iko, lĕndjau ini lĕmĕrit poesò atei biò
Mĕrit lei lĕmĕrit tawei.

(Als deze ziekteverwekkende geest weer bij ons komt, scheur hem dan het hart uit het lichaam).

„Ahah, takoet aké!" kon bali sakit. (Ja, ik ben bang zegt de bali sakit!)

Men spreekt den bali sakit nog eens toe: herinnert hem aan de bedreiging van den tijger, waarop hij te kennen geeft niet meer terug te zullen komen, ook al omdat de tĕlaò hem het terugkeeren verboden heeft. Men draait nu het beeld zóó, dat het van de kampong af ziet en beveelt het te vertrekken. De grond wordt een weinig los gewoeld, kĕloenan piping, bali sakit en de twee zwaardjes worden begraven.

„Matĕt pĕngĕdjaat-te, matĕt bali liit bali sakit
Kĕmĕtjok kĕnjohok bali liit bali sakit, kĕmĕndjĕm, kĕnaněm
Ikò lĕndjau ini, kĕněmbang kĕnjahang bali sakit!"

(Alles wat slecht is, de geesten der ziekte begeleiden jullie, wij begraven en verbergen je, tijger, je moet ziekten den weg versperren en aanbrullen!")

De tĕlaò spreekt nog éénmaal vóór zijn vertrek:

„Ikĕm kĕloenan ajen djĕm djanga,
Sendang t'aké mamong ngĕlidong oesa bĕroewa anak mata,
Ikĕm pĕsak ikĕm panak, nang oewin nang amin djem.
Tiga oediep pabei lissa pabei baja, pabei soe pĕkĕsoewa, pabei soe pĕkĕlawit siloe,
Ajĕn djĕm-djanga, ini aké enggin bali sakit."

(Jullie menschen moet mij vertrouwen, ik kan jullie zielen beschermen, van allen, die in ééne kamer wonen en familie van elkaar zijn: je zult, lang leven, tot je kinderen en kleinkinderen hebt. Weest niet bevreesd, ik neem de geesten der ziekte mede).

Heeft men aldus het ceremonieel volbracht, dan moet de man, die de voorstelling geleid heeft, naar den anderen kant van het beeld loopen, zoodat hij links daarvan komt te staan (kĕloenan ngabing).

„Ini kĕnabing ikò, apane dajò lĕbò-le, sakit kĕlap!"

(Wij gaan nu links van je, opdat wij geheel los van je zijn en de ziekten zullen weggaan).

Wij zullen vele begrippen, die wij in deze formules ontmoetten, later telkens weder terug zien keeren en dan nog nader toelichten. Wij hebben er reeds op gewezen, dat het wegwerpen van den rouw vaak geschiedt naar aanleiding van een schreeuwende kidang. Dan wordt dit echter in den regel aan de geesten der dooden bekend gemaakt en geofferd en men spreekt dan ook van noelat bali matei en niet van noelat tĕlaò: heeft men reeds lang rouwkleeding gedragen en hoort men, terwijl men naar de ladang gaat een tĕlaò schreeuwen dan gaat men snel naar de kampong terug en wil het wegwerpen van den hoofdband tegenover de bali matei door een offer rechtvaardigen. Daartoe vervaardigt men een isit (als tolk) en een tijger (als dreigement), bovendien een kĕloenan piping en een zwaardje van bamboe (bahing boelò): als offer neemt men een lapje wit goed mee of flanel (asak) en enkele kralen. Op het kerkhof bij de graven (liang) wordt dit offer begraven: (op de beteekenis van het offer komen we later terug) men spreekt de geesten der dooden toe:

„Ini amé nah toelat mikò, ajĕn ikò nei náàt amé láàh: ikò toea oeba matei!" (Wij geven je hierbij je aandeel: toelat: vandaar de naam noelat bali matei. Je moet nu niet meer naar ons komen kijken: jij alleen wilde sterven!")

Men veronderstelt nu, dat de bali matei antwoorden en de isit, als

tolk brengt het antwoord over: n.l. dat ze medelijden hebben met de menschen en niet meer terug zullen komen. Ten overvloede bedreigt men de bali matei nog met den tijger, die hun het hart uit het lichaam zal scheuren. Als het offer begraven is, gaat men weer heen en mag den hoofdband wegwerpen. Maar feitelijk is men hiermede toch nog niet uit den rouw. Wij zullen later bij het doodenritueel en bij andere ceremonieën het noelat bali matei nog meerdere malen en ook in andere vormen ontmoeten, maar willen er hier toch voorloopig nog op wijzen, dat alleen een gesnelde kop of althans een koppensnellersfeest in staat is den invloed der rouwkleeding geheel op te heffen: dan mag iedereen den rouw geheel afwerpen, terwijl men na de besproken ceremonieën nog heel vaak gedeeltelijk in den rouw blijft en alleen den hoofdband wegwerpt, wat men trouwens ook mag doen als hij geheel versleten is. Dat wij hier over het wegwerpen van den rouw zooveel mededeelden vindt zijn oorzaak in de hulp, die de kidang moest bewijzen om de ziekten te weren en in de opvatting der Kěnja dat rouwkleeding zoo ongunstig is (zij is feitelijk een middel om zich voor de booze geesten te verbergen, speciaal voor de bali matei) en het weerstandsvermogen tegen ziekten zou verminderen.

Men zou in het měnding en het daaraan verbonden afsluiten van de kampong een hygiënische maatregel kunnen zien, maar dat is toch de bedoeling niet. De toegang tot de kampong is niet verboden en werkelijk zieken zouden er dus zonder bezwaar in mogen komen: maar dan moeten zij er ook blijven, zoodat de maatregel eigenlijk het verkeerde effect krijgt. De bevolking mocht de kampong gedurende die drie dagen ook niet verlaten, dus ook niet de rivier oversteken om de gewone bezoeken aan ons bivak te brengen. Dit laatste verbod voerde tot een eigenaardig incident. Er was in die dagen n.l. een man bij mij onder behandeling voor een grooten carbunculus nuchae: hij was in October, dus reeds twee maanden voor het měnding ziek geworden en had zich eerst op de gebruikelijke wijze door zijne stamgenooten laten behandelen. Deze behandeling had geen resultaat en toen hij vernomen had, dat onder de koelies van den Mahakam, die bij ons werkten zulke goede geneeskundigen waren te vinden, wendde hij zich tot een hunner Ding Dĕbong genaamd, die in dit opzicht eene goede reputatie genoot, maar zich zelf toch niet van eene afzichtelijke tinea imbricata kon genezen. Ding Dĕbong wilde hem helpen tegen betaling van een dĕpa bĕlassò (één vadem wit goed) en een zwaard: daarna werd het geneesmiddel geapplicceerd, bestaande uit een lap boomschors met een mengsel van rotte blaren en gekauwde sirih. 's Nachts viel de lap er weer af en de patiënt was nog even ver. Toevallig in de buurt verkeerende, hoorde ik van het geval en slaagde erin den man mede te nemen naar de ziekenzaal. Ruime incisies, verwijdering van het necrotische weefsel en een aseptisch verband, maakten het al spoedig mogelijk den man loopend te behandelen, maar natuurlijk moest hij dagelijks bij ons komen, en de genezing van het groote defect eischte veel tijd. Toevallig moest hij komen op den dag, dat men de kampong gesloten had en zonder zich aan de verbodsbepaling te storen, stak hij de rivier over. Onmiddellijk werd hij teruggehaald en hoorden wij in de kampong rondroepen: „Ajĕn tei kadipa, ajĕn pisjoe ngan alò, dia alò enggin sakit kini!" (Niet naar den overkant gaan, niet met de vreemdelingen spreken, want zij hebben de ziekte

hier gebracht!) Zoo bleek dus, dat het mĕnding eigenlijk tegen ons gericht was!

Wij hebben nu gezien, welke methoden men aanwendt om ziekten uit de kampong te verwijderen en hoe men ze daarna belet weder binnen te komen. Na de mazelenepidemie had men eene speciale reden om al dit ceremonieel te verrichten. Overigens wordt het pĕt bali sakit (geesten der ziekten wegwerpen), soms ook wel *pĕt mò*, (het vuil wegwerpen, waarbij ook andere begrippen eene rol spelen) geheeten, in andere ceremonieën opgenomen en is daaraan zoo innig verbonden, dat wij daarop hier niet kunnen ingaan: in 1915 woonde ik het nog eens bij op den derden dag van het z.g. oeman anak, dat later besproken zal worden. Toen beschouwde men, merkwaardig genoeg, de geesten der ziekten als gasten (sakei) en werden zij, als kĕloenan piping in een prauwtje van bamboe, in de rivier geworpen, waarna men met den kiekendief ging oejan oediep: men noemde dit: oejan oediep oeò sakei oelè: d.w.z. oejan oediep, nadat de gasten vertrokken waren: er werd een varken geslacht, men ving het bloed op houtspaanders op en verdeelde deze, zoodat ieder huis zijn deel kreeg (alla patoe). Evenzoo speelt het reinigen der kampong (moehè oema) eene groote rol bij het koppensnellers- of mamatfeest, waarbij de bali sakit verdreven worden door het njaga en het mihit oeloe, waarbij de gesnelde kop over de planken der voorgalerij gesleept wordt. Ook op den avond van den 2den dag van dit feest, bij het z.g. pĕdahoe verdrijft men ziekten, n.l: door het werpen van eieren door de huizen.

Deze methoden verdrijven ziekten in het algemeen, zij hebben geene speciale ziektegevallen op het oog en werpen nut af voor de levensvoorwaarden der geheele kampong, zoodat ook de geheele bevolking er bij geinteresseerd is en ter eere van de ceremonie haar ladangarbeid moet onderbreken: moekò.

Als persoonlijke verweermiddelen tegen ziekte moeten wij nog noemen de amuletten, die echter in het algemeen tegen booze geesten dienen. Men kan als zoodanig een deel der versierselen beschouwen, die de Kĕnja gebruiken, b.v. dierentanden, en vooral kralen: daarnaast moeten wij noemen, steenen (vooral bezoarsteenen), eigenaardig gegroeide takjes of wortels, welke door hunne hardheid of merkwaardigheid in verband met de omstandigheden, waardoor de aandacht erop gevestigd w rdt het vermoeden wettigen, dat er een bijzondere kracht in schuilt.

De tanden van panter of beer, die mannen gaarne dragen, zijn in hun oorsprong oorlogsamuletten, die door hunne herkomst van sterke en verscheurende dieren, dapperheid schenken aan den drager. Het gebruik van amuletten legt den drager ook verplichtingen op, want hij moet alles nalaten, wat de kracht ervan zou verzwakken: veelal bestaan deze verplichtingen uit verbodsbepalingen: het eten van hertenvleesch is b.v. zeer velen Kĕnja verboden, trouwens in het algemeen gelijk reeds werd gezegd, het eten van vleesch van hoornvee.

II.

Na de beschrijving dezer ceremonieën willen wij op enkele belangrijke punten nog nader ingaan en dan wel in de eerste plaats op schrikbeelden

en kĕloenan piping, omdat beide eigenlijk denzelfden oorsprong hebben en de grootste rol spelen bij de banning der ziekten uit de kampong Wij hebben reeds vroeger gewezen op Vierkandts meening, dat primitief denkenden eene ziekte niet als abstractíe kunnen denken, althans niet kunnen beginnen met dat te doen. Aanvankelijk hebben zij bij eene ziekte aan iets stoffelijks gedacht, aan eene ziektestof dus, die verontreinigt en dan ook als vuil weggeworpen kan worden. Dat ook de Kĕnja in deze richting gedacht heeft, blijkt uit de uitdrukking: pĕt mò, afval of vuil wegwerpen, voor reinigen der kampong van allerlei schadelijke invloeden, (ziekten, veel pas bevallen vrouwen) waardoor men de kampong verontreinigd denkt. Voor ritueel reinigen gebruikt de Kĕnja hetzelfde woord als voor wasschen, n.l. moehè en ook daaruit zien wij, dat ritueele reiniging aanvankelijk als identiek met: van vuil reinigen beschouwd werd.

Vraagt men zich af, hoe kan men vuil wegnemen, dus: hoe kan men iets reinigen? Zichzelf in de eerste plaats door een bad: maar, uit de formule, die men bij het misleiden der riviergeesten uitsprak, bleek duidelijk, dat de Kĕnja niet alleen baadt om zich te wasschen: immers men offerde een stukje amboet bahing en vroeg daarbij de geesten om koud water bij het baden. Door het bad wordt vuil weggenomen en het lichaam gereinigd: tevens wordt warmte vervangen door koude. Eene eenvoudige associatie naar gelijkheid voert tot het begrip, dat reiniging en afkoeling gelijkwaardige voorstellingen zijn. Hier vinden wij dus eene verklaring voor de in zoo vele Maleische landen terug te vinden opvatting, dat singim (koud) eigenlijk gezond, althans zich gezond, normaal voelen, beteekent. Maar hier doen zich nog enkele complicaties voor: wanneer vuil, ziektestof, door water wordt weggenomen, dan is dat niet alleen eene mechanische reiniging: oorspronkelijk mag dat wel de opvatting geweest zijn, later werd aan het water eene reinigende werking toegeschreven, kreeg dus, zooals wij dat thans uitdrukken het water eene bijzondere, magische kracht: dit verklaart het water als ritueel reinigingsmiddel, waarbij het baden dan niet noodig is, maar eenvoudig besprenkelen daarmede hetzelfde resultaat tengevolge heeft. De Kĕnja versterkt dan de werking van het water bij deze ritueele reiniging door er aan toe te voegen de magie der stem: hij spreekt er eene bezweringsformule boven uit of wel, hij smeekt de wijding af van een geest, liefst van de isit of van den pĕlaki: zoo ontstond het reeds vroeger genoemde levenselixer, tĕlang sió isit of tĕlang sió pĕlaki, waarover wij vroeger reeds spraken. En dat oorspronkelijk het bad hierin eene rol gespeeld heeft, blijkt zeer duidelijk uit den naam, dien het besprenkelen met tĕlang sió draagt: wij noemden het vroeger: ĕndò oediep: de levensvoorwaarden wasschen.

Beschouwen wij de associatie: vuil (ziek) — rein en warm (ziek) — koud (normaal) nader, dan vinden wij bij de Kĕnja, dat warm niet alleen betreft, het zich lichamelijk ziek voelen. Immers, wij zeiden vroeger reeds, dat de verhouding tusschen ziel en lichaam feitelijk de levensvoorwaarden beheerscht en dat niet alleen ziekten daarop invloed uitoefenen. Elke bijzondere gebeurtenis heeft hare keerzijde aan de vluchtige verbinding tusschen ziel en lichaam: zoo leerden wij vroeger als oorzaken van ziekten verschillende invloeden kennen, b.v. het opwekken der magische kracht van een tijgertand door daarop een eed af te leggen,

de aanraking met kraamvrouwen, het onbevredigd wraakgevoel, de magie van het lijk (voorgesteld door de kerkhofgeesten). Daar de gevolgen van zulke sterkwerkende magische krachten op de verhouding tusschen ziel en lichaam ten slotte ook neerkomen op eene sleepende ziekte, kan het niet verwonderen, dat de associatie naar gelijkheid ook hier in het bad het souvereine middel gevonden heeft, om de schadelijke oorzaken te neutraliseeren. Nu kan men van iemand, die met eene kraamvrouw in aanraking geweest is, niet zeggen, dat hij ziek geworden is: maar de bijzondere magie der kraamvrouw wordt door het bad geneutraliseerd, omdat het bad afkoelt: pĕnjingim. Dit verklaart ons, waarom de Kĕnja het afkoelen of pĕnjingim altijd noemt, wanneer hij wil te kennen geven, dat een of andere invloed, die op de verhouding tusschen lichaam en ziel heeft ingewerkt, geneutraliseerd moet worden: daarbij dient dan te worden opgemerkt, dat hij het woord pĕnjingim niet alleen meer voor water gebruikt, maar voor alle andere middelen, die kunnen worden aangewend om schadelijke invloeden op te heffen, in de eerste plaats voor het magisch zoo sterke ijzer. Zoo is langzamerhand uit de afkoeling door het bad het begrip ontstaan, dat ijzer, vooral in den vorm van een zwaard, door hardheid en puntigheid, de rol van het water overneemt en het beste middel is, om af te koelen. Het onbevredigde wraakgevoel geeft iemand het recht, als hij in eene kampong komt, die een zijner voorouders heeft gesneld, een zwaard te eischen en meestal wordt een zwaard onder de trap gelegd, terwijl dan alle bezoekers even hun voet erop zetten. Evenzeer mag een man, die bij vergissing eene kamer binnentreedt, waarin eene kraamvrouw ligt, een zwaard vragen en was het ook de gewoonte, dat hoofden, die in ons bivak een eed op den tijgertand aflegden, na afloop daarvan een zwaard krijgen. Later zullen wij zien, dat naast het ijzer ook bloed van eene kip (of de kip zelf) eene belangrijke werking uitoefent, maar dat tegen de bovengenoemde schadelijke invloeden toch het ijzer altijd als middel om te pĕnjingim de hoofdrol speelt, terwijl het dan in krachtige werking eigenlijk alleen door een gesnelden kop wordt overtroffen. Want, zooals uit het vroeger besproken volgt, kan onbevredigd wraakgevoel alleen door terugsnellen bevredigd worden en zal ook tegen den schadelijken invloed der vrouw evenzeer een sneltocht wel het beste middel zijn.

Wij zeiden boven, dat de reinigende werking van het water ten slotte niet werd toegeschreven aan het mechanisch verwijderen van vuil, maar aan eene magische kracht van het water. Dit nu is een belangrijk punt: want ook bij andere middelen om vuil te verwijderen keert dezelfde opvatting terug: duidelijk heeft Mr. van Ossenbruggen dit aangetoond voor den bezem en voor bladerentakken. Ook hier is mechanische reiniging de grondgedachte: vuil wordt door wegvegen verwijderd, maar spoedig krijgt de veger eene absorbeerende kracht. Dit verklaart, waarom bladertakken, zooals wij zagen door de vrouwen gebezigd werden, om hunne offers aan vast te binden: zij hebben de ziekmakende geesten daarin gevangen en werpen de takken in het water, om de bali sakit uit de kampong te verwijderen. Bladeren en takken werden aldus tot middelen om geesten te vangen en Mr. van Ossenbruggen voert hierop ook de overal verspreide opvatting terug, dat boomen, met hunne steeds bewegende takken en bladeren geesten vangen en aldus als schuilplaatsen van geesten dienst doen: dit verklaart evenwel niet, waarom

slechts enkele boomen deze reputatie hebben én waarom dan vooral ficussoorten (waringins) altijd, ook op Borneo zoo sterk op den voorgrond treden.

De Kĕnja, die ziekten aan geesten toeschrijft, heeft langzamerhand voor vele gebruiken eene animistische verklaring gegeven, waarbij de daemonenmisleiding eene groote rol speelt. Maar uit verschillende bijzonderheden blijkt, dat naast het animisme het dynamisme steeds een belangrijk bestanddeel zijner godsdienstige uitingen is. Dit komt ook bij eene nadere beschouwing der kĕloenan piping duidelijk uit: immers, reeds de namen pĕt mo (vuil wegwerpen) en pĕt sakit (eene ziekte wegwerpen) wijzen erop, dat men bij deze menschjes aan iets stoffelijks heeft gedacht, dat op hen werd overgedragen en met hen werd verwijderd.

Men kan van de Kĕnja toch zeker niet verwachten, dat zij met „pĕt sakit" bedoelden dat iets onstoffelijks werd weggeworpen. Wij wezen er reeds vroeger op, dat het oejan kĕloenan piping sterk het karakter van een offer droeg, niet alleen wanneer men ze in een bamboeprauwtje laat afdrijven, maar ook wanneer men ze begraaft op de plaats, waar men veronderstelt, dat de patiënt is ziek geworden. Met de popjes gaat een offer mee: hetzij, dat men eene geit doodt en bamboezwaardjes, nagemaakte varkens en kippen mede in het praauwtje laat afdrijven òf, dat men bij het begraven een stukje wit goed en wat kralen medegeeft. De popjes, die de ziekte dragen, nemen tevens het offer voor de geesten der ziekte mede. Hier is van daemonenmisleiding geen sprake: deze komt eerst sterk uit, wanneer men eene vischfuik aankleedt als vrouw en in plaats van de door riviergeesten bedreigde persoon in het water werpt. Dan ontstaat de wisselpop, die als remplaçant van den zieke optreedt: de kĕloenan piping zijn daarvan een voorstadium. Den zondebok, die de smetstof op zich laadt, in den vorm van een levend dier kent de Kĕnja niet meer: zijne offers zijn altijd bloedig, omdat het oorspronkelijk alleen om het bloed te doen was: de animistische opvatting voegde aan het dierenoffer nog eene opdracht aan den geest van het dier toe, die bij het contact met goden, tusschengoden en doodenzielen behulpzaam moet zijn, zooals ons later uit vele voorbeelden zal blijken.

Mr. van Ossenbruggen ziet in de schrikbeelden tot amulet geworden zondebokpoppen: dit karakter zou de zondebokpop gekregen hebben in verband met de afweerwapens, die met de popjes in de prauw werden medegegeven, (op West Alor zijn de poppetjes daemonenwerende soldaatjes!) zooals wij boven zwaardjes van bamboe bij de Kĕnja ontmoeten. De afwerende kracht van genitalia doet ze dan voorzien van ongeproportioneerd-groote phalli. Of ook de schrikbeelden der Kĕnja zoo opgevat moeten worden is niet duidelijk: de grens tusschen schrikbeeld en wisselpop is bij hen veel scherper, dan bij andere Dajaksche stammen.

Het afsluiten der kampong kan moeilijk uitsluitend opgevat worden als een middel om geesten te weren: daarvoor draagt de ceremonie een te sterk magisch cachet, zooals blijkt uit het verbod tot spreken en vuuraanblazen, tevens uit de vrees voor de magie van den vreemdeling, waarvoor de toegang tot de kampong verboden is. Het omspannen van eene kampong met gevlochten touw of draad, als magische handeling, komt bij verschillende volken voor: naast een teeken van taboe is het een afweermiddel tegen ziekten, terwijl ook in Europa het trekken van

een streep of het omploegen van een dorp als magische grensbepaling voor ziekten overbekend is. De draad, oorspronkelijk dienende tot omspanning eener rein te houden plaats, is ten slotte tot amulet geworden: dit blijkt bij de Kĕnja nog uit het touwtje, dat men kinderen om den enkel bindt na den dood van grootouders: zij symboliseeren daarmede het vastbinden van de ziel aan den stam. Eigenaardig is wel, dat men het verbod de kampong binnen te komen voor vreemdelingen eerst uitspreekt ná de epidemie. Wij zagen reeds, hoe het mĕnding eigenlijk tegen ons vreemdelingen gericht was: maar men zou den Kĕnja onrecht doen, wanneer men hen verdacht speciaal ons van zijne mazelenepidemie te beschuldigen. Door het mĕnding, het sluiten der kampong geeft hij alleen uiting aan zijne vrees voor ongewenschten invloed van buiten in het algemeen. Voor andere stammen was het betreden der kampong veel moeilijker dan voor ons, omdat de Kĕnja ons bivak door den dagelijkschen omgang eigenlijk beschouwde als iets, dat bij zijne kampong behoorde. Reeds vermeldde ik de opvatting van het hoofd, dat de ongastvrijheid van den stam voor een groot gedeelte berustte op de vrees, dat gasten eene ziekte, vooral pokken zouden medebrengen, en zoo is eigenlijk ieder vreemd element in zijne kampong den Kĕnja onwelkom. Daarbij spelen echter behalve ziekten ook andere motieven eene rol: vooral de vrees, dat de geesten met gasten niet ingenomen zullen zijn, of, zooals wij het vroeger uitdrukten, dat de magie der vreemdelingen het evenwicht in de Kĕnja-maatschappij zou kunnen verstoren.

c) Hoe worden zieken behandeld?

I.

Bij de behandeling van zieken treedt bij de Kĕnja de medicamenteuze therapie geheel op den achtergrond tegenover de hulp, die hij vraagt aan de geesten. Toen wij vroeger spraken over de wijze, waarop hij zich met de geesten in verbinding stelt, hebben wij reeds een en ander over priesters en priesterwezen medegedeeld. Wij zullen nu bij de behandeling van zieken, priesters en bali dajong telkens weer ontmoeten en het is daarom noodig beide begrippen nog even in het kort te beschouwen. Over de rol, die de priester speelt bij ernstige zieken, over bali dajong, hunne herkomst en woonplaats in den hemel, wordt bij het doodenritueel uitvoerig gesproken.

Hoe is het geloof aan deze tusschengoden ontstaan? Wij kunnen ons voorstellen, dat de Kĕnja, toen de hoogere machten, die schepping en leven beheerschen, voor hem een vasteren vorm hadden aangenomen, ook behoefte gevoelde om met hen in contact te komen. Daar hij nu weet (of het althans voor hem vaststaat), dat de ziel van een mensch in den droom met geesten in aanraking kon komen, is het een kleine sprong de ziel uit te sturen, d.w.z. te gaan slapen en aldus de bĕroewa de gelegenheid te geven naar hoogere regionen te vertrekken. De schakel tusschen zijne bĕroewa en de hooge geesten vormen de tusschengoden, door hem bali dajong genoemd, elders in den Indischen Archipel onder den naam van Sangiang bekend. Het zijn meestal goedaardige geesten, die de menschen kunnen en willen helpen: poediep kĕloenan: soms zijn het

de geesten van lang te voren gestorven personen, die het helpen der menschheid nog niet hebben opgegeven (soepè) en hier op aarde zelf eene groote rol speelden. Een enkele maal is de bali dajong speciaal voor ééne familie van groot gewicht, waarvan de vroeger besproken Laki Kětingei Ingan een voorbeeld is, die voor de hoofdenfamilie in Long Nawang wel veel meer is dan een bali dajong.

De priester is nu degene, die zijne běroewa in een zoogenaamden slaap uitzendt om de bali dajong te halen en in zijn lichaam binnen te voeren. De Kěnja, wij hebben er reeds over gesproken, ziet in den priester een medium, waardoor geesten zich kunnen en willen manifesteeren: zooals wij dat vroeger uitdrukten: hij brengt in zijne uitlating tegen en omtrent priesters het karakter van shamane in deze personen zóó sterk naar voren, dat men langen tijd niet anders kan gelooven, dan werkelijk met shamanisme te doen te hebben. Houden wij het boven gezegde in het oog, dan doet de slaapnabootsing ons echter spoedig vermoeden, dat de priester, de loehan bali of wel het omhulsel, waarin geesten willen neerdalen, niet alleen als medium dienst doet, maar dat ook zijne běroewa er eene rol bij speelt: wij moeten ten slotte in het dajong van den priester zien eene openbaring der bali dajong aan de priesterběroewa. En al moeten wij uit verschillende opmerkingen der Kěnja opmaken, dat zij hunne priester wel degelijk als shamanen beschouwen, zoo zullen wij toch liever blijven spreken van priesters en ons op het standpunt stellen, dat de grondgedachte in den loop der tijden op den achtergrond gedrongen is door het shamanenkarakter, zoodat, in wat wij er nu van waarnemen, priesterwezen en shamanendom dooreengemengd zijn. Beide elementen zullen wij dan ook bij het dajong ontmoeten [1]).

Voor wij nu gaan bespreken welke rol de priesters bij de behandeling van zieken spelen, moeten wij nog enkele punten omtrent de bali dajong toelichten. In de eerste plaats moeten we er dan op wijzen, dat de geesten zelf hun loehan uitkiezen: ik gebruik hier eigenlijk met opzet het woord loehan, en niet omhulsel omdat ik er duidelijk mee wil laten uitkomen, dat de bali dajong iets meer vraagt dan een dood omhulsel, immers volgens den Kěnja spreekt de geest met den mond van zijn loehan, ziet door zijne oogen, ja, manifesteert zelfs zijne gemoedsgesteldheid (woede, b.v.) door het priesterlichaam. Wij vertelden nu, dat de bali dajong zelf hun loehan uitkozen: dit is slechts gedeeltelijk juist, want feitelijk kiezen zij eene běroewa uit, die door hen geschikt geacht wordt om als tusschenpersoon dienst te doen en de aanwijzingen daarvoor krijgt men dan ook in den droom. Wanneer iemand droomt, dat zijne běroewa geesten ontmoet, dan beschouwt men dit als regel als een slecht teeken en verzoekt dan ook meestal den priester den slechten invloed van dien droom weg te nemen: měsau loendò, zooals men dat noemt. Herhalen dergelijke droomen zich, dan kan de priester ten slotte van oordeel zijn, dat de geesten den loehan van den droomer begeeren: hij moet dan 8 dagen měloeh ter eere van die geesten en zich gedurende die periode voorbereiden, zijn loehan geschikt maken, terwijl hij zich tevens onderwerpen moet aan de verbodsbepalingen, die ook voor de geesten gelden; hij mag

1) Is de priester ook magier? Nu zeker niet meer, al heeft het lěměwa door hem altijd eene veel grootere beteekenis, dan dat door andere personen. Maar van bijzondere kracht, die van den priester zelf uit gaat, gelooft men nu niet veel meer en hoogstens kan men aan zijne stem nog een magischen invloed toekennen, die in het dajong tot zijn recht komt.

n.l. sommige vischsoorten (bětělò) niet meer eten en evenmin het vleesch van gehoornde dieren. Men zegt nu van hem: dia on bali: die een geest bezit. Tevens heeft hij dan een loehan bali, een lichaam, waarin zich geesten willen incarneeren.

Uit dergelijke personen kunnen nu priesters ontstaan: want lang niet alle „dia on bali" zijn priesters. Daarbij komen n.l. nog andere momenten: in de eerste plaats moet de priester eene krachtige běroewa hebben en aangezien dit bij mannen sterker het geval is, dan bij vrouwen, zal men bij de Kěnja vrouwen zelden als priesteressen zien optreden. Uit den aard der zaak zullen b.v. de geesten van den moed zich nooit in vrouwen incarneeren: hare běroewa zou dat niet verdragen en de geesten van den moed, die bang zijn voor alles wat specifiek vrouwelijk is, zullen nooit een vrouwenlichaam kiezen om zich in te manifesteeren.

De voorstelling der bali lěbata balan, de woedende geesten, die de zwaardscheede dwars (lěbata) voor het lichaam dragen en bij hunne manifestatie op sommige manier met het zwaard om zich heen hakken, rijmt niet met eene vrouw. Ik heb in eenigszins ernstige gevallen nooit vrouwen als priesteressen zien optreden, al zijn er vele, die kunnen dajong.

Het dajong is eene gave door de geesten geschonken: men bedoelt ermede de geesten nader aan te duiden in eene bepaalde taal, waaraan rijm, beeldspraak en rythmus een geheel apart cachet schenken. Op deze wijze ontstaat eene geheel aparte taal, eene gemaakte taal, die oorspronkelijk moest dienen om de illusie te schenken, als zou de priester werkelijk met de geesten in hunne geestentaal omgaan. Deze taal zullen wij later uitvoerig bespreken, maar wij willen nu vast de voornaamste karakteristieka opnoemen.

1°) Krijgt de priestertaal een eigenaardig uiterlijk door rijm en beeldspraak, vooral ook door het steeds terugkeeren van dezelfde woorden en beelden.

2°) Men vindt erin Kěnja-Dajaksche woorden, die nooit gebruikt worden in de spreektaal, maar die men maakt om rijm en rythmus te accentueeren.

3°) Er komen talrijke woorden in voor, die ten behoeve van het rijm vervormd zijn.

4°) Men ontleent vele woorden aan het Maleisch (b.v. het woord toeloeng) en aan andere Dajaksche dialecten. (b.v. bei voor roepen, Ma Koelit, abei, Boesangsch).

5°) Ten behoeve van het afsluiten (pětěkěp) der zinnen keeren altijd dezelfde woorden weer, die niets beteekenen.

Bij het doodenritueel komen wij op deze taal uitvoerig terug. De Kěnja spreekt over de priestertaal altijd als „dau ida mipět mipět toea waarmede hij mij altijd te kennen wilde geven, dat mijn voortdurend vragen naar de woordelijke beteekenis feitelijk geen zin had.

Wanneer iemand nu een loehan bali heeft en de taal der geesten goed kan spreken, dan kan hij ook dajong, geesten laten neerdalen: pěsoen bali.

Wij moeten ons nu afvragen: welke geesten kunnen neerdalen en vanwaar dalen zij neer?

De Kěnja meent eigenlijk, dat alle bali dajong kunnen neerdalen, maar dat zij niet altijd willen. Er zijn bali dajong, die de menschen willen helpen (poediep kěloenan), er zijn er ook, die het vroeger deden,

maar het na langen tijd staakten (soepè poediep kĕloenan). Dat men oorspronkelijk ook vooroudergeesten liet neerdalen, blijkt uit het reeds genoemde feit, dat sommige geesten voor families bestemd zijn: men zal toch in ieder geval aan dergelijke geesten den eisch stellen, dat zij gedurende hun leven eene belangrijke rol gespeeld hebben.

Bij het doodenritueel is eene beschrijving gegeven van het hemelsche terrein, zooals de Kĕnja zich dat voorstelt. Daar, op den Alò Kĕliman onder de hemelsche bĕranboomen (kĕnda bĕran), wonen de bali dajong. Het hemelsche terrein verschilt eigenlijk in niets van het aardsche en men vindt er ook heuvels en riviermonden in: deze hebben alle een naam en de neergedaalde geesten ontleenen meestal hunne namen aan den heuvel waarop, of de riviermonding, waaraan ze wonen. De bĕran is het hemelsche aequivalent van den „loenok", door de Maleiers kajoe aran genoemd, eene ficussoort, die ook aan den Mahakam als schuilplaats voor geesten eene groote rol speelt.

De Alĕm Alau is de groote rivier in den hemel: in haren bovenloop wonen de bali matei (de zielen der dooden): zij ontspringt op den Lassan Kĕnò, die voor de bĕroewa als het ware de scheiding vormt tusschen aard en hemelsch leven: zij gaat daar aarzelend (pĕkĕnò-kĕnò) het aardsch terrein verlaten en baadt zich aan de bron der vergetelheid, hetgeen bij het doodenritueel is beschreven.

In den benedenloop der Alĕm Alau is de Alò Kĕliman een belangrijk terrein voor geesten: volgens sommigen wonen hier ook bali matei, hoewel de eigenlijke woning der bali matei ver van de Alo Kĕliman verwijderd ligt. Maar de bali matei, die in de Alò Kĕliman wonen, hebben ook iets bijzonders: in hun aardsche leven bezaten zij n.l. een loehan bali en daarom identificeert men ze wel met de bali dajong. Meermalen heb ik bij het dajong een priester de hand zien uitsteken om een geest bij het afdalen uit de Alò Kĕliman behulpzaam te zijn.

Volgens anderen wonen op de Alò Kĕliman de bali tĕkĕna of overleveringgeesten: deze opvatting is eigenlijk met de vorige identiek, want de menschen, die in de overlevering eene groote rol vervullen, bezaten in hooge mate de eigenschap van „njĕbali", d.w.z. zij beschikten over eene krachtige geestenhulp. Men zou dan den Alò Kĕliman kunnen vergelijken met de hemelsche woning van Djaja Hipoei aan den Mahakam: inderdaad is Deu Ipoei of Dé Poei een overleveringgeest der Kĕnja, maar wel een heel eigenaardige: zij is n.l. een mensch in vogelgedaante, een soewi parĕn, zooals de Kĕnja ook den neushoornvogel of tĕmangang opvat. Haar man heete Tĕmoewing Liwen en is een geest der groote bergen, een bali moedoeng biò: in de overlevering van Balan Embau náhàh pinggan, náhàh tsoelau lawan maakt deze held in een der episoden eene reis naar den hemel, waar Deu Poei en haar man wonen, kĕnda moetan, d.w.z. onder heel groote boomen.

Moetan is een boom, inan moetan is zijn stam. Het is een reusachtige boom, want zijn schaduw viel op de droogbalcons van Balan Embau's kampong, zoodat men daar geen rijst kon drogen (ngĕtau padei).

Van de Alò Kĕliman, waar dus bali dajong en overleveringsgeesten wonen, voert een weg de „djènan Alò Akong" naar Lalang Saring, aan den Long Alè Inan. Hier moet mijn zegsman niet op de hoogte geweest zijn: met Alè Inan, letterlijk gestreepte stam bedoelt men de tong long (bladeren van Aroid. Spec.) en voor Saring worden vaak ook andere

verblijfplaatsen genoemd. Toch noemt men een gestreepte bĕran wel meer: zelfs spreekt men van moejat bĕran: d.i. van bĕran een schrikbeeld maken. De bĕran waaronder de bali lĕbata balan wonen, zou door de bewoners zwartgestreept zijn: alè bilĕng of alè oediep. Van andere geesten zijn de strepen wit: alè poetih en over het algemeen wordt njaboe bĕran, het kleuren van den boom als gunstig beschouwd. Op Saring komen wij later nog terug: zij bewaart de hemelsche aequivalenten van den mensch.

Van deze plaatsen laat nu de priester zijne geesten neerdalen: de manifestatie is voor den geest karakteristiek: ofschoon wij later hierop nog herhaaldelijk terugkomen, moeten we hier even in het kort vermelden, hoe het dajong verloopt. De priester wordt in trance gebracht door de omzittenden: zij moeten ngĕrahang, d.i. brullen: zulks geschiedt door een luid dreunend wa. Nu bootst de priester den slaap na: hij sluit de oogen (mĕngiĕp), wrijft met de handen over het gelaat (mĕmo silonge) en geeuwt. Het is de gaapgeest, die den loehan geschikt maakt voor de opname van andere geesten. Daarop dalen deze neer en uit het gedrag van den priester kan men opmaken, welke het zijn. De bali dadoe njeroetoe b.v. krabben zich het geheele lichaam, de bali lĕbata balan slaan met de mandau en andere voorbeelden zullen wij later nog ontmoeten. De hoofdzaak is, dat de geesten er nu zijn en dat de Kĕnja in alles wat de priester doet, eene manifestatie ziet van den geest. Daardoor krijgt een tik met een zwaard zeer bijzondere beteekenis en zieken kunnen alleen al door de neerdaling van den geest plotseling gezond worden, eene wijze van genezing, die men njĕlong noemt.

Het dajong geschiedt natuurlijk niet altijd voor zieken: men spreekt ook wel eens van *alla bali*: geesten halen. Het doen neerdalen van geesten geschiedt n.l. zooals vroeger reeds vermeld werd ook wel om de geheele kampong van ziekten te reinigen: wij vermeldden dit reeds bij het mĕnding en ook bij het koppensnellersfeest. In het laatste geval wordt in den nacht van den 2den op den 3den dag voortdurend gedajongd: een zich sterk uitende geest wordt dan wel naar andere huizen verplaatst: pasò bali, maar dit mag eerst geschieden 8 dagen na de nederdaling: men krijgt hierbij den indruk, alsof men den geest met de geheele kampong wil doen kennismaken. Op deze wijze heeft zich nu een nieuwe bali dajong gemanifesteerd: en dat moet zoo nu en dan gebeuren, want de Kĕnja heeft het idée, dat een bali dajong maar niets steeds voortgaat met „poediep kĕloenan": hij kan het hulp verleenen bij ziekten staken (soepè). Hij wordt dan meestal door zijn kind vervangen en de nieuwe bali dajong moet natuurlijk een loehan kiezen en zich aan de menschen bekend maken. Om nu te bewerken, dat alle stamgenooten den geest in zijne manifestatie leeren kennen en dat hij ook met hen vertrouwd raakt, laat de priester, wiens loehan hij verkoos hem in alle huizen neerdalen. In dergelijke gevallen spreekt men van een geest halen of alla bali.

Wij moeten er nu nog op wijzen, dat men gedurende het dajong het contact tusschen de menschen en den geest niet verbreekt: men zal altijd hooren, hoe de omzittenden tegen den geest spreken. Zoo verzoekt men hem altijd toch vooral zijn loehan niet te bederven: Ajĕn djĕm ngedjaät loehan djĕm, sĕbila! (Je moet je omhulsel niet bederven, vriendje!): ook andere dingen vraagt men hem, men spreekt hem voortdurend toe en

wijst hem erop, dat hij eigenlijk op bevel van Boengan Malan komt: „Těngangan Boengan Malan tjok ikam nei nang kěloenan!" (Het is op bevel van Boengan, dat je bij de menschen komt!). Hieruit blijkt wel duidelijk, dat de bali dajong als vertegenwoordigers der hoogste machten optreden: de Kěnja drukt deze verhouding uit in het woord sělěkět.

De mannen uit het auditorium vallen heel vaak bij het dajong in, waarbij vooral de laatste woorden door hen worden meegezongen. B.v. de priester zingt:

Pasi lalie boenjau bahan pasa laga djangin oejan,

dan zingen de mannen de woorden djangin oejan mede op het oogenblik, dat de stem van den priester gaat dalen. Men krijgt op die manier soms eigenaardige effecten: er blijkt uit, dat men altijd vooruit weet, wat er zal komen en tevens, dat men op deze wijze zooveel mogelijk met den geest in verbinding wil blijven.

Dit is wat wij in het algemeen over priesters en bali dajong wilden vermelden: wij komen later op deze opvattingen nog herhaaldelijk terug, maar moeten nu trachten te beschrijven in hoeverre deze begrippen bij de behandeling van zieken zijn terug te vinden, waarbij wij dan tevens zullen nagaan, wat men zich eigenlijk met het dajong voorstelt gedaan te krijgen.

II.

Het optreden der priesters der Kěnja herinnert in meer dan één opzicht aan dat van de door Prof. Nieuwenhuis (I 103) beschreven priesteressen bij de Bahau: maar het priesterwezen draagt een geheel ander karakter, dan dat der bělian en basir, zooals Perelaer deze beschrijft bij de Poeloe-Pětak: daar zijn de mannen, „gruwelijke homosexueelen" en de vrouwen meretrices. Bij de Kěnja is hiervan geen spoor te vinden, integendeel het is zeker wel een merkwaardig feit, dat de priesters zich in geen enkel opzicht van gewone menschen onderscheiden: zij zijn geen voorwerpen van vereering, zij verheugen zich niet in maatschappelijken welstand en hebben op vergaderingen niets te zeggen. De Kěnja apprecieert hen alleen als loehan bali, als middel om met hoogere machten in contact te komen.

Het principe der priesterwerkzaamheid bij behandeling van ziekten is bij alle animistische volken in den Archipel het verzorgen der ziel òf zoo noodig hare terughaling uit de handen der booze geesten, die haar roofden en daardoor het individu ziek maakten. In alle gevallen, waarin men zich in Apo Kajan de běroewa ontvlucht denkt, door ziekte, schrik of anderszins roept men de hulp van den priester in. Maar niet alleen dán moet deze helpen: ook wanneer de ziel bedreigd wordt of zich aan gevaren heeft blootgesteld in den droom, kortom altijd wanneer men, op welken grond dan ook, de verhouding tusschen lichaam en ziel niet normaal acht, moet de priester raad verschaffen.

In het algemeen kan men de functie van den priester samenvatten in deze woorden: het terughalen van de verloren ziel of het toedienen van magische kracht, waardoor de ziel vaster aan den stam wordt gebonden en het individu wordt versterkt.

In verschillende hoofdstukken is de werkzaamheid der priesters bij speciale gelegenheden uitvoerig beschreven: zoo is bij de behandeling

der lijkverzorging besproken, wat de priester doet, als zijn patiënt sterft: en in het hoofdstuk namen der Kěnja, hoe hij optreedt wanneer een zieke op aanwijzing der geesten van naam moet veranderen. Deze onderwerpen laten wij hier dus buiten bespreking.

Wat betreft de toediening van magische kracht, daartoe is de priester eigenlijk niet alléén aangewezen: ook anderen kunnen dit doen en men zal vaak oude mannen of vrouwen hier de priesterrol zien overnemen. Wij moeten hier nu eerst bespreken, hoe dit toedienen van versterkende kracht plaats vindt en zullen daarbij enkele vroeger genoemde geneesmiddelen en behandelingsmethoden nader bespreken.

a) Lěméwa en daarmede analoge behandelingsmethoden.

Naast de behandeling van ziekten door priesters en hunne nedergedaalde geesten, die de ontvluchte běroewa moeten terugbrengen, kent de Kěnja nog andere methoden, die ook door priesters wel worden aangewend, maar waarbij men uitgaat van een ander principe: n.l. dat er stoffen en voorwerpen zijn, die eene bijzondere kracht uitstralen, gewoonlijk éwa of léwa genoemd, welk woord wij vertaalden door magische kracht. Deze gaat van die voorwerpen zelf uit en werkt buiten onstoffelijke wezens om, reden waarom bij toediening van éwa of léwa een priester niet strict noodig is.

Aan welke voorwerpen en stoffen wordt deze kracht door de Kěnja toegeschreven? In het algemeen kan men zeggen, dat magische kracht eensdeels identiek is met groeikracht of levenskracht, aan den anderen kant wordt toegeschreven aan stoffen, welke òf door herkomst òf door prikkelende smaak of reuk, door hardheid of andere bijzondere eigenschappen de aandacht trekken. Wanneer wij nu enkele dezer stoffen nader gaan bespreken, dan zullen wij in hoofdzaak die uitkiezen, welke in de geneeskunde eene rol spelen en wij vroeger dan ook als geneesmiddelen leerden kennen.

Bloed.

Het is speciaal het bloed, dat als versterkings- en reinigingsmiddel een grooten naam heeft en wanneer de Kěnja spreekt van éwa of léwa, dan bedoelt hij in den regel bloed, terwijl het bestrijden daarmede het feitelijke lěméwa is. Men kán het lěméwa ook met andere stoffen verrichten, b.v. met ijzer of met oude kralen, maar men behoort daarbij toch ook bloed te gebruiken, ofschoon men dat niet altijd doet.

Het lěméwa behoeft, zooals werd gezegd, niet door priesters te geschieden, terwijl het ook niet alleen bij ziekten plaats vindt. Het is een versterkingsmiddel, dat van verzwakkende invloeden zuivert, evenzoo een reinigingsmiddel, dat beschouwd wordt de normale verhouding tusschen lichaam en ziel tot stand te brengen, wanneer men redenen heeft te vermoeden, dat de běroewa eenigen schadelijken invloed heeft ondervonden. Zoo zullen mannen, die van eene groote handelsreis terugkeeren het gaarne laten doen, uit angst, dat hunne běroewa op reis achterbleef: na eene groote vergadering, waar veel gesproken werd, onderwerpt het hoofd zich gaarne aan het ceremonieel, omdat het vele spreken, en de daarbij gebezigde uitdrukkingen, wellicht de kamponggeesten hebben vertoornd en zijne běroewa de schadelijke gevolgen zou kunnen ondervinden. Ook bij het huwelijk worden bruid en bruidegom met bloed



Huwelijk van een zoon van Taman Gon.

besmeerd: zij zijn daarbij op eene gong gezeten en leggen voor den priester den eed van trouw af: de linkerhand rust op het hoofd, met de rechter houden zij met den priester (of met den vader van het meisje) een zwaard vast, dat tusschen hen in staat. Bij het oejan oediep, het bestudeeren van den kiekendief wordt vaak het bloed van het geofferde dier op houtkrullen opgevangen en krijgt ieder huis (of iedere deur in een huis) een bebloede houtspaander, die naar het huis wordt gebracht en tusschen de daksparren wordt gestoken. In het groot, d.w.z. dat vele personen tegelijk besmeerd worden, (en dan altijd op den rechterarm) ziet men aldus het lĕméwa zeer vaak en zullen wij het in zijn meest typischen vorm bij het koppensnellersfeest ontmoeten.

Wij hebben vroeger reeds opgemerkt, dat het bij Kĕnja'sche offers altijd om het bloed te doen is: voor Mr. van Ossenbruggen is de tooverkracht, die uit het geslachte dier in alle felheid naar buiten komt, belichaamd in het bloed. De rest van het offer wordt bij sommige gelegenheden gegeten, in vele gevallen op een spits toegepunten paal voor het huis gestoken. Een dergelijke paal heet tĕtjak, het in den grond planten nĕtjak en wanneer de paal bij het lĕméwa wordt vervaardigd, drukt hij zijne herkomst uit in den naam: tĕtjak léwa.

Men bezigt het bloed van kip, kuiken of varken. Bij een kuiken rukt men eenvoudig den kop af en vangt het bloed op in een bordje of wel op tot kwasten versneden hout: ngĕrĕboe kajoe: met de kwast met bloed bestrijkt men den rechteronderarm (lĕngen taoe) van het slachtoffer en spreekt daarbij eene bezweringsformule uit, waarbij om kracht en ijver (magat) wordt verzocht. Men kan dan altijd waarnemen, dat een ieder, die in de buurt is (vooral moeders met kleine kinderen) haastig komt toeloopen, om ook eene veeg op den rechterarm te ontvangen. Dat de Kĕnja altijd den rechterarm bestrijkt met bloed of ijzer, vindt zijn oorsprong eensdeels in de altijd terug te vinden opvatting, dat rechts goed is, anderdeels, daar men zich altijd voorstelt de persoon kracht te schenken, in het feit, dat de rechterarm die het meest noodig heeft.

Bij het later (bij het koppensnellen) te bespreken pĕtoetong léwa, een onderdeel van de verzoening tusschen twee stammen, die bij elkaar gesneld hebben, bestrijken gastheer en gast elkaar wederzijdsch: men beschouwt dit lĕméwa als een punt van groot gewicht, want als de gasten gingen eten vóór de ceremonie geheel in den vorm heeft plaatsgevonden, zouden zij bloed braken.

De magische kracht van bloed toegeschreven verklaart ook de fantastische opvatting, dat bloedsporen van gewonde dieren (rhinoceros, hert een goed middel tegen ziekten zouden zijn: men graaft ze uit, spoelt ze met een weinig water af en drinkt dit op.

Bekend, ofschoon zeer zelden toegepast, is het sluiten van bloedbroederschap tusschen twee hoofden: uit een + 3 c.M. dikke, groene, nog jonge bamboe worden twee bekers gesneden, die men met water vult. Elk der hoofden wordt met een scherp bamboemesje eene snede in den rechterbovenarm toegedacht, tot men er een druppel bloed kan uitpersen. Het bloed blijft aan het mesje kleven en nu wordt met het mesje, waarmede het ééne hoofd behandeld werd, het bekertje voor het andere omgeroerd, en omgekeerd. Daarna gaan beide hoofden buiten het huis op den grond staan: een van hen houdt zijn beker boven het hoofd van den ander roept de geesten aan en zegt, dat hij van nu af

aan door de banden des bloeds met zijn vriend verbonden is en dus ook zijne nakomelingen met die van den bloedbroeder tot ééne familie behooren: bij elkaar snellen zou dan tot de onmogelijkheden behooren en verbreken der bloedbroederschap gelijk staan met meineed: algeheele vernietiging van den meineedige en van diens familie (mong mong dia panak) jazelfs van de kampong zou het gevolg zijn. Beide hoofden drinken een weinig uit het bekertje en werpen het overige weg: de bekertjes worden in het huis tusschen de daksparren gestoken, terwijl men voor twee nieuwe broeders twee nieuwe bekers en twee mesjes vervaardigt. De plechtigheid gaat gepaard met het wisselen van geschenken.

Kippen wordt de hals doorgesneden, langzaam met zagende bewegingen: varkens worden ook langzaam gedood, zoodat men het schreeuwen (oewèk-oewèk) goed kan hooren.

Dat men kuikens gaarne voor het lĕméwa gebruikt hangt samen met het feit, dat zij pas uit het ei gekropen zijn en het ei uit de sterkst magische lichaamsopening komt: voor sommige gelegenheden is bij het lĕméwa het bloed van eene kip voorgeschreven (zelfs in verreweg de meeste gevallen), terwijl men bij het lĕméwa van zwangeren en van kinderen, (als onderdeel van het dajong) liever kuikens gebruikt.

De Kĕnja is overigens zeer bang voor bloed: vandaar, dat haematemesis als eene zeer bijzondere en slechte ziekte wordt opgevat en dat personen, die door bloedige verwonding stierven, ook als slechte lijken behandeld worden.

Terwijl bij het lĕméwa duidelijk uitkomt, welke bijzondere eigenschappen de Kĕnja aan het bloed toekent, hebben wij reeds opgemerkt, dat men hetzelfde ceremonieel ook met andere voorwerpen kan verrichten. Een pas veroverde kop is wel het krachtigste middel om iemand van verzwakkende invloeden te bevrijden, maar uit den aard der zaak beschikt men daarover tegenwoordig vrijwel nooit meer: met de oude koppen, die reeds jaren in de rekken hangen heb ik het nooit zien doen, tenzij bij een koppensnellersfeest. Deze koppen oefenen hunne magische kracht voortdurend, alleen reeds door hunne tegenwoordigheid uit.

Voor wij enkele andere veel gebezigde stoffen bespreken, moeten wij hier nog even stilstaan bij de kippenveer, die men bij vele ceremonieën tegenkomt en waarmede ook het lĕméwa wel eens verricht wordt. In vogelveeren vinden wij de overal verspreide magie van het haar terug en de Kĕnja drukt zijn geloof in beschermende werkingen der vogelveeren in hoofdzaak uit in de kleeding: veeren van neushoornvogels en argusfazanten dienen als versierselen, vooral voor strijdmutsen (tapoeng sè, bĕloekò sè) en strijdmantels (bĕsoenong). Vooral de veeren van den neushoornvogel staan in nauw verband met het koppensnellen: zij zijn ware snellersattributen en voor vrouwen is het versieren van den hoed met zulke veeren eigenlijk alleen dan vergoorloofd, wanneer zij van hooge afkomst zijn en vele malen aan het lĕméwa bij het snellersfeest hebben deelgenomen. Dan mogen zij bij het dansen ook wel eens een bundel van deze veeren, kirip tĕmangang geheeten in de hand houden.

Ook het haar neemt eigenlijk alleen als versiersel nog eene plaats in de magie in. Dat het als zetel der bĕroewa beschouwd wordt, komt niet duidelijk uit, wel, dat men door scheren of zooals vrouwen wel eens doen, door verkoopen van een deel van het haar, een deel van zichzelf wegdoet. De overlevering vermeldt, dat de Kĕnja in den beginne alleen het haar

van zijne verslagen vijanden mede naar huis nam, maar dat de geesten van den moed daarmede niet tevreden waren. Het verband tusschen haar en geesten van den moed blijkt hieruit, dat menschenhaar vrijwel uitsluitend gebezigd wordt op de schilden (kĕlĕmbit pok) en aan het zwaardgevest (saòp), waaraan ook een enkele keer haar van den orang oetan wordt gebruikt.

De bijzondere kracht, die aan het haar wordt toegeschreven, is eigenlijk zijne groeikracht en ten deele geldt dit ook voor nagels en tanden. Vooral loshangende haren zijn magisch krachtig: bij eene in het kraambed gestorven vrouw worden daarom de haren zeer zorgvuldig opgeknoopt en bindt men er enkele neushoornvogelveeren en belletjes (oehing) in. Eigenaardig is ook het gebruik een varken, voor men het afstaat aan een ander enkele haren uit te trekken. Mr. van Ossenbruggen noemt als de zeldzaamste vereeniging van ultra-moderne westersche verlichting eener- en magische denkwijze anderzijds het testament van Nogi, die zijn lijk aan de geneeskundige school van Tokio vermaakte, met uitzondering van haren, tanden en nagels. Dat in primitief denken haargroei krachtaanwas beteekent is volgens Wilken de oorsprong van de Simsonsage.

De magische kracht van het lichaam is niet beperkt tot het hoofd, bloed en haar. Preusz heeft erop gewezen, dat alles, wat uit de verschillende lichaamsopeningen van mensch of dier te voorschijn treedt, bijzondere kracht bezit. In verband met deze opvatting moeten wij hier terugkomen op de vroeger beschreven behandeling van de vrouw, die aan eene galsteenkoliek leed: men had, zooals wij zeiden, getracht met een ei de ziekte weg te blazen. Het ei, de belichaming van teel- en groeikracht, is zoowel heilbrengend als onheilwerend en door het beblazen vormt de kracht van den adem nog eene versterking. Maar de Kĕnja geeft hier eene geheele andere verklaring: hij blaast de ziekte weg, dat blijkt zeer duidelijk uit de formule, die erbij wordt uitgesproken:

„Ikò bali lirau bali padau bali là bali léwa
Tei n'ikò tsau sakit, bali padau nang kĕloenan ini,
Tei n'ikò poet nĕtoesoet dalam la dalam oesa,
Aké ngĕlĕpoet sakit ini, ikò kĕngĕlinè kini."

(Geest van het ei (in formules altijd padau of lirau genoemd) neem de ziekte van dezen mensch weg, blaas hem in zijn lichaam, ik blaas (als door een blaasroer) de ziekte weg en jij blijft hier!). Dit is eene geheel andere uitlegging, maar het valt toch wel op dat men in den eersten zin der formule het woord léwa bezigt, dat wij reeds vertaalden door magische kracht! En dat beblazen ook voor den Kĕnja niet altijd wegblazen eener ziekte weergeeft, blijkt uit hetgeen eene moeder doet, wanneer haar kind zich bij het zuigen verslikt. Zij blaast het dan driemaal door de holle hand op het hoofd.

Wanneer een priester een zieke met een ei behandelt, dan is hij veel uitvoeriger, want dan spelen ook zijne geesten eene rol: maar ook dan verliest het ei zijn magisch cachet niet. Het ei, vóór het zijne reinigende werking kan uitoefenen, moet zich met de bali dajong in verbinding stellen en krijgt van deze geesten het mythische geneesmiddel, de tĕlang siò of tĕlang endjò. De priester laat den patiënt nu eerst rechtop zitten, want de Kĕnja heeft het avontuurlijke idée, dat een zieke zooveel mogelijk overeind moet zitten, omdat de ziekte dan beter naar beneden kan

zakken: moenò of pĕmbò, waarop de priester in zijne formule dan ook zinspeelt. Hij heeft het ei in de hand, strijkt ermede over de zieke plaats en blaast er vervolgens driemaal doorheen:

„Ikò bali lirau bali padau, tei n'ikò kata pĕlawa bali njĕlong bali dajong,
Bali siò bali ĕndjò d'idé-te! Dia lĕmĕsoen dia loehoen nang lirin, nang amin mé!
Tei kata léwa lĕndò léwa matò, lĕwa kadò léwa poelò nang panggò nang oedjò ké!
Nei n'ikam ngĕlahat nei nahat amé kĕtei binga ngĕliga amé.
Inoe pĕbang inoe toenang mé kĕmĕloeh ngĕloeoe ikĕm?
Tiga kĕnei moenò kĕnei pĕmbò kobáän kĕpoet lisoen, kĕpoet aboen,
Kĕnei moesang kĕnei kawang, tei kĕlap tei karap,
Kòbáän kĕpoet oelak kĕpoet nĕk-kĕrĕ, singgĕt lĕpĕt, boewa takĕt,
Singgĕt póòn siloe póòn boeloe, bali tĕboerak sakit batak, bali kĕrepoe, sakit oeloe,
Tiga kĕnei pĕbing kĕnei piing, kĕnei pĕmbò, kĕnei moenò!"

(Bedoeling: geest van het ei, ga naar de bali dajong, die geneesmiddelen verschaffen, waardoor men plotseling beter wordt. Ga daar, waar veel léwa is, dus veel versterkende kracht: veel is uitgedrukt in: kadò veel, matò, honderd, poelò tien. Kom dan naar ons kijken help ons daarna. De ziekte zakt goed, zooals stofwolken neerdalen, ze komt naar buiten vliegt weg, zooals rijstschillen en stof (nĕk), wanneer men blaast, uit ieder voetgewricht uit iederen nagel- en haarwortel, de geest der buikziekten, hij struikelt en zakt weg).

In deze formule is, zooals men ziet, alweer sprake van léwa en in het geheel niet van de bĕroewa. Men doet dit bestrijken met een ei dan ook bij minder ernstige zieken, terwijl klaarblijkelijk ook de geesten niet neerdalen, zooals bij het eigenlijke dajong het geval is, waarbij de bĕroewa de hoofdrol speelt.

Maar de priester kan de behandeling met het ei verbinden met lĕméwa, bestrijken met bloed. Ik zag dit eens bij eene gravida, die gaarne van hare zwangerschapsklachten afgeholpen wilde worden. Daarbij nam hij een ei ter hand, dat nu niet alleen de opdracht kreeg alle mogelijke ziekten weg te nemen, maar ook de bĕroewa der vrouw moest beschermen:

„Oejan kĕlĕmbit oeoe kĕlembit batoe, kĕlĕmbit ahing, kĕlĕmbit poeging,
Tapoeng kĕsaoeng kĕlidonge kĕsapau kĕsengau
Iko kĕ-ĕnding kĕsiding singgĕt oeman oetong boelan singgĕt lédĕm, singgĕt alĕm.
Tsau sinéding tsau sĕboeling mata tsau pĕngĕnàh tsau pĕnginda
Tsau ĕngè kĕnĕmalè tsau kĕnihat tsau tĕngat
Tsau léang tsau kadjang tsau pò tsau anò, bali lirau bali padau,
Tsau bali liit bali sakit bali kimbong bali kajong, bali lĕtjoe bali lajoe,
Bali tĕboerak sakit batak, sakit tĕkolang, sakit tĕgahang, bali bè bali tangè.

(Bedoeling: het ei moet maken: een schild van steen, een sterk schild (ahing is de stam van mahing, sterk) een hoofdband en een hoed om de bĕroewa te beschermen, ieder jaar, iedere maand, iederen nacht, het moet de duizeligheid en de draaierigheid voor de oogen der zwangere wegnemen, en alles, waarvan zij een slechten invloed zou kunnen ondervinden (pĕngĕnàh): dan de onaangenaamheden der zwangerschap, en het moet voorkomen, dat de vrouw het opgeeft (tĕngat), de geesten der

lichaamszwakte verwijderen. Alle ziektegeesten, die der buikpijnen en van de pijn in gewrichten en beenderen).

Deze formule geeft dus weer, wat het ei moet doen: de ziekten wegnemen en de bĕroewa beschermen. De priester is nu nog niet klaar: het kuiken wordt de kop afgerukt, met den hals besmeert hij de vrouw den rechterarm: de geheele kamer wordt gereinigd, vooral de slaapplaats en het hokje, waarin zij later zal moeten bevallen:

„Nang tĕkikong nang tilong nang djahò nang loendò, nang kĕn nang sĕnggĕn!"

De laatste zin bevat eene typische beeldspraak: tĕkikong is eigenlijk ooghoek en dit woord verbindt de priester met tilong, slaaphok, een afgeschoten hoekje van de kamer: loendò en kĕn: beide slapen. Kĕn en mĕkĕn beteekenen beide: rusten: maar als eene vrouw gaat slapen, dan zegt zij vaak: „tei hè kĕn-tĕ!" (ik ga rusten), terwijl mĕkĕn nang lĕtò: slapen met eene vrouw beteekent.

In deze behandeling met het ei, dat de bĕroewa moet beschermen, heeft men een typisch voorbeeld van priesterwerkzaamheid: er blijkt duidelijk uit, dat de versterkende kracht niet van hem uitgaat, maar van het ei en van het levenselixer door de bali dajong geschonken. Magiër kan men den priester hier dus niet noemen.

De afwerende kracht van eieren tegenover ziekten blijkt uit het gebruik, om bij het koppensnellersfeest, wanneer eene groote reiniging van het huis plaats vindt, eieren door de voorgalerij te gooien. Verder offert men eieren gaarne aan voorteekengeesten: daartoe worden ze in den top van een bamboe, die over korten afstand in vieren is gespleten, ingeklemd. Of wel: de top wordt eerst gespleten en daarna vlecht men van de slippen een klein mandje: op die manier ontstaat de bĕraka padau, die bij verschillende gelegenheden vervaardigd wordt.

Naast bloed staat *ijzer* het best bekend als middel om het lĕméwa te verrichten. IJzer speelt bij alle heidensche volken eene groote rol als magisch metaal: zijn bijzondere kracht ontleent het aan zijne hardheid en scherpte, als het tot een wapen is geworden. Scherpte en puntigheid gaan steeds met harde hoedanigheid gepaard: alleen met harde, scherpe wapens en werktuigen kan men dieren en menschen verwonden, groote boomen vellen, ijzer en andere metalen smeden.

Wij hebben reeds besproken, hoe men het pĕnjingim, afkoelen, het beste kan verrichten met ijzer en noemden toen reeds enkele gelegenheden op, waarbij deze opvatting der Kĕnja tot haar recht kwam. Heel vaak zal men kunnen waarnemen, hoe men door middel van ijzer magische kracht overbrengt en hoe ook door den priester het zwaard bij het dajong wordt gebezigd, om de ziel van den patiënt op te spiegelen (ngĕlingei) of om hem ermede op het hoofd te tikken. Dit tikken noemt men *lĕmĕtàh mĕn bahing* en behoeft lang niet altijd door een priester te geschieden. Men zal het grootmoeders vaak hare kleinkinderen zien doen en gedurende den partus tikken omzittende vrouwen de gravida gaarne met een zwaard op den buik. In plaats van een zwaard, kan een klein mandaumesje (poè) of wel een grasmes (bĕlioeng) gebezigd worden.

De volgende formule wordt bij het lĕmĕtàh mĕn bahing uitgesproken, als men het voor een zieke verricht: „Bali kambat, bali malat, ia kĕtei pĕbing kĕtei piing kóòndjò bali kambat bali malat ini, tei pesau tei takau sakit tĕboerak sakit batak, bali kĕrĕpoe, sakit oeloe! Ini pia boekè

iran bělaban tjap ia pědjè tjap ia piè kóòndjò bali kambat bali malat: makin inoe bali kěrěgěm bali daděm tiga kěnei moesang kěnei kawang singget lěpět boewa takět singgět sikoe póòn boeloe, kěnei kělap těkarap, kětei pěbing kětei piing kóòndjò bali kambat bali malat ini! (Bedoeling: Geest van het ijzer, de ziekte moet door jou struikelen, de buikziekte, hoofdpijn, moet door jou worden weggenomen. De koorts moet naar buiten komen door ieder teengewricht, iederen elboog en elken haarwortel, zij moet wegloopen en vallen door jou, geest van het ijzer!"

Bij het bestrijken met ijzer, zooals Prof. Nieuwenhuis dat ook aan den Mahakam zag doen (163, měla), is de rechteronderarm de aangewezen plaats. Schadée (332) vermeldt van de Dajaks van Landak en Tajan, dat zij een persoon met ijzer bestrijken en dan zeggen: lamah bĕsi karas sumangat: d.i. zwak het ijzer, sterk de levensgeest. Uit deze mededeeling blijkt ten eerste, dat het de hardheid van het ijzer is, die op de bĕroewa moet overgaan, in de tweede plaats, dat deze Dajaks zuiver Maleisch schijnen te spreken!

Toen wij iets mededeelden over de geneesmiddelen der Kĕnja, zagen wij, dat de vrouw met hare koliekpijnen vlak bij het vuur gelegd was in de hoop, dat de rook den ziektegeest zou verdrijven. Vuur als magische kracht vinden wij nog bij andere gelegenheden terug: zoo zal men bij den partus de vrouw vlak bij een haardvuur leggen (lĕmadang): dit lĕmadang beteekent: aan het schijnsel der vlammen blootstellen, waarin de magische kracht van de warmte echter wel de grondgedachte zal zijn. Vuur vernietigt vuil evenzeer als water het afwascht: geen wonder, dat ook aan het vuur eene sterk reinigende werking wordt toegeschreven, die het sterkst uitkomt in het heilig haardvuur onder het koppenrek, dat nooit uit mag gaan. Als middel tegen schadelijke magie speelt naast het vuur de rook ook eene groote rol: de onaangename gewaarwording op oogen en reukorganen heeft bij vele geleid tot de opvatting, dat rook zuiverend werkt. Wij leerden verbranden als middel tegen magischen invloed reeds kennen, toen wij mededeelden, dat de gevolgen van het lachen om dieren geneutraliseerd kunnen worden, wanneer men het dier eene brandende sigaar onder den staart houdt (pĕsak): het z.g. lĕmanjap péong, uitrooken der vulva na den partus heeft eene reinigende werking, omdat de lochiaalsecretie en bloedafscheiding erdoor zouden verminderen. Als verbrandingsresidu zagen wij asch en roet als afweermiddelen gebruiken: stellig hebben zij bij de Kĕnja thans eene andere rol gekregen, n.l. de daemonen te misleiden, maar dat zij hun magisch cachet nog niet verloren hebben, blijkt uit de opvatting, dat roet zelf de ingewanden zou versterken (poediep tĕnaï) en dat asch van verbrande beenderen of vischschubben (king atoek) kracht, resp. eene gladde huid kan schenken.

Door vuur wordt warmte ontwikkeld: warmte versterkt en reinigt: zij wordt niet alleen door vuur ontwikkeld, maar door de lichaamsopeningen eveneens: Mr. van Ossenbruggen (49) verklaart hierdoor ook de voorstelling, dat genitalia en naaktheid tot de krachtigste kwaadwerende middelen behooren, die bij animistische volken als de Kĕnja dan in geestenwerende middelen zijn overgegaan, Door naaktheid komen alle lichaamsopeningen het meest tot haar recht, daaronder de allervoornaamste, de genitalia, de vruchtwekkende lichaamsopening bij uitnemendheid. Op deze magie der lichaamsopeningen zouden dan de ge-

weldige phalli der schrikbeelden berusten. Maar evenzeer het gebruik van enkele vroeger genoemde geneesmiddelen: taï sĕtong, drek van het stekelvarken, urine en vrouwenmelk. Wij bespraken ook het beblazen reeds, de rol van het speeksel in „the spittle of the enemy", de kracht der stem, zooals die in bezweringen, formules en het zingen der vrouwen bij wassende maan eene rol speelt en van het gesproken woord.

Het reeds besproken pĕsak, het houden van eene brandende sigaar onder den staart van een dier, waarom gelachen werd, werkt niet alleen door den rook, maar ook door het roosteren der staartharen. Roosteren van rijst geschiedt alleen bij zeer bepaalde ceremoniën en zeer sterk vindt men de kracht van het geroosterde in een offer, dat Hose (II 9) vermeldt: bij de Jinkangs, een Klĕmantanstam aan de Kapoeas. Deze hechten (evenals vele andere stammen in Borneo) meer waarde aan jongens, dan aan meisjes: is een jongen zwaar ziek, en hebben alle middelen gefaald, dan doodden in vroeger jaren de bloedverwanten een zuster van den jongen, die dan een stukje „of the roasted flesh" te eten kreeg. Hose verklaart dit, door aan te nemen, dat het eten van het vleesch duidelijk het verband te kennen moet geven tusschen het zieke en het geofferde kind. Daarmede is niets verklaard omtrent het roosteren van het vleesch. Kĕnja'sche jongens eten graag tĕliàp, d.w.z. hagedissen (kadal). Zij roosteren die boven het vuur en trekken ze dan in twee stukken, die worden opgegeten. Op mijne vraag, waarom ze de diertjes roosterden, antwoordde een hunner: tsau djaät kidi: den slechten invloed ervan wegnemen. Zoo blijkt (en bij Mr. van Ossenbruggen § 94 kan men er talrijke voorbeelden van vinden), dat aan roosteren wel bepaald eene bijzondere kracht wordt toegeschreven.

Wij zullen later in verschillende hoofdstukken nog talrijke voorbeelden ontmoeten van dynamistische denkwijzen, die in het animisme der Kĕnja zijn overgebleven. Vermelden wij hier nog, dat ook aan scherpriekende en scherpsmakende stoffen een bijzonder vermogen wordt toegekend: het branden van lombok is een goed middel om booze geesten te verdrijven. De angst voor een neonatus berust voor een groot deel op de eigenaardige geur, die een klein kindje bij zich heeft: báò Oewing, geheeten. (Oewing is een kindje, dat nog niet gedoopt is).

Reeds vermeldden wij de groote kracht, die van kralen uitgaat, vooral wanneer zij oud en poesakavoorwerpen zijn. Men zal vaak de opvatting ontmoeten, (vooral tegenover kleine kinderen) dat men de bĕroewa een of ander voorwerp moet schenken om haar tevreden te stellen. Komt men in een huis, waar pas een klein kindje geboren is, dan maakt men de moeder overgelukkig met wat gele kralen: inò lambang. Een klein geschenk is voldoende. Prof. Snouck Hurgronje (310) vermeldt omtrent de Gajo's: „Menschen, die over chronische ziekten of herhaalde ongevallen klagen, vernemen van den goeroe vaak als resultaat van zijne zienerswerkzaamheid, dat hun Sĕmangat, hun levensgeest, een bepaald voorwerp verlangt om tot rust te komen. Zulk een voorwerp heet genggömön, (Mal. gĕnggaman, Kĕnja: tjĕnggaham: hetgeen men met de hand omsluit, in zijne macht heeft).

Het zout leerden wij reeds als afweermiddel kennen en evenzeer enkele dieren als geneesmiddel, n.l. de oelĕt pasa (wormen) en kisjoe (torren of schaaldieren?). Ook hebben wij reeds gesproken over transmigratie en signatuur: later zullen wij daarvan nog enkele voorbeelden ontmoeten.

b) Priesterwerkzaamheden.

Wij hebben in het voorgaande reeds enkele voorbeelden van priesterwerkzaamheid gezien: zoo de behandeling met een ei, met ijzer (lĕmĕtàh) of andere voorwerpen, rijk aan léwa. Het ei deed als tusschenpersoon dienst en moest de hulp der bali dajong inroepen. Vaak worden andere geesten als bemiddelaars uitgezonden: b.v. die van varkens of kippen, soms die van den kiekendief, den bali pĕlaki. Bij kleine kinderen, die veel ziek zijn, raadt de priester vaak aan den naam van het kind te veranderen: het heeft dan behalve de namen bij doop en herdoop (ngadan ipa) verkregen nog een geestennaam ngadan bali, en het is duidelijk, dat Boengan Malan van deze naamsverandering op de hoogte gebracht moet worden. De priester, die het kind door zijne neergedaalde geesten een nieuwen naam liet geven, slacht eene kip, waarvan het bloed voor het besmeren (lĕméwa) wordt gebezigd: de geest der kip (bali jap) krijgt eene zeer belangrijke opdracht: hij gaat naar Boengan Malan en moet de vroeger besproken levenssymbolen, de rechtopstaande bamboe (boelò doewan), de levensbron (sĕpan oediep) en andere, reinigen (moehè), terwijl dan natuurlijk de bĕroewa van het kindje vaster aan den stam bevestigd moet worden:

„Ikò bali jap ini, tei n'ikò kĕnjalĕt bĕroewa anak mata anak ini,
Iko tapoeng ngĕlidoeng, ikò kĕnjalĕt tĕloeh kĕnjalĕt tĕboekoe
Boelò doewan kata Boengan Pa Sĕlong Loehan!"

(Geest van deze kip, bevestig de ziel van het kindje, bescherm haar, haal den band, die de ziel aan den stam verbindt strakker aan, en ook de levensknoopen bij Boengan en Pa Sĕlong Loehan!.')

Hoe verkrijgt de priester den nieuwen naam van het kind? Hier treedt eene bijzondere, telkens terugkeerende priesterfunctie op, n.l. het wichelen: meestal geschiedt dit met twee schuitjes van pandanusbast, pak njanding geheeten. Deze zet hij recht overeind op eene gong of op den vloer en laat ze daarna omvallen. Hij noemt nu een naam en zegt, dat deze naam als door de geesten goedgekeurd beschouwd zal worden, wanneer b.v. een schuitje met den convexen, het andere met den concaven kant naar boven valt: poeoep tja, serata tja. Klopt de uitspraak, dan heeft het kind den goeden naam. Dergelijke uitspraken krijgt men ook op andere manieren, b.v. door piling abat, een ei in een ronddraaiende gong, en zullen wij dan ook nog meerdere malen ontmoeten. Maar ook bij ernstige zieken gebeurt het vaak, dat de priester eigenlijk de verantwoordelijkheid eener uitspraak niet aandurft en tot wichelen zijn toevlucht neemt.

Wanneer de priester inziet, dat iemand werkelijk ziek is, dan vermoedt hij, dat de ziel ontvlucht is en in handen is van booze geesten of wel uit eigen verkiezing is weggegaan om zich met hare voorouders te vereenigen. Dan is zijn taak die ziel terug te brengen en de methoden, die hij hierbij aanwendt, zijn dezelfde, als die men bij andere volken ontmoet. In de eerste plaats kan de patiënt zelf eenig vermoeden hebben, waar en wanneer hij zijne zielestof verloor: dan heeft de preister een gewichtig aangrijpingspunt voor het dajong: hij laat zich in slaap brengen en de neerdalende geesten helpen hem de bĕroewa terug te halen, die hij in een doek of op een zwaard opvangt. Hij bekijkt haar eerst: is zij zwart, dan is het proces verloren, is zij wit, dan heeft de patiënt goede kans om beter

te worden. Is de ziel verontreinigd, dan worde zij schoongemaakt, hetzij met bloed, hetzij door omsmelten (masi), waarbij zij met een ei in een rijstblok wordt fijngestampt, methoden, die later nog uitvoeriger zijn toegelicht. Wil de ziel terugkeeren, dan legt men haar in eene doek op het hoofd, of wel, wanneer de priester haar op zijn zwaard opving, dan brengt de priester haar door eene gefingeerde schedelsplijting weer in het lichaam terug. Zooals bij het doodenritueel is beschreven, kan de ziel weigeren en boos worden: wil de priester haar het weggaan verhinderen, dan steekt hij een zwaard in den vloer, maar de ziel werpt het om. Nu is er niets meer aan te doen: de priestergeesten geven te kennen, dat het levenseinde van den patiënt bepaald is: atak tĕngangan, het moet geschieden, heeft Boengan Malan gezegd en men begint maar vast te weenen.

Maar ook de priester kan in onzekerheid verkeeren: hij moet dan toch op de een of andere manier eene oplossing geven. Hier spelen natuurlijk de aanleg van den priester, zijn vindingrijkheid en ook zijne ervaring eene groote rol. Men kan daarom bij het dajong van zieken uiteenloopende methoden waarnemen: wij hebben vroeger reeds het wegnemen eener ziekte beschreven door het vervaardigen van kĕloenan piping: heeft de patiënt het idée, dat hij ziek werd door te dicht langs de graven te loopen, dan brengt de priester deze kĕloenan piping met een klein offer naar den rand van het bosch: immers, het zijn de in het bosch rondwarende kerkhofgeesten, (de tot geest geworden magie van het lijk) die de bĕroewa stalen en de priester geeft de beeldjes als vervangsters van de bĕroewa, die hij voorzichtig in eene sarong gewikkeld van zijn tocht mede terugbrengt en aan den patiënt terugbezorgt.

Later zullen wij zien, dat moeders de bĕroewa van kleine kinderen wel terughalen met een schepnet, als een kind van het droogbalcon (tĕkawan) is gevallen of bijna verdronken is.

De priester kan de genezing van een patiënt ook aan de neergedaalde geesten zelf toeschrijven. Men meent n.l. dat er geesten zijn, die iemand „An Ort und Stelle" kunnen genezen: men noemt dit njĕlong en dergelijke geesten heeten dan ook bali njĕlong. Heel veel gelooft de Kĕnja hiervan zelf ook niet. En hij bedoelt er dan eigenlijk niet mede; van een ziekte genezen, maar meer: een of anderen verzwakkenden invloed wegnemen: ik zag eens een kind in de amin behandelen door een priester, waarbij dit plotseling gezond worden moest plaats vinden. Toen men na afloop het kind naar buiten droeg, stierf het. Men beweerde toen, dat de geest niet neergedaald was en Boengan het atak tĕngangan reeds uitgesproken had. Sommige Kĕnja schrijven reeds den altijd eerst neerdalenden geest, den bali toewap, zulke krachtige werking toe, andere zeggen, dat deze geest zelfs niet voor het genezen van zieken in aanmerking komt. Soms schrijft men de „bali lĕbata balan lĕbata soewa isan" zulke krachtige eigenschappen toe. De naam dezer geesten beteekent: dwarse geesten, die het zwaard (eigenlijk de scheede) dwars voor het lichaam dragen als zij neerdalen. Zij behooren tot de geesten van den moed en het „njĕlong", het iemand plotseling versterken of genezen, dat men hun toeschrijft, berust op de opvatting, dat zij in nauw verband staan met het koppensnellen en als zoodanig een tegenwicht vormen tegen den verzwakkenden invloed, die voor mannen uitgaat van alles, wat specifiek vrouwelijk is: kraamvrouwen, zuigelingen en vrouwenkleeding: de bali léang bali kadjang leerden wij reeds als uitingen van dit begrip kennen.

Van eigenlijk genezen is dus bij het dajong van zieken geen sprake: het toedienen van zielestof, het terugbrengen der bĕroewa en het reinigen daarvan moeten natuurlijk ten slotte wel tot het herstel van den zieke bijdragen, maar men vraagt van den priester niet, dat hij den patiënt onmiddellijk zal genezen.

Het zwaartepunt der priesterwerkzaamheid ligt in de openbaringen, die hij van de neergedaalde geesten krijgt en hieruit vloeit voort, dat zij niet beperkt is tot het dajong bij zieken: en, zooals wij reeds zagen, de priester kan van de geesten uitspraken krijgen zonder hen te doen neerdalen, n.l. door het wichelen. Ik heb zelf eens kunnen waarnemen, hoe een priester bij een man, die zich aan het been verwond had en die daarna sepsis gekregen had, het al of niet terugkeeren der bĕroewa trachtte uit te vinden met de reeds genoemde schuitjes van pandanusbast. De uitspraak was zoo ongunstig mogelijk en de patiënt stierf dan ook. Het aanzien van den priester leed hieronder natuurlijk niet en dat zal uit den aard der zaak nooit het geval zijn, daar de priester slechts den wil der geesten openbaart en er zelf buiten staat.

Al kan nu de priester bij het dajong verschillende methoden aanwenden, het principe blijft altijd hetzelfde: bij ernstige zieken moet hij trachten de bĕroewa terug te krijgen van de geesten, die haar roofden. Wij leerden daarbij reeds de merkwaardige opvatting kennen, als zou de kleur der ziel eene groote rol spelen, waarbij dus tevens verondersteld wordt, dat de priester de ziel kan zien: dat zij zich in eene diergedaante voordoet heb ik zelden hooren zeggen. Dat hangt wel hiermede samen, dat bij de Kĕnja het geloof aan zielsverhuizing eigenlijk slechts rudimentair ontwikkeld is. Prof. Nieuwenhuis heeft bij andere Dajaks de ziel wel als slang of visch hooren beschrijven. Wel deelt de Kĕnja-priester altijd de kleur mede en wijst volgens hem eene zwarte kleur op den dood. Dat zielen van dooden zwart zijn is in den Archipel een algemeen verspreide opvatting: men kan hierop het zwart maken met roet terugvoeren (kĕnjirem) van zieken of van kinderen, die na den dood van een der ouders beschermd moeten worden tegen de ziel van den doode. Immers, door iemand zwart te maken, geeft men hem het uiterlijk van eene ziel en de geesten halen die niet weg. Aan den anderen kant berust dit zwartmaken echter zeer zeker op het onkenbaar maken, het wegmaken der persoonlijkheid: bovengenoemde kinderen moeten n.l. altijd na het zwart maken pĕkĕlĕm, d.i. wegkruipen in eene andere kamer, opdat de booze geest hen niet zal kunnen vinden. Later zullen wij hetzelfde tegenkomen, wanneer men de rivierdaemonen, die hunne zinnen op eene vrouw gezet hebben, met eene vischfuik afkoopt. Prof. Nieuwenhuis (I 73) vermeldt, dat aan den boven Mahakam de eerste dagen na de bevalling moeder en kind met damarahars worden zwartgemaakt. Van de Kĕnja in Sĕrawak vermeldt Furness dat bij eene begrafenis enkelen zich met roet hadden besmeerd [1]).

Wanneer de Kĕnja-priester een onderzoek instelt naar de gesteldheid der ziel, dan moet hij haar op een zwaard spiegelen: dit noemt men

1) Een eigenaardig gebruik bestaat volgens Römer bij de Bataks. Wanneer daar eene vrouw de eerste weeën krijgt, dan legt zij zich neder en kleurt haar gelaat, met de bedoeling zich voor de booze geesten, die haar belagen onkenbaar te maken. (Geciteerd door Prof. Kleiweg de Zwaan: 64).
Wij hebben reeds besproken, dat de daemonenmisleiding eerst later tot ontwikkeling kwam, in eerste instantie zouden roet en asch, als verbrandingsresiduën verweermiddelen geweest kunnen zijn tegen de magie van het lijk.

ngĕlingei en ook in andere vormen ontmoet men deze werkzaamheid der priesters. Wij zullen het later nog uitvoerig beschrijven.

In zijn meest typischen vorm vindt men dit ngĕlingei bij gebeurtenissen, waarmede de Kĕnja geen raad weet: is een kind verdwenen in het bosch en kan men het niet terugvinden, dan moet de priester de ziel van het kind spiegelen en zeggen de geesten, wat ermede gebeurd is. Ook na verdrinken spiegelt de priester, dan liefst op eene stilstaande plaats in het water. Op deze wijze geven de bali dajong inlichtingen omtrent allerlei gebeurtenissen. Zijn er snellers in de buurt en wil men gaarne achtervolgen (mĕlip), dan moet de priester eerst zijne geesten laten neerdalen en vertellen, waar zich de snellers bevinden (ngĕlingei ajau) en of men er wel goed aan doet ze te achtervolgen. In dergelijke gevallen is het merkwaardig te zien, hoe vertrouwelijk men met de bali dajong omspringt: als zij in den priester zijn neergedaald, dan legt een der omzittenden uitvoerig uit in welke impasse men zich bevindt: de priester zal dan wel meestal zijne uitspraak naar die der meerderheid voegen of wel, haar aan de pak njanding onderwerpen.

Wij zullen in de volgende hoofdstukken het medegedeelde over priesterwerkzaamheden nog op verschillende plaatsen kunnen toelichten.

Wij moeten er nog op wijzen, dat allen, die een loehan bali bezitten, kunnen dajong. Zoo heb ik het vrouwen meermalen zien doen, waarbij zij ook den slaap nabootsten, gaapten en de handen over het gelaat streken. Eene jonge vrouw, versierd met de veeren van den neushoornvogel (kirip tĕboen), liet, terwijl zij een getreden dans uitvoerde, achtereenvolgens vier geesten neerdalen: eerst de pĕlaki, die bij het dajong altijd den naam draagt van: pĕlaki madang mili awang déman: de kiekendief, die in het luchtruim in cirkels rondvliegt:

„Padan sĕnganan bali pĕlaki, ikò kĕmakong nĕkalong lepò ini,
Tĕdana sĕbĕta bĕn nei hò kĕmĕsoen nei hò loehoen!"

(men vindt hier mĕsoen en loehan beide voor neerdalen in het omhulsel gebezigd: de kiekendief moet de kampong beschermen).

Vervolgens kwam de isit, die in de priestertaal heet: „isit kĕtisan, isit nĕna njoelong bawa tira oeran."

Na de isit kwam Lalang Saring, die de lalih-voorwerpen in den hemel verzorgt, n.l. ka Long Toeman, Long Tĕgè anggong mahan, hetgeen de woonplaats weergeeft.

Tenslotte kwam: Oesoen Tadja djĕlau dian, bali abei soengei kanan,
Aloet poeging pĕtĕm daän aloet alè batang nawan,
Poeong pĕsa lajò toejan, sĕkĕn laki naki liran.

Oesan Tadja is een bali abei (Boesangsch voor ziekte), familie van Lawei Abei, evenals Tadjau djĕlau dian, waterdaemonen.

Zooals men uit deze laatste formule ziet, kunnen ook daemonen neerdalen: wij komen hierop later nog terug. De formule zegt: de watergeest, die in de rivier woont en de prauw doet omslaan door takken, die onder water liggen.

Sommige vrouwen kunnen bij het dajong aardig zingen, maar ik heb toch nooit vrouwen bij het behandelen van ernstige zieken eene zuivere priesterrol zien vervullen.

Van het dajong moet het nĕkĕna onderscheiden worden: hierbij worden berijmde overleveringen bezongen. Deze moeten echter altijd in haar geheel worden voorgedragen en mogen nooit afgebroken worden:

dan krijgt men hagel. Daarom hoort men de groote overleveringen zeer zelden, omdat ze te lang duren, sommige wel drie nachten.

Waar wij in de volgende hoofdstukken telkens weer formules ontmoeten omdat daaruit de bedoeling eener ceremonie het zuiverste is op te maken, moeten wij er hier op reeds op wijzen, dat deze om reeds vroeger besproken redenen, niet altijd woordelijk te vertalen zijn. Behalve de reeds opgegeven eigenaardigheden draagt toch eene formule ook zeer vaak het karakter van bezwering of tooverwoord: en de vertaling daarvan kan niet gevergd worden. Wel is het magisch cachet eener formule vaak uitgedrukt in beeldspraak, in vervormde (nog te herkennen) of aan andere talen ontleende woorden, maar men ontmoet toch altijd elementen, waarmede men geen raad weet. Zijn het survivals, woorden uit eene oude, reeds vergeten taal? Of willekeurige klankverbindingen? Op andere plaatsen zullen wij uiteenzetten, dat het laatste zonder twijfel eene groote rol speelt.

Men vergete echter niet, dat ook de woorden abracadabra en hocus pocus niet te vertalen zijn!

HOOFDSTUK IV.

GRAVIDITEIT EN PARTUS.

I.

Het moet ieder geneesheer, dien het gelukt onder de Kĕnja eenige verloskundige practijk te verkrijgen, wel opvallen, hoe zelden medisch ingrijpen bij een bevalling eigenlijk noodig is. Wanneer de verlossing normaal verloopt, roept men als regel geene hulp in; ziet men in, dat het kind niet spontaan geboren kan worden, dan wachten de vrouwen nog zoo lang mogelijk, alvorens zich aan eene operatieve behandeling te onderwerpen en dan nog met den grootsten tegenzin; in hoofdzaak vloeit dit voort uit angst en schaamte, zoodat vooral het inwendig onderzoek en het werken à vue op grooten tegenstand stuiten. Het gelukte mij, vooral de twee laatste jaren van mijn verblijf zeer vaak de familie en ook de vrouw te overtuigen van de noodzakelijkheid van een ingreep en daar de Kĕnja zeer goed weet, dat het leven der vrouw ermee gemoeid is en bovendien de eerste gevallen, waarin ik hulp verleende zeer gunstig verliepen, werden in lateren tijd de aanvragen om hulp veel talrijker en kostte het veel minder moeite de toestemming tot handelend optreden te verkrijgen. Zoover, dat bij elken partus hulp werd ingeroepen, heb ik het echter nooit kunnen brengen: daardoor was ik ook maar zelden in de gelegenheid alle gebruiken aan eene bevalling verbonden bij te wonen en van dichtbij waar te nemen. Bovendien, wanneer men het vooruitzicht heeft in eene half donkere, vuile dajaksche woning, waar men, vooral in de kleinere kamers van armere menschen, veel kans heeft door den vloer te zakken, eene versie te moeten doen, dan ontsnappen kleinigheden nogal eens aan de aandacht en kan men niet voortdurend opletten, wat de omgeving uitvoert, of welke offers de echtgenoot gedurende de operatie vóór of achter het huis aan de geesten brengt.

Wat betreft de voorwaarden van den kant van den baringsweg, in dat opzicht verkeert de Kĕnja-vrouw in zeer gunstige omstandigheden. Rhachitis en osteomalacie zijn bij den Kĕnja geheel onbekende ziekten, zoodat bekkenvernauwingen, in het algemeen anomalieën van het beenderenstelsel tot de groote zeldzaamheden behooren. Trouwens, het is een bekend feit, dat Indische vrouwen over het algemeen normaal gebouwd zijn; reeds Breitenstein vermeldt, dat hij in 8 jaar tijds slechts ééns een Inlander zag met eene sterke kyphose. Ook Prof. Kleiweg de Zwaan zag slechts ééns eene kyphose en vermeldt, dat het zijne aandacht

trok, dat men onder Inlanders zóó weinig mismaakte lieden ziet. De Kĕnja hebben wel een woord voor bochel (oetoet likoet), maar ik heb er nooit een gezien. Gedurende de graviditeit wordt de buikwand slechts weinig gerekt, tenminste men ziet zelden striae en vaak zal men verwonderd zijn, van eene vrouw te vernemen, dat zij reeds een of twee kinderen gehad heeft, terwijl daarvan aan den buik niets te zien is. Zoo geeft ook een slappe buikwand slechts een enkele maal aanleiding tot stoornissen in het baringsproces: de dwarsligging, die door de Kĕnja zeer gevreesd wordt, omdat zij bij ondervinding weten, dat spontane geboorte daarbij vrijwel onmogelijk is, komt gelukkig zelden voor. In ruim twee jaar tijd zag ik in Long Nawang drie dwarsliggingen en eenzelfde aantal stuitliggingen.

Daar de beenige bekkenring als regel normaal is, heeft de indaling van den schedel gewoonlijk zonder stoornissen plaats. Veel vaker roept men dan ook hulp in, wanneer de ontsluiting reeds volkomen en de schedel geheel ingedaald is. Waarschijnlijk is, dat vooral bij primiparae, de weeke deelen van den bekkenuitgang een sterken weerstand bieden, die een gevolg is van den zwaren arbeid, die als regel van de jonge vrouwen geeischt wordt en welke aan de spieren van den bekkenuitgang eene zekere rigiditeit gegeven heeft. Wij komen hierop later nog wel terug, zullen nu beginnen met de graviditeit te bespreken.

Van eene bevruchting heeft men natuurlijk geen idee, evenmin van den duur eener zwangerschap of wel van het baringsproces. Men staat op het punt der bevruchting wel dicht bij de opvatting der Atjehers, bij wie de man eigenlijk alleen het materieel substraat voor de bevruchling levert. De ovarien kent men niet en de grootste rol bij de ontwikkeling van het foetus wordt wel aan de hoogere machten toegeschreven (Mĕnangkabau Maleiers en Niassers. Zie bij Prof. Kleiweg de Zwaan.) Wij hebben reeds besproken, welke rol aan Boengan Malan en Pa Sĕlong Loehan bij de ontwikkeling der vrucht wordt toegeschreven: in hoofdzaak kwam deze neer op het njĕloehan (de zorg voor de menschelijke gedaante van het kind)en het vervaardigen der levensknoopen of tĕboekoe oediep dipan in den tĕloeh, den ananasvezel, die 's menschen psychische en lichamelijke functies aan den stam (inan) verbindt en bijeen houdt.

Wanneer Boengan Malan weigert voor een getrouwd paar de levensknoopen in den ananasvezel te leggen, blijft het huwelijk onvruchtbaar en omgekeerd is onvruchtbaarheid van een huwelijk een teeken, dat de zegen van Boengan er niet op rust en heeft zij dan ook als regel echtscheiding tengevolge. Volgens den Kĕnja is de coitus op zichzelf niet alleen het bevruchtende moment; wanneer men hem vertelt, dat de bevruchting door den coitus plaats vindt, dan zal hij wel toegeven, dat zonder cohabitatie geene zwangerschap mogelijk is, maar hij is beslist van meening, dat Boengan hare medewerking moet verleenen: immers zoo heel vaak heeft een coitus absoluut geene gevolgen.

Steriliteit in het huwelijk noemt men: ngĕloewa: de oorzaak ervan kan natuurlijk zoowel bij den man als bij de vrouw liggen. Heeft het huwelijk twee of drie jaren geduurd en worden er geene kinderen geboren, dan blijkt hieruit, dat de echtverbintenis de goedkeuring der hooge geesten niet wegdraagt en men gaat scheiden (pĕtàt of poelè). Daar het dan nogal eens voorkomt, dat een der echtgenooten in een ander huwelijk niet onvruchtbaar blijkt te zijn, vindt de Kĕnja hierin

eene bevestiging van zijne opvatting, als zou eene vrouw slechts met behulp van het geesten-echtpaar gravida kunnen worden. Dat men eene steriele vrouw bijzonder op hare onvruchtbaarheid aanziet, heb ik nooit bemerkt. Wel, dat vrouwen het zelf buitengewoon onaangenaam vinden en vaak kwamen zij mij dan ook om hulp vragen.

Dat testiculi voor eene bevruchting absoluut onmisbaar zijn, weet een Kĕnja niet. Wel weet hij, dat castratie van een dier een geheelen ommekeer teweegbrengt. Zoo castreert hij zijne varkens om ze te mesten, tevens opdat ze niet zoo lastig en vechtlustig zullen zijn. Een enkele maal worden honden gecastreerd; daartoe hangt men ze met den kop naar beneden door een gat in den vloer, zoodat ze niet kunnen bijten. De operatie geschiedt zoo primitief mogelijk met een scherpen bamboe. Dat gecastreerde honden voor de voortplanting geene waarde meer hebben, is den Kĕnja niet bekend, en daarom worden soms heel geschikte honden aan die operatie onderworpen. Castratie van honden is in de Apo Kajan echter lang niet zoo'n algemeen gebruik als aan den Mahakam.

Ook is de duur eener zwangerschap den Kĕnja-vrouwen niet bekend; vertelt men haar, dat eene normale graviditeit tien maanmaanden duurt, dan halen zij ongeloovig de schouders op en roepen: „Bé lan!" of Bé iko!" Hiervan ligt de reden wel in de eerste plaats in de groote moeilijkheid, die voor haar de orientatie in tijd oplevert. Wèl merkt eene Kĕnja sche vrouw wel degelijk op, wanneer hare menstruatie niet op tijd optreedt: zij orienteert zich dan meestal aan de maanphasen; ook weet zij zeer goed, dat zij dan vermoedelijk zwanger is, maar om vanaf dat tijdstip de manen te tellen tot zij bevalt, dat is haar veel te ingewikkeld en zij is dan ook al heel gauw den tel kwijt. Vele vrouwen nemen ook weinig notitie van hare menses en trekken zich er heel weinig van aan, wanneer deze eens eene maand uitblijven. Immers ook zonder graviditeit kunnen de menses wel eens eene maand uitblijven, vooral bij vrouwen, die aan dysmenorrhoe lijden en wanneer eene vrouw bij de bepaalde maanphase hare menstruatie niet ziet intreden, dan is zij nog lang niet zeker, dat zij daarom zwanger moet zijn. Zij noemt de menstruatie *djaät taä* of *djĕmok* (vuil, vies) *taä*; deze naam vindt zijnen oorsprong in de sporen der menstruatie, die altijd in den rok terug te vinden zijn. Wel sluiten de vrouwen gedurende deze periode de vagina af met een prop goed (men noemt dit *mĕsèng*, maar dit middel is niet afdoende; heel vaak kwamen zij mij voor dit doel om watten vragen. De normale duur der menstruatie is volgens inlichtingen van de vrouwen 2 à 3 dagen: 4 dagen vinden zij lang en eene nog langere periode komt in hoofdzaak voor bij zwakke vrouwen, die na eene bevalling nooit meer goed gezond of krachtig (moehat) werden en er altijd bleek en lusteloos uitzien. Blijven de menses eene maand uit om eerst na twee maanden terug te keeren, dan noemt men dat *kĕdawan boelan*: keert de menstruatie niet precies na eene maanmaand terug, treedt zij enkele dagen te vroeg of te laat in, dan spreekt men wel van *tĕkalang boelan*. Op welken leeftijd de menstruatie optreedt is niet met zekerheid te zeggen: misschien ongeveer op het 12e jaar. Maar huwen doet het meisje eerst veel later: nooit komen huwelijken op jeugdigen leeftijd tot stand en ik heb nooit jonge vrouwen vóór het 17e of 18e jaar zien trouwen.

De vrouw beschouwt zichzelf eerst als zwanger, wanneer zij uitwendig

de teekenen daarvan vertoont: naast het grooter worden van den buikomvang (kětei bió batak-kě) kent men ook andere zwangerschapsteekenen: het braken in de morgenuren, sterke pigmentatie der areolae mammae. In latere perioden nemen de vrouwen ook kindsbewegingen waar, terwijl soms de zwangerschapsweeën zeer hinderlijk kunnen zijn. Typisch is het ngěbaò, dat altijd door de omgeving wordt opgewekt; hieronder verstaat men de abnorme reukgewaarwordingen: alles ruikt onaangenaam, de rijst, groenten, enz.

Als eene bijzondere gewoonte van zwangere vrouwen moet de geophagie genoemd worden, het eten van eene leemsoort (koolschiefererts), batoe kěrěp genaamd. Men hakt deze leembrokken uit den grond en eet ze zonder meer op, doch ze worden niet gewasschen: wel moeten ze aan bepaalde voorwaarden voldoen: de aarde mag n.l. niet knersen (gěrit) tusschen de tanden, alsof men op zand (ahit) zat te bijten: dan zoekt men eene andere plaats op. Ik heb meermalen gravidae gezien, die ongeveer een half pond batoe kěrěp per dag aten: niet zwangere vrouwen genieten wel eens mee van deze lekkernij, maar zij gebruiken haar niet zoo geregeld en niet zoo veel. Eene verklaring voor deze geophagie is moeilijk te geven: men zegt wel, dat het nog niet geboren kind erop gesteld zou zijn, maar dat is toch geene verklaring. Mr. van Ossenbruggen (§ 96*b*) denkt aan eene magische beteekenis van het gebruik: volgens Riedel (71) mag op Ambon en de Oeliase de zwangere, als zij de pica heeft, alles nuttigen, b.v. gebrande klei of stukken van gebroken aarden potten en pannen! Volgens Mr. van Ossenbruggen is van pica daarbij geen sprake, maar heeft (en daarbij denke men aan hetgeen ook Dr. Kruyt over potten en potscherven schrijft in Measa!) het over geheel Indië voorkomende eten van gebrande aarde (ampò) eene zuivere magische beteekenis. Intusschen wordt de ampò heel vaak niet gebrand, alleen maar gewasschen, terwijl de Kěnja-vrouw de leembrokken zonder meer opeet. Misschien heeft zij gedurende de zwangerschap behoefte aan een bijzondere prikkel? (Bitumineuze stoffen!).

Van eenige zwangerschapshygiëne is geen sprake en behalve het eten van de batoe kěrěp ondergaat ook het diëet geene wijzigingen. Wèl bestaan er tal van verbodsbepalingen, die de vrouw moet opvolgen en die op ons een eigenaardigen indruk maken. Zij vloeien voort uit verschillende omstandigheden en zijn, zooals wel gewoonlijk bij verbodsbepalingen het geval is, niet altijd te verklaren. Een enkele maal moge het eens voorkomen, dat aan dergelijke verbodsbepalingen (palan) eene logische redeneering ten grondslag ligt (bij ziekten komt dat wel eens voor, b.v. het verbod van baden in de morgenuren bij malaria), dat er dus een ervaringsfeit in verwerkt wordt (ook bij den rijstbouw zullen wij daarvan wel voorbeelden ontmoeten), maar heel vaak is dat niet het geval en spelen verschillende opvattingen eene rol, waarvan de grondgedachte niet meer terug te vinden is. Voor een groot deel vloeien deze adatvoorschriften voort uit de verhouding van den Kěnja tegenover de natuur, die zich aan hem voordoet als een chaos van verschijnselen, waarvan hij absoluut geene verklaring weet te vinden en die hem totaal onbegrijpelijk zijn. Vrees en onmacht, beide komen zij tot uiting in het geloof aan booze geesten en de verweermiddelen daartegen, in de ceremonieën en verbodsbepalingen, ten slotte in de groote waarde, die aan voorteekenen gehecht wordt.

Hier, bij zwangerschap en partus, staat de Kěnja tegenover het ondoorgrondelijke mysterie van het nieuwe leven, waarbij zich de vraag naar het hoe en waarom aan ieder individu onvermijdelijk opdringt: wel zijn hem fecondatie, ontwikkeling en groei totaal onbekende begrippen en heeft hij geen idée van het foetale leven of van de betrekking tusschen moeder en vrucht. Maar de ervaring heeft hem geleerd, dat, wanneer voor de moeder het oogenblik is gekomen haar kind ter wereld te brengen, zij aan hoogst ernstige gevaren blootstaat, dat, wanneer de natuur in hare krachten te kort schiet, het jonge leven met dat der moeder op de ellendigste wijze te gronde gaat en dit kan hij niet anders verklaren, dan uit de werking der daemonische krachten. Hij staat er volkomen machteloos tegenover en de middelen, die hij aanwendt, om ongelukken te voorkomen, zijn voor ons geheel onbegrijpelijk: maar hij heeft nu eenmaal niets beters. Ook bij hoogere ontwikkeling van een volk treedt het bovennatuurlijke, dat is het onbegrijpelijke daar op, waar het positieve weten en de ervaring in den steek laten; de mensch grijpt dan naar hulpmiddelen, waarvoor het verstand geene verklaring kan vinden. Alle bijgeloof, het geheele Kěnja'sche systeem van voorteekens en verbodsbepalingen, vloeit voort uit het diepe besef van onmacht en hulpeloosheid tegenover de geheimzinnige natuurkrachten, op wier werking de mensch geen peil kan trekken: hij weet dat hij bescherming noodig heeft, maar kan ze onder zijne lotgenooten niet vinden: die zijn even ver als hij, ook hun levensdraad kan iederen dag worden afgesneden. Ook de natuur beschermt hem niet; is het dan wonder, dat hij naar het bovennatuurlijke grijpt? En is het dan wonder, dat zijne verbodsbepalingen, zijne hulpmiddelen en zijne voorteekens niet te verklaren zijn in dien zin, dat men niet kan zeggen, waarop zij berusten en waarom hij juist die verbodsbepalingen en die voorteekens voor een bepaald geval uitkiest? Men kan onmogelijk zeggen, waarom het eene voorteeken een jacht-, het andere een snelvoorteeken is; waarom de ééne verbodsbepaling geldt gedurende de graviditeit, eene andere voor mannen, die op eene handelstocht zullen gaan; slechts in enkele gevallen weet men een of andere reden op te geven of kan men naar den oorsprong gissen, in het meerendeel der gevallen is daarvan geen sprake, maar kan men slechts in het algemeen het bestaan dezer voorschriften verklaren uit het totaal gebrek aan inzicht in de natuur en de groote vrees voor alle onaangenaamheden, waaraan de mensch gedurende zijn leven blootstaat. Schleiermacher spreekt in zijne „Reden ueber die Religion" van het „Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit" en deze uitdrukking geeft weer, wat wij van de Kěnja opmerkten: ieder van hen voelt zich in de natuur eenzaam en verlaten, omgeven door onbekende machten, die invloed uitoefenen op zijne levensvoorwaarden. Maar dit gevoel van passieve afhankelijkheid verwekt reactie, de mensch moet zich verweren, moet trachten de hem bedreigende gevaren af te wenden of zelfs, de hoogere machten moeten in het belang der menschheid worden aangewend, d.w.z. de Kěnja tracht op allerlei manieren de gunst der geesten te verwerven en die te behouden.

De zwangere vrouw heeft die bescherming wel zeer in het bijzonder noodig, want haar bedreigen buitengewone gevaren: daarom vat de Kěnja de graviditeit dan ook als een bijzonderen taboetoestand op, waarin onthouding (het karakteristieke van verbodsbepaling) de hoofdrol

speelt. Wij zullen zien dat vele der bepalingen berusten op het geloof aan transmigratie, waarover vroeger reeds gesproken werd.

Voor de Kĕnja-vrouw bestaat gedurende de zwangerschap de grootste vrees voor stoornissen in de baring: het ergste, wat haar kan overkomen is, dat haar kind niet kan geboren worden. Zij zegt dan, dat het vast (*salĕt*) in den buik blijft zitten. Daarom moeten zij en haar man zich gedurende de graviditeit onthouden van alles, wat het kind in den buik zou kunnen bevestigen (*kĕnjalĕt*). De man moet alles doen, wat hij kan om eene voorspoedige geboorte in de hand te werken: daarom mag hij niet met klevende stoffen b.v. getah (*poeloet*) werken, niet vlechten (*manjam*) of dingen met rottan (*oewé*) samenbinden (*ngapoet*), omdat het kind dan eveneens in den buik bevestigd zou worden (*njalĕt kĕdalam batak*). Evenmin mag hij knoopen leggen of palen in den grond slaan. Is het toch onvermijdelijk, dat hij dergelijk werk verricht, dan geeft hij zijne vrouw hiervan kennis en wendt hij bij voorbaat de ongunstige gevolgen af, door haar met een zwaard op het hoofd te tikken (*mĕtàh mĕn bahing*) en den geesten te verzoeken hem zijne schending der gebruiken niet euvel te duiden en ondanks haar, zijne vrouw toch een voorspoedigen partus te bezorgen. Wij hebben vroeger reeds gesproken over deze door Frazer opgespoorde schuldontlasting door biecht. Hier immers begaat de man zonde en eene andere zonde, dan tegenover geesten kent de Kĕnja niet. Zonde staat gelijk met het verbreken van een taboetoestand, maar, zegt Frazer: zonde is iets materieels: „a sort of morbid substance lurking in the sinner's body from which it could be expelled by confession as by a sort of spiritual purge or emetic." Mr. van Ossenbruggen breidt deze opvatting uit: taboeverbreking is ontketenen van magie en het gesproken woord is gematerialiseerde magie: zoo zou men zich schuldontlasting kunnen denken door het uiten in woorden, het belichamen daarin van de zonde.

De vrouw mag gedurende de graviditeit geen berenvleesch eten; zij zou dan bij de geboorte van het kind brullen als een beer. Ook schildpad is verboden: het kind zou dan bij den partus met het hoofd den kop van een schildpad imiteeren, die wel onder het schild te voorschijn komt, maar zich telkens weer terugtrekt (de période de désespoir). Planten met haartjes mogen niet genuttigd worden, want het kind zou anders op het lichaam sterk behaard kunnen zijn. Ook voor den man zijn deze spijzen verboden: eet hij berenvleesch, dan ondervindt zijne vrouw daarvan den schadelijken invloed: eene dergelijke onzichtbare werking uitoefenen noemt men in het algemeen: *ngĕnàh*, haar ondervinden: *pĕngĕnàh*; zoo zegt men: „bòkkĕ laki koeman boewang, oewèh pĕngĕnàh nang boewang: pĕkoewa nang boewang ia pisjoe, bok ia on anak: wau, wau!" (Als de man berenvleesch eet, dan ondervindt de moeder daarvan den slechten invloed: zij brult dan bij de baring als een beer). Evenmin mag de vrouw gedurende de zwangerschap eene kat aanraken of beetpakken (*ĕnggang*) dan wordt de keel van het kind daardoor verstopt of ruw en huilt het niet als een normaal kind, maar miauwt meer als een kat: „ngieuw ida malan: abé ida ĕnggang ida mòh ia ngĕdĕroet batok anak, ia pĕkoewa ngan ngieuw." (De kat is een verboden dier: men raakt haar niet aan, omdat zij de keel van het kind verandert en die als die van eene kat wordt). In al deze verbodsbepalingen komt de transmigratie sterk naar voren.

Wanneer het regent mag de vrouw niet slapen; ligt zij in haar slaaphokje (tilong), dan gaat zij gedurende eene hevige bui even overeind zitten. Sliep zij, toen het begon te regenen, dan moet men haar even wakker maken: doet men dat niet, dan loopt men gevaar, dat het kind met eene dikke laag huidsmeer (djěmok) ter wereld komt en dat is ongunstig, vooral voor de omgeving [1]). Wie niets met een pasgeboren kind te maken heeft, raakt het bij voorkeur niet aan, zoolang het nog niet geheel schoon is. Wanneer het kind met eene dikke laag vernix ter wereld komt, dan zegt men dat de smeer erop zit als eene laag meel. (Kapan ia njalit ngan anak, pěkoewa ngan oendat: de huidsmeer kleeft dik aan het kind, evenals meel).

Zeer bevreesd is eene zwangere vrouw om langs graven (*liang* of *salong*) te loopen: zelfs langs plaatsen, waar die vroeger gestaan hebben. De rondwarende, slechte kerkhofgeesten (bali djaka,) oefenen reeds op gezonden een slechten invloed uit, die zich openbaart in huidziekten (*poehoe*) of zwelling der halslymphklieren (sakit bahàh). Ook hier spreekt men weer van pěngěnàh, dus den invloed ondervinden eener geheimzinnige werking; bij eene zwangere vrouw zullen wij later zien, dat dergelijke bali djaka ernstige ongelukken kunnen veroorzaken en daarom vermijdt de vrouw zooveel mogelijk langs het kerkhof te loopen en zeker gaat zij nooit vlak langs de liang. Ook mag eene zwangere vrouw nooit fungeeren als „dia nang awang tapè." (Zie doodenritueel). In al deze opvattingen vindt men de vrees voor de magie van het lijk terug.

Over het algemeen oefent alles wat met graviditeit, partus, puerpera en neonatus in verband staat, eenen verzwakkenden invloed uit op mannen; de geest, die hiervan de oorzaak is noemt men *bali léang bali kadjang* en daarom komen andere mannen dan de familieleden liefst niet te veel met de gravida in contact. Om deze reden kan een Kěnja zich ook niet voorstellen, dat een man gedurende de zwangerschap zijner vrouw recht gezond is: „djaät oediep laki, bokke lětò ia němalè": de levensomstandigheden zijn voor een man ongunstig, wanneer zijne vrouw zwanger is. Een fatsoenlijk man is gedurende de zwangerschap zijner vrouw minstens een paar maal ziek; bovendien behoort hij zijne vrouw in deze periode met heel veel „lěsau" (medelijden) te behandelen: hij moet haar ontzien, haar geen zwaren arbeid laten verrichten, zooals hout halen of hout hakken: dat mag hij niet van haar eischen. Voorts is het den man verboden de pantertanden (*oedang koelè*) in het oor te dragen en mag hij zich het hoofdhaar niet laten scheren: „bok ia lěmadjit ngěnàh anak kidi": als hij zich scheert, ondervindt het kind daarvan den schadelijken invloed, die echter niet nader bepaald is; men zegt, dat de man er den toorn der geesten mee opwekt. Om dezelfde redenen mag hij gedurende de zwangerschap zijner vrouw geene beeldjes (*oejat*) snijden, liang (grafhuisjes) of dergelijke dingen in hout of ping (eene

1) Deze opvatting is moeilijk te verklaren. Slapen als het regent heeft echter niet alleen onder deze omstandigheden een slechten naam. Ook bij sneltochten of op andere landmarschen moet men des nachts wakker blijven als het regent. Zelfs mag men dan niet eens liggen, maar moet rechtop zitten en niet leunen. Dit geldt vooral voor de jonge mannen. Dit voorschrift spruit voort uit de vrees overvallen te worden. Bij Poenans vindt men deze waakzaamheid des nachts nog sterker terug. De Poenan wordt geregeld 3 à 4 keer per nacht wakker om even op te zitten en te luisteren of zich verdachte geluiden voordoen. Poenans zijn zeer sterk overtuigd van de noodzakelijkheid 's nachts wakker te blijven: toen eens een der Poenans van de Kělai van den Heer Lingard een moltondeken had gekregen, bracht het hoofd die deken den volgenden dag terug. Hij wilde niet, dat zijne mannen haar zouden gebruiken: zij zouden dan te vast slapen.

rietsoort) in het klein imiteeren; hij moet alles wat kalè kalè (eigenlijk: ondeugend) is, nalaten; de geesten zouden hem dat in deze omstandigheden zeker hoogst kwalijk nemen. Waarschijnlijk speelt hier ook eene rol, als zou het kind reeds vóór zijne geboorte „parib" kunnen worden.

Het spreekt vanzelf, dat een man zijne vrouw niet mag verlaten als zij zwanger is. Eene handelstocht is derhalve niet geoorloofd, evenmin echtscheiding. Zeer kwalijk wordt het den man genomen, als hij zijne zwangere vrouw in den steek laat, om nooit meer terug te keeren; het is bij Dajaks een veel voorkomend gebruik, dat iemand, die wat lang in eene kampong, waar hij op bezoek is, vertoeft, zich daar eene vrouw kiest en dan, als zij gravida is, zijne reis wil voortzetten. Zoo iets neemt men in hooge mate kwalijk; is er echter niets aan te doen, moet de man weg, dan is hij verplicht zijne vrouw een zwaard en eene deken te schenken, om haar te *pĕnjingim*; letterlijk, om haar af te koelen, wanneer zij panas hati mocht worden. Toch heerscht algemeen de overtuiging, dat eene op deze wijze verlaten vrouw nooit op een vlot verloopenden partus behoeft te hopen; men zegt namelijk, dat haar buik *singim* (letterlijk: koud) is: singim batak mòh amei rĕ on: haar buik is koud, omdat de vader er niet is. Het kind vertoont geene neiging tot geboorte en de vrouw moet zich eene langdurige zwangerschap getroosten. In Long Nawang heb ik eens een dergelijk geval gezien: volgens hare eigen verklaring was de vrouw veel te lang zwanger, maar een feit is, dat zij een zeer onaangenamen, dagen lang durenden partus doormaakte, waarbij zij ten slotte een dood kind ter wereld bracht; nog lang daarna bleef zij bleek en zwak en dit was te opvallender, omdat zij vroeger altijd eene flinke, gezonde jonge vrouw was geweest. De bevolking zag hierin niets bijzonders; in dit geval waren de gevolgen buitengewoon ernstig, omdat de man zijn woord niet had gehouden en de geschenken, die hij haar beloofd had, van uit Long Iram niet gezonden had [1]).

II.

De Kĕnja-vrouw loopt rond tot de eerste weeën het begin van den partus aankondigen; wanneer de weeën goed doorzetten en na korte tusschenpoozen regelmatig terugkeeren, gaat zij liggen in het hokje, dat speciaal voor bevallingen is aangewezen, de z.g. *tilong paměn*: dit is het slaapvertrekje, dat zich naast de deur bevindt (vandaar de naam: paměn is deur); hierin brengt de vrouw den partus ten einde en blijft er bovendien zoolang slapen met haar kind tot beiden voor het eerst naar buiten mogen.

Daar de tilong paměn speciaal voor bevallingen is aangewezen en alles wat met gravida en neonatus in verband staat, een verzwakkenden

---

1) Het is eigenaardig, dat bij enkele Dajaksche stammen man en vrouw ook bij adoptatie verbodsbepalingen in acht moeten nemen. In het Baramdistrict, bij Barawans en Lĕlaks (beide Klĕmantanstammen) gedragen zich de aanstaande ouders, alsof de vrouw in de laatste maand der graviditeit verkeerde. De verbodsbepalingen moeten dan ook dienen om eene ongelukkige bevalling te verhinderen: de hand mag niet in een kleine opening gestoken worden, om er iets uit te halen, niets mag vastgespijkerd worden en zeer merkwaardig is het verbod om te aarzelen op den drempel (zooals Hose zegt: lingering on the treshold!), waarin wij de magie van deur en drempel terugvinden. Op den bepaalden dag gaat de vrouw in hare kamer zitten met een sarong om zich heen geslagen: het kind, dat geadopteerd wordt, duwt men van achter naar voor tusschen hare beenen door en als het een jong kind is, legt de vrouw het aan de borst! Later wordt het ook gedoopt.

invloed uitoefent op mannen, (en bovendien ook op vrouwen, die een „loehan bali" bezitten) zoo is dit vertrekje voor mannen verboden terrein: dat wil zeggen, dat zij zich wel zullen wachten er binnen te gaan, zelfs al is er op het oogenblik geene bevallende vrouw in. Ik heb daarvan eens een voorbeeld gezien: een jonge man had zijne zinnen gezet op een meisje dat hem telkens ontweek en zich hield alsof zij niets van hem wilde weten. Toen hij haar op een goeden morgen in de voorgalerij beet wilde pakken, vluchtte zij eerst in de amin en toen hij haar daar nog volgde, in de tilong paměn. Daar gaf hij zijne vervolging op, terwijl zij hem hartelijk zat uit te lachen.

Om dezelfde reden, uit vrees voor de bali léang bali kadjang zijn bij eene bevalling meestal geene mannen aanwezig, zeker geene vreemdelingen. Uit schaamtegevoel heeft eene vrouw ook liever niet, dat haar man bij den partus tegenwoordig is; in normaal verloopende gevallen verleenen enkele oude vrouwen de eenige hulp; deze bestaat in het aanhouden van het vuur, dat naast de vrouw op den haard (*lagan*) moet branden, het verstrekken van rijstwater of dunne rijstepap (*tělang boelit*) wanneer de vrouw dorst heeft en het van tijd tot tijd afwasschen van hoofd en borst, als de parturiens het benauwd krijgt. Bij het laatste gebruikt men een gewonen waterbamboe (*song*), waaruit men een beetje water in de holle hand schenkt om er daarna de vrouw mede te wasschen.

Veel ceremonieel is aan een normalen partus niet verbonden [1]). Wanneer de vrouw de eerste weeën krijgt, dan is de plicht van den man de neerdaling van het kind te bevorderen. De Kěnja is van meening, dat het kind naar beneden zakt (*pěmbò* of *moenò*: beide beteekenen: dalen) en dat dus de zwaartekracht eene groote rol speelt bij den partus. Vandaar dat de vrouw bij iedere wee zich opricht, vooral in de uitdrijvingsperiode en dus eigenlijk in hurkende houding haar kind ter wereld brengt.

De man volgt nu eene eigenaardige methode om de neerdaling te bevorderen: hij moet oejan oediep voor zijne vrouw, dat wil zeggen zoo gunstig mogelijke voorwaarden voor hare bevalling scheppen. Daartoe bezigt hij *tělang sio isit* of *tělang ěndjò isit*. Dit is gewoon water, maar de *isit*, een der profetische vogels wordt aangeroepen om dit water de noodige wijding te schenken. De tělang isit bergt hij in een klein bamboebuisje, dat onder door een bamboeknoop gesloten is, boven open en ongeveer 1,5 d.M. lang is. In den bodem boort men een gat, zoodat het gewijde water erdoor druppelt en zoo houdt nu de echtgenoot het buisje, dat den naam draagt van *boelò pěmbò* boven het hoofd zijner vrouw: dit is *ěndò oediep*: ěndò is wasschen en ěndò oediep beteekent hier ritueel reinigen van mogelijke slechte invloeden op den partus. Het gewijde water druppelt uit het buisje op het hoofd der vrouw en zooals dit souvereine middel uit de boelò pěmbò neerdaalt, zoo moet ook het kind neerdalen en naar buiten komen.

Als volgt spreekt de man zijne vrouw daarbij toe:

„Nei kěndò ikò měn boelò pěmbò!

Apane pěmbò apane moenò dia tiga kěnei moesang kěnei kawang anak ikò!" („Ik kom je reinigen met het druppelende bamboehuisje, opdat je kind neerdale en goed naar buiten kome!")

---

1) Evenals dit bij andere volken het gebruik is, moet de man, als de partus begint een hout of een zwaard door de open deur gooien om daarmede de bevalling te vergemakkelijken (analogietoover).

Bovendien, (en zulks vooral wanneer de partus te langzaam vordert) offert de man vóór en achter het huis eene kip of een kuiken aan de geesten, die door hem geacht worden met het kleine kind in nauw verband te staan, n.l. de bali poön bali dajong; poön beteekent begin of oorsprong en vooral zijn hier bedoeld de geesten, die over de vrouw waken en als het ware haren partus leiden. Bij deze offers bezigt men een gewoon stuk hout dat aan weerszijden tot krullen versneden wordt, (*ngĕrĕboe kajoe*) die met het bloed bevochtigd worden, waarna het offer op den paal gestoken wordt. Deze paal wordt in den grond gestoken hetgeen *nĕtjak* genoemd wordt: een dergelijke van krullen voorziene paal heet dan ook *tĕtjak*.

Gezien de sterk reinigende werking (de *éwa* of *léwa*), die van kippenbloed uitgaat, verwondert het niet, dat men den buik der vrouw ook daarmede besmeert en op deze wijze de léwa in den buik brengt. Dit is dan het *pĕléwa*, dat door metathesis ook *lĕméwa* of *mĕléwa* genoemd wordt. Deze operatie is bij een gewonen partus echter geen regel, hoewel ik het enkele malen zag; bij voorkeur geschiedt dit door priesters, dia on bali, d.w.z. zij, die over eenen geest beschikken, of ook wel door eene oude vrouw, waarin geesten zich willen incarneeren, die dus een loehan bali bezitten. Op deze wijze wordt dus aan de vrouw eene bijzondere kracht als hulpmiddel bij den partus geschonken; ziehier eene formule, die men hierbij wel uitspreekt:

„Moehat magat kóòn jap, magè magè sĕngĕlàh kóòn jap!
Aké méwa lĕméwa!
Toelong mindjong, bali dajong! Bali mĕsoen mĕnja loehan amé kĕloenan!
Tiga kĕnei hò njĕlĕmbau mĕnoemau
Oetong tau ngĕlajau
Oetong boelan ngĕlajan
Singĕt oeman singĕt lédĕm singĕt alĕm, singĕt boelan ngĕlajan
On oerei on padei koesoen lĕkàh koesoen tanàh!"

(Toelichting: moehat, magat, magè en sĕngĕlàh beteekenen: krachtig, flink, ijverig en sterk: zij verschillen weinig in beteekenis en dienen om het begrip éwa, dat is bijzondere levenskracht nader te omschrijven: kóòn jap: vanwege deze kip; bij de woorden aké méwa lĕméwa wordt de vrouw besmeerd met het bloed, dat op houtkrullen gesmeerd is. Toelong mindjong: verleent ons de beste hulp. Toelong of toeloeng in de beteekenis van helpen, wordt uitsluitend in formules gebruikt; mindjong bedoelt eene hulp, zooals die alleen door geesten kan worden verleend: ook dit woord wordt in de spreektaal nooit gebruikt: het is door de priesters gemaakt om op toelong te rijmen. Mĕsoen is neerdalen van een geest; mĕnja ook mĕnjaä in de spreektaal, beteekent eigenlijk: kauwen; hier: de geest neemt bezit van den loehan, het omhulsel van ons menschen. Njĕlĕmbau mĕnoemau beteekent: vanuit de hoogte toezien en waken. Oetong tau ngĕlajau en oetong boelan ngĕlajan: dag en maand door; de woorden ngĕlajau en ngĕlajan worden eigenlijk zonder eenige beteekenis toegevoegd, zooals ook blijkt uit den uitgang, die naar het voorafgaande woord gewijzigd wordt. In het dagelijksch leven wordt oetong tau gebruikt voor: den geheelen dag door, van den morgen tot den avond. Dan volgt: ieder jaar en iedere nacht, iedere maand. Lédĕm beteekent ook nacht, maar alleen in deze formules. De laatste twee regels behooren eigenlijk niet bij de formule: zij zijn een voorbeeld van

het mechanische, dat het karakter is van het opdreunen van formules; heel vaak haalt men er zinnen in, die in het geheel niet bij de plechtigheid te pas komen. Hier is de beteekenis een wensch, dien men voor het kind uitspreekt. Oerei is de rijstaar, zoolang die nog in den halm besloten is; Lĕkàh is vlakke grond. Vrij vertaald luidt de formule dus als volgt:

„Moge deze kip je sterk, ijverig en gezond maken. (Hierbij smeer ik het bloed op den buik).

Priestergeesten, waakt zoo goed mogelijk. (De geest daalt neer in het menschenlichaam).

Waakt van boven, maand en dag, ieder jaar, iedere nacht en iedere maand!

Moge het kind veel padi krijgen, wanneer het later op aarde leeft!")

De krullen, beter houtspaanders, waarmede het bloed op den buik gesmeerd werd, steekt men in het dak tusschen de daksparren: nĕsip nang kasau. De geslachte kip wordt voor het huis weer op een tĕtjak gestoken, die dan den naam draagt van *tĕtjak léwa*, welke naam dus aangeeft, waartoe het offer diende. Wordt eene kip eenvoudig geofferd vóór of achter het huis, dient zij dus als voedsel voor de geesten (lĕmakan bali d.i. de geesten te eten geven), dan draagt de tĕtjak den naam *tĕtjak pakan*. In vorm verschillen deze palen dus niet veel. Voor ieder Dájaksch huis kan men er altijd genoeg zien.

Zooals gezegd werd, is dit lĕméwa door een priester lang geen regel bij een partus; naar dit middel grijpt men meer, wanneer er iets niet in den haak is. Wat men echter altijd doet en verscheidene malen, is het tikken op den buik met een zwaard: lĕmĕtàh mĕn bahing, iets wat ook later bij het kind herhaaldelijk geschiedt. De bedoeling hiervan is eigenlijk alle booze invloeden van moeder en kind te weren en de formules, die erbij uitgesproken worden, komen in strekking geheel met die bij het lĕméwa overeen; het zou ons te ver voeren en het is overbodig hier telkens alle formules te vermelden. De belangrijkste ontmoeten wij later vanzelf. Dit lĕmĕtàh mĕn bahing, waarvan dus de bedoeling dezelfde is, als die van het lĕméwa, maar waarvan de uitwerking niet zoo krachtig is, geschiedt aan het begin van den partus en tegen het einde door een der oude vrouwen, die de vrouw bij hare bevalling helpen. Wij zullen later dit lĕmĕtàh nog meer ontmoeten en dan zien, dat men het niet altijd met een zwaard behoeft te doen, maar dat desnoods eene kippenveer of een grasmes ervoor gebruikt kunnen worden, in het algemeen met voorwerpen, die geacht worden, veel magische kracht te bevatten.

Bij het ĕndò oediep zooals dit met den boelò pĕmbò geschiedt door den echtgenoot, gebruikt men ook wel twee bamboebuisjes: in het ééne zit dan tĕlang sio isit, in het andere tĕlang sio pĕlaki; men kan een dergelijk buisje bij eene parturiens vaak opgehangen zien aan het hoofdeinde tegen den muur of het schot van de tilong paměn naar de deurzijde.

Gedurende den partus ligt de vrouw in het hokje met het hoofd hooger dan de beenen op een schuin staanden plank, en met het gezicht gekeerd naar den tapè, dat is de muur, die de voorgalerij (oesè) van de kamer (amin) scheidt. De indaling geschiedt in rugligging, de uitdrijving tracht de vrouw door het aannemen eener hurkende houding te bevorderen. Van eenige zindelijkheid is gedurende den partus geen sprake; de vrouw heeft hare vuilste rok (taä) aan en gebruikt vaak nog een lap oud goed om tegen de vulva te leggen. Het is een algemeen verbreide opvatting,

dat naast haar op den haard (lagan) vuur moet branden: men noemt dit *lĕmadang lĕtò*, letterlijk, de vrouw aan het schijnsel van het vuur blootstellen. Zij transpireert dan goed en bovendien wordt haar buik niet koud. De rook (sàp) van dit vuur slaat haar voortdurend in het gezicht, maar daarvan hebben de Kĕnja over het algemeen weinig hinder. Hitte en stank zijn in het donkere hok ondragelijk, maar, zooals wij vroeger reeds zagen, wordt aan beide sterk magische werking toegekend.

Eigenlijke hulp kan bij een partus niemand verleenen. In de perioden tusschen de weeën wordt de buik wel gekneed en gewreven met rijstepapwater (tĕlang boelit), dat tevens als voeding voor parturiens en puerpera dienst doet. Vaak wordt de buik ook ingesmeerd met roet: dit roet haalt men van het latwerk (páhàh), dat zich boven den vuurhaard (lagan) bevindt en heet dan ook anò páhàh: het heeft eene zeer goede reputatie als geestdrijvend middel, vooral bij buikziekten. In sommige gevallen dient het roet ook om den patiënt geheel onkenbaar te maken en alzoo de booze geesten op een dwaalspoor te leiden. Niettemin wordt aan dit roet ook bepaald eene geneeskrachtige werking toegeschreven, terwijl hier de magische kracht op den voorgrond treedt.

Wanneer bij het springen der vochtblaas het vruchtwater afloopt, noemt men dat: *ahò oedjan* en daar men er vaak een borrelend geluid bij hoort, ook wel *mĕnĕsò*; dit woord gebruikt men ook om het eigenaardige geluid aan te duiden, dat men in de rivier hoort bij een hevigen bandjir; in het snelstroomende water vormen zich dan wervelstroomen, die een borrelend geluid voortbrengen.

Het kind moet geheel spontaan ter wereld komen; in gevallen, waar dit niet mogelijk is, kan men de vrouw niet helpen, omdat men noch van de ligging van het kind, noch van het mechanisme der baring eenig idée heeft. Is de schedel geboren, dan wordt ook het kind niet verder ontwikkeld; over het algemeen raakt men een pas geboren kind liever niet aan; vrouwen, die een „loehan bali" bezitten, komen er zeker niet aan. Heeft men met gemelli te doen, dan laat men het eerste kind na de geboorte kalm liggen, bindt den navelstreng niet af voor de placenta of het tweede kind geboren worden. Deze vrees om pas geboren kinderen aan te raken, moet men in de eerste plaats zoeken in het geloof aan den verzwakkenden invloed, die van een neonatus uitgaat (de bali léang bali kadjang), in de tweede plaats in den afkeer van de vernix caseosa, die het kind zoo glad en glibberig maakt; het is, wat de Kĕnja noemt, nog djĕmok, d.i. vies of vuil.

Meestal wacht men na de geboorte van een kind tot ook de placenta geboren is, voor men den funiculus umbilicalis afbindt; komt de placenta niet gauw, dan bindt men den streng dubbel af en bindt aan het moederlijke einde een houtje om het weer naar binnen gaan van den navelstreng te beletten. Het afbinden geschiedt met tei késan (tei kajoe oesan of tèh kajoe oesan) d.i. ananasvezel, het afsnijden met eene scherpe bamboe *imat*: deze imat wordt als een gewijd voorwerp (lalìh) onder den tilong paměn bewaard. Het doorsnijden noemt men *mĕtĕp* en geschiedt op ongeveer 3 c.M. afstand van den buik van het kind. Wasschen doet men het kind niet, men legt het op een groot pisangblad of op een kĕlawa, die als onderlaag (sĕnap) dienst doet. Een *kĕlawa* is een rechthoekig van rottan gevlochten matje, ongeveer 70 c.M. lang en 40 c.M. breed, dat men op den rug draagt, als men in de felle zon moet werken, b.v.

bij het mabau, het wieden van het onkruid. Vervolgens moet men het kind driemaal verschrikken (ngĕtjĕt) met een stuk hout (loenang kajoe), door dit driemaal op den vloer of op de planken rechtstandig neer te laten vallen (nĕgàn nang asò). Dan begint het kind te schreeuwen: iha, iha en daarom noemt men een pas geboren kind ook wel *anak iha*. Dit gebruik vindt zijn oorsprong wellicht hierin, dat de meeste kinderen licht asphyctisch ter wereld komen, omdat men na de geboorte van het hoofd van het kind, den romp niet onmiddellijk ontwikkelt. Ik heb het echter ook altijd zien doen bij kinderen, die reeds onmiddellijk na de geboorte begonnen te schreeuwen [1]).

Is de partus afgeloopen, is ook de placenta geboren (hetgeen ook altijd spontaan moet gebeuren), dan verbrandt men voor de vulva der vrouw enkele bladeren: *langò* geheeten en afkomstig van een soort wikke. Men noemt dat *lĕmanjap péong* en deze operatie dient om nabloeding te voorkomen; ook zou de afscheiding der lochiën dan niet zoo lang duren; men zegt dan ook, dat men het doet om de vrouw „op te drogen". Soms gebruikt men er wel een stuk smeulend hout uit den vuurhaard voor: een dergelijke smeulend hout heet báhàh loeten. (pĕlanjap péong nang báhàh loeten, mòh kĕdĕsang, mòh boesak ia mĕgang, mòh mĕtang dáhàh ida lahò: de vulva uitrooken met een smeulend hout, opdat de vrouw spoedig droog is en hare bloeding spoedig zal staan). Kĕdĕsang beteekent eigenlijk: samengetrokken, hier opgedroogd door den rook. Men beweert ook wel, dat van dit uitrooken (lĕmanjap of pĕlanjap) een versterkenden invloed op de vrouw uitgaat (mĕsak: verhitten, eigenlijk koken); apane ia moehat: opdat zij krachtig worde. Deze meening over reinigende magische werking van rook hebben wij reeds meerdere malen ontmoet; het mĕsak of pĕsak heeft hier eigenlijk meer de beteekenis: een schadelijken invloed wegbranden .Ook het voortdurend aanhouden van vuur naast eene barende of naast eene pas bevallen vrouw hangt met deze opvatting samen.

De placenta noemt men *sálà anak*: letterlijk beteekent dit: kindernestje: sálà is ook nest van een vogel; de navelstreng heet *tali poesăt* Men is van de placenta erg vies: zij wordt altijd midden in den nacht en gewikkeld in een lap oud goed onder het huis geworpen door eene opening in den vloer, de z.g. *toeăng*, de opening, die ook als privaat gebruikt wordt en die zich in den hoek der amin, meest tegenover de deur bevindt. (Nĕmahoe ida pĕt sálà anak, lĕminò dalam apè: 's nachts werpt men de placenta weg, gewikkeld in eene doek). Onder het huis wordt de placenta door de varkens opgegeten.

Het kindje wordt op het matje (kĕlawa) neergelegd, dat als sĕnap dienst doet: sĕnap is onderlaag en *njĕnap* eene dergelijke onderlaag geven, iets ergens onder leggen. Meestal ligt het kind vóór den tilong paměn, dus aan het hoofdeinde der moeder, een enkele maal ook naast haar.

---

1) Andere namen voor een pas geboren kind zijn: anak oeman itè; zuigeling, anak bala (rood kind), anak mading, nieuw kind, anak doemit: zeer klein kind.

Spreekt men van een klein kind: anak ioet, dan is 't kind reeds wat ouder. Bok ia nei pĕmbĕt, anak bala, bok ia kò latta Dau, dalau tiga toeja, tiga ĕnggang mòh abé n'ia ngala, tading ia kĕtawa, dalaure ti akoe: anak ioet. Wanneer het pas geboren is, noemt men het rood kind; is het zoo groot als Dau (d.i. ongeveer een jaar), wanneer het aardig is om mee te spelen en prettig om beet te pakken, omdat het niet meer zoo spartelt, begint het te lachen en akoe te zeggen, dan eerst is het een klein kind. Ook spreekt men van anak mĕngoet, d.i. een kind, dat men voorzichtig moet aanpakken, om het niet te bederven: anak mĕngoet anak katjoet, anak iha anak bala.

De eigenaardige geur van een klein kind noemt men baò Oewing of wel báò mĕngoet baò soboet.

Boven het kind hangt men een grooten zonnehoed (sáông), die met een touwtje aan het dak bevestigd is; deze hoed dient om te verhinderen, dat stof van den zolder, hetzij in den tilong paměn, hetzij daarvoor in de oogen van het kind valt (*malap pělěm něk*) d.i. verhinderen, dat het kind vuil in de oogen krijgt; oogontstekingen komen bij kleine kinderen nogal eens voor, maar omdat de gonorrhoe eene den Kěnja geheel onbekende ziekte is, dragen zij nooit een ernstig karakter. Wasschen met boorwater of permanganaat (vooral het laatste vroeg men vaak als taban mata) deden de afscheiding altijd in enkele dagen verdwijnen.

Het kleine kindje heeft nog geen naam; in het algemeen noemt men een jongen: Oewing, een meisje: Apěng of Aping, de doop van het kind vindt eerst plaats als moeder en kind voor het eerst de amin zullen verlaten. Dit laatste gaat met een vrij uitgebreid ceremonieel gepaard, dat wij later uitvoerig moeten bespreken. Nu eerst nog een en ander over het puerperium.

Vrouw en kind mogen dus de kamer niet verlaten; zij zijn voor hun terugkeer in de buitenwereld gebonden aan een bepaalden dag, d.w.z. dat niet iedere dag dáarvoor geschikt is. Men noemt het verlaten der amin van vrouw en kind voor het eerst na den partus: nei koesè: d.i. in de voorgalerij (oesè) komen. Meestal kiest men den vijfden of zesden dag na den partus; de vrouw mag naar buiten komen: den derden dag (*tau kětěloe*) den vijfden (*tau kělěma*), den zesden (*tau kěněm*), den achtsten (*tau kaja*) of den tienden (*tau kěpoelò*), in dien zin, dat de dag van den partus als de eerste (*tau tja*) geldt. Verboden is het nei koesè (en daarmee ook de doop van het kind) op den tweeden (tau kědoewa), vierden (tau kapat), zevenden (tau katoedjoe) of negenden dag (tau kapíên). Het doorbrengen van het puerperium in den tilong paměn heeft den naam: *pěpoet ka tilong paměn*. De gezondheidstoestand van moeder en kind, het afvallen (*laboe*) van den navelstreng, bepalen meestal den dag waarop de vrouw voor het eerst de amin verlaat. Wij hebben reeds gewezen op het lěmanjap péòng, waardoor men meent de afscheiding uit den uterus te kunnen bekorten. Het is niet fatsoenlijk, als men eene vrouw bij een partus heeft bijgestaan, den volgenden dag te informeeren of zij nog nagevloeid heeft. Zij zegt zelf meestal wel: „abéon inoe nei on!": er is niets gekomen, wat men daarom nog maar niet zoo behoeft te gelooven. De Kěnja is zelf doodsbang voor bloed en daar men bovendien de afscheiding eener puerpera bijzonder vies vindt, heeft men een grooten afkeer om er over te spreken. De vrouw kan er wel niets aan doen, maar zij schaamt zich toch over zichzelf, omdat zij door hare omgeving en kamponggenooten geschuwd wordt (vooral door het mannelijk element) en men algemeen van meening is, dat van haar eene zeer ongunstige werking uitgaat. Daarom is het ook vaak heel lastig van eene puerpera eenige inlichtingen omtrent hare lochiaalsecretie te krijgen Hevige bloedingen komen zeer zelden voor: men noemt ze *dáhàh moesa*: het bloed stroomt uit; maar gelukkig is een flinke harde uterus na den partus een normaal verschijnsel. Dat neemt niet weg, dat natuurlijk ook wel eens placentairresten achterblijven en tot langdurige naweeën en navloeien aanleiding kunnen geven. De vrouw blijft dan sukkelen, gaat er slecht en bleek uitzien (*lěping*: bleek, ook spreekt men wel van *mata*: eigenlijk onrijp, niet voldoende hersteld) en heeft dan dikwijls koorts.

Men noemt dit *pĕliwĕt anak*; eigenlijk beteekent pĕliwĕt terugkeeren, maar hier zou men het beter kunnen opvatten, als nog steeds de onaangename gevolgen moeten dragen van den partus, waarvan het kind de schuld draagt. Zeer vaak vroegen mij pas bevallen vrouwen om *taban pĕliwĕt anak*, d.i. een geneesmiddel tegen dit na-sukkelen; ook spraken zij wel van *taban moehat*: een middel om krachtig te worden. Ik verstrekte haar dan altijd secale en dikwijls met zeer veel succes, zoodat in de latere perioden van mijn verblijf dit geneesmiddel een bijna even goeden naam had als jodoformpoeder of chinine.

De rust, die de vrouw na den partus neemt is eene zeer twijfelachtige en duurt gewoonlijk zeer kort, want al komt de vrouw niet buiten de kamer, zij blijft toch niet voortdurend in het hokje naast de deur en bemoeit zich alweer heel gauw met huiselijke bezigheden. Het kindje ligt in de tilong paměn op een matje en brengt daar het grootste deel van den tijd slapende door; zoo spoedig mogelijk legt de moeder het kind aan de borst. Doet zij dat voor de eerste keer, dan moet men het kind *mĕtah* met een zwaard. Men noemt dit wel *lĕmĕtàh koesoen oedok* (oedok beteekent keel en men hoopt op die manier het zuigen en vooral het slikken te bevorderen); deze laatste verklaring is misschien niet juist, want men spreekt ook wel van lĕmĕtàh koesoen oedok, wanneer men het lĕmĕtàh direct na de geboorte verricht, wanneer het kind namelijk voor het eerst schreeuwt. Het lĕmĕtàh als het kind voor het eerst aan de borst ligt, noemt men ook *lĕmĕtàh oeroeng*, terwijl men het kind eveneens met een zwaard bewerkt, wanneer het een sterk caput succedaneum heeft, de navelstreng niet wil afvallen of het kind na de geboorte niet goed doorschreeuwt.

Bij het zoogen volgen de vrouwen absoluut geene vaste regels; zoodra het kind huilt, krijgt het de borst. Natuurlijk is de moedermelk of *tĕlang itè* de ideale voeding voor den kleine; de moeder denkt de zogsecretie te bevorderen door voortdurend rijstepap te gebruiken: zij eet den geheelen dag door. Terstond na den partus zit de puerpera het liefst overeind (madoeng), omdat zij dan de lochiaalsecretie denkt te bevorderen; gaat zij liggen, dan kiest zij bij voorkeur zijliggingen, voedt haar kind ook vaak in die houding.

Soms, vooral bij multiparae, kan de vrouw haar kind niet voeden, omdat zij geen zog heeft. Dan verleenen buurvrouwen of familieleden dikwijls hulp, maar genoeg krijgt het kind toch zelden; men tracht het ontbrekende aan te vullen door tĕlang boelit, heel dunne rijstepap te geven. Kan de vrouw niemand vinden om haar kind te voeden en heeft zij zelf niets, dan beproeft zij het kind geheel met tĕlang boelit groot te brengen, maar dit mislukt vrijwel altijd; dergelijke kinderen succombeeren in den regel aan chronisch darmlijden.

Aan den anderen kant ziet men vaak, dat de kinderen te veel krijgen: zij braken veel; vooral na het zuigen komt tot grooten schrik der moeder de melk ongestold weer terug, de kinderen krijgen de typische diarrhoe, van zure, gistende faeces, geel-groen gekleurd en caseïne-klompjes bevattende, terwijl de maagstreek door gasvorming is uitgezet. Bij deze lichtere vormen van dyspepsie bereikte ik met kleine calomeldosen meest zeer goede resultaten zeker, wanneer de moeder medewerkte en mij geloofde; dit laatste was echter zeer vaak niet het geval. Zoodra het kind begint te huilen, legt de moeder het toch weer aan de borst en

de meeste vrouwen konden het niet over zich verkrijgen het kind eens een dag honger te laten lijden. Ook vonden zij de overvulling der mammae zelf lastig en pijnlijk en waren zeer blij, als het kind de borst eens goed leegzoog. Zoo zag ik vaak de ernstiger vormen der dyspepsie optreden; dan zagen de moeders wel in, dat zij verkeerd deden met mijn raad niet op te volgen, maar dikwijls was het te laat; de kinderen vertoonden het beeld der cholera-infantum: ingezonken fontanellen, diepliggende oogen, blauwe handen en voeten, opgetrokken beenen en voortdurend afvloeien der waterige faeces. Ik herinner mij hiervan nog een geval in de in Long Nawang wel bekende Oema kabok, bij het jongste kind van Taman Saging. Hier gelukte het, vooral door het optreden van den vader, die dol was op zijn kind, in korten tijd eene aanmerkelijke verbetering te verkrijgen en toen men dat eenmaal inzag, ging het overige van zelf, zoodat het kind tot groote vreugde van de familie ten slotte herstelde.

Wanneer een kind zich bij het zuigen verslikt, dan blaast de moeder het snel door de hand op het hoofd.

Vaak hebben de vrouwen last van fissuren in de mammae: zij wenden hiertegen gekauwde sirih (daon sĕpàh) aan, die eene licht-adstringeerende werking uitoefent. Een enkele maal zag ik eene suppureerende mastitis optreden.

De navelstreng wordt niet verzorgd en moet vanzelf afvallen; men trekt er wel aan om het afvallen te bevorderen. Krijgt het kind eene omphalitis, dan gebruikt men als geneesmiddel geroosterde spinnen, liefst met hun web. De Kĕnja zegt altijd, dat een verstreken of bolle umbilicus een *poesĕt lĕtò* (vrouwennavel) is, een ingezonken navel daarentegen een *poesĕt laki*.

De eerste dagen is het kind nog met huidsmeer bedekt en voelt daarom onprettig aan; al heel spoedig bedelden daarom pas bevallen vrouwen om zeep en gingen zij er toe over de pasgeborenen grondig te reinigen. Dit gladde, onaangename gevoel is ook een der redenen, dat vooral mannen de kinderen niet aanraken; vreemde mannen komen niet in eene amin, als zij weten, dat er een pasgeborene is, in hoofdzaak uit vrees voor de bali léàng bali kadjang. Weten zij het niet en loopen zij bij vergissing binnen, dan is de familie verplicht hun eene kip te geven, welke dan geslacht wordt en waarvan het bloed moet dienen om den invloed der bali léàng af te weren. De betrokken man is in den regel ernstig boos, dat men hem niet gewaarschuwd heeft. Hieruit blijkt, dat men gerust in een huis, waar kortelings een klein kind geboren is, mag binnengaan, althans zoo lang het niet buiten is geweest, maar met de moeder in de amin zit.

Wanneer de navelstreng van het kind afvalt, wordt deze in een blad (tong long): Aroideae spec. gewikkeld en bewaard in een plat slakkenhuis, dat den naam draagt van *bĕlalang*; van deze bĕlalang hangt de moeder er later twee aan haar draagmandje; een rechts en een links: in de rechtshangende wordt de navelstreng bewaard. Later komen wij nog op dit draagmandje (bàh anak) terug en ook andere bijzonderheden uit het puerperium komen dan nog ter sprake. Thans een en ander over stoornissen bij den partus.

III.

Het gebeurt bij eene Kĕnja-vrouw toch wel een enkele maal, dat zij obstetrische hulp noodig heeft, al zijn de voorwaarden voor de uitdrijving van het kind van de zijde van den baringsweg ook nog zoo gunstig. Reeds is er op gewezen, dat vaak in de uitdrijvingsperiode de vrouwen (en dan vooral de primiparae, na een zware indalingsperiode) het opgeven en het niet verder kunnen brengen. Vermoedelijk is eene zekere rigiditeit van de spieren van den bekkenuitgang tengevolge van zwaren arbeid hiervan de oorzaak; men riep gedurende mijn verblijf driemaal voor eene dergelijke metracinesis bij primiparae hulp in: katheteriseeren der blaas, psychische opwekking en Kristellers expressie waren altijd voldoende om den partus te termineeren. Eens zag ik een dergelijk geval bij eene secundipara: bij den eersten partus dezer vrouw (die onder behandeling was voor tertiaire framboesia (ulcera van het rechterbeen) werd het kind spontaan, maar dood geboren. Ik woonde dezen partus niet bij, maar werd acht en veertig uur later gehaald, met het verzoek de placenta te verwijderen. De patiënte had reeds zeer hooge koorts en het bleek spoedig, dat manueele verwijdering der placenta dringend noodzakelijk was. Nog één dag na de operatie had zij koorts, maar nam daarna zeer snel in beterschap toe. Toen zij ongeveer een jaar daarna weer zwanger werd, gaf ik haar den raad mij onmiddellijk bij het begin van den partus te waarschuwen, zij zou dan zeker zeer vele onaangenaamheden vermijden. Dezen raad volgde zij evenwel niet op; ik hoorde wel door anderen vertellen, dat zij reeds dagen bezig was, zonder eenig succes, maar men zond mij geen bericht, zoodat ik het niet noodig vond mij erin te mengen. Eindelijk, den 7den dag na het begin van den partus kwam men mij om hulp vragen. Daar ik den vorigen keer zeer veel moeite had gehad haar tot inwendig onderzoek en daarop volgend operatief ingrijpen over te halen, weigerde ik hulp te verleenen, indien ik niet onmiddellijk plein pouvoir kreeg. De familie (en zij zelve niet het minst) was zoo terneergeslagen en moedeloos, dat nu van eenig verzet geen sprake was. Zonder veel moeite kreeg ik gedaan dat zij uit den tilong paměn kwam en in het midden der kamer op eene rottanmat ging liggen. Bij het onderzoek bleek bij eene staande vochtblaas de schedel volkomen ingedaald te zijn en geheel normaal te staan. De ontsluiting was volkomen en nadat de vliezen manueel gebroken waren, werd met lichte expressie het kind spoedig geboren. De nageboorte volgde spoedig en zoo was alles in zeer korten tijd afgeloopen. Het kind was normaal, maar is later, toen het eenige maanden oud was, aan malaria gesuccombeerd; ook toen riep de moeder eerst zeer laat hulp in; gaarne zou ik toen chinine ingespoten hebben, maar de moeder verzette zich hiertegen en ik had geene lust er sterk op aan te dringen. Men doet verstandig bij Kĕnja nooit tot eenigen ingreep van belang over te gaan, wanneer men niet vrij zeker is van een goed resultaat. Wanneer dit kind ondanks de chinine-injectie gestorven was, weet ik zeker, dat men de injectie en daarmede mij, als oorzaak van den dood beschouwd zou hebben. Daarin was de bevolking zeer sterk; gedurende eene mazelenepidemie, die dagelijks eenige offers eischte, bezocht ik eens in den morgen een kind met eene catarrhale pneumonie, dat snel achter-

uit ging. Ik had de moeder gezegd, enkele malen per dag een paar lepeltjes hoestdrank (met wat spiritus ammoniae en vinum ipecacuanhae) toe te dienen, maar dit had zij niet gedaan, daarom gaf ik het kind zelf een lepeltje en kort daarna succombeerde het. Men beweerde toen, dat ik het kind vergiftigd had; groot was dus het vertrouwen toen nog niet, maar ik was ook nog slechts vier maanden in Long Nawang. Evenwel, die achterdocht is eigenlijk nooit geheel verdwenen. Ik was reeds ruim twee jaren op de plaats, toen men mij 's morgens in de vroegte hulp kwam verzoeken voor Tĕningan Djalong, eene te Long Nawang zeer bekende vrouw. Zij was reeds enkele dagen in partu en den avond te voren was haar kind in stuit-ligging tot den navel geboren. Het kind was natuurlijk reeds lang dood, maar toch vertelde men later in de kampong, dat ik het gedood had. Men moet op dergelijke dingen voorbereid zijn en daarom zeer voorzichtig zijn met therapeutische ingrepen.

Zeer gevreesd, en terecht, is bij de Kĕnja de schouderligging. Zij kunnen deze meestal eerst herkennen, wanneer na het breken der vliezen een handje uitzakt. Is de dwarse ligging van het kind uitwendig ook zeer duidelijk, dan kunnen oudere vrouwen, die de parturiens helpen, wel eens de diagnose stellen, zij voelen bij het kneeden van den buik, eene zeer gewone bezigheid als de partus lang duurt, dat het kind dwars ligt: lĕbata anak noemen zij dat, maar hulp inroepen doen zij eerst, als de arm en navelstreng blauw en sterk gezwollen uit de vulva te voorschijn komen, dan weten zij wel, dat spontane partus vrijwel onmogelijk is.

Aan inwendig onderzoek doen Kĕnja niet; ik heb er zeer vaak naar geinformeerd, maar kreeg dan altijd een ontkennend antwoord. Wanneer ik het deed, noemde men het *ngilak*, wat eigenlijk peuteren beteekent, maar meestal had men er ernstige bezwaren tegen.

Op mijne reis naar Long Nawang, die vanuit Long Iram 77 dagen duurde, werd gedurende een gedwongen oponthoud tengevolge van hoog water, in Long Dĕhò (meer bekend als Batoe Kĕlau) in December 1912 eens mijne hulp ingeroepen bij eene Oema Waksche vrouw, die reeds vijf dagen in partu was; men vertelde mij, dat er een voet was uitgezakt. Bij onderzoek bleek mij toen, dat het kind in voorhoofdsligging lag en dat naast den kop een voet ingeklemd was; het kind was dood; de voet was alleen bij inwendig onderzoek te voelen en de geheele ligging maakte trouwens den indruk van eene mislukte versie. Het gelukte mij niet de versie te voltooien en zoo was ik gedwongen den schedel te perforeeren, waarna de partus snel beëindigd was. Bij gebrek aan perforatorium verrichtte ik deze operatie met eene navelstrengschaar; omdat het kind reeds eenigen tijd dood was, leverde perforatie geene moeilijkheden op, evenmin daarna de verdere ontwikkeling van het kind. Door gebrek aan taalkennis en doordat de tolk absoluut niet begreep, wat ik bedoelde, kon ik niet te weten komen, wat er vóór mijne komst eigenlijk met de vrouw gebeurd was. Maar als merkwaardigheid vermeld ik toch, dat behalve een weinig meteorisme de vrouw absoluut geene nadeelige invloeden van dezen partus ondervond en zelfs geen koorts heeft gehad.

In Long Nawang zag ik in 2½ jaar tijd drie schouderliggingen. In alle gevallen was ik verplicht versie te doen, omdat ik voor decapitatie geen instrumentarium bezat en deze operatie met andere instrumenten dan de haak van Braun te gevaarlijk is onder dergelijke omstandigheden. Dat ondervond een mijner opvolgers, die de decapitatie met een kawit,

d.i. een haak, zooals die in de prauwen gebezigd wordt, wilde verrichten en daarbij groote moeilijkheden ondervond. Ik heb daarom in twee gevallen ondanks diepe indaling versie verricht. Bij het eerste was de versie moeilijk, in hoofdzaak omdat de schouder reeds zoo diep stond en ik buiten narcose moest werken. Toch kon ik nog langs den schouder heenkomen en een voet afhalen, waarna de versie spoedig beeindigd was. Het kind was geheel normaal en schreeuwde onmiddellijk, maar is enkele dagen later door de familie gedood. De vrouw begon reeds den vijfden dag hare huiselijke werkzaamheden weer te verrichten, maar kon dat toch niet volhouden. Na 14 dagen bevond zij zich zeer goed en heeft later nooit meer eenige klachten gehad. Een tweede geval betrof het tweede kind van een tweeling: de moeder weigerde versie en het kind werd per evolutionem spontaneam dood geboren.

In het derde geval waren hand en navelstreng reeds langen tijd uitgezakt; keering en extractie leverden zeer vele moeilijkheden op, in hoofdzaak weer, omdat de vrouw niet genarcotiseerd was. Ook in dit geval heeft de vrouw van den partus nooit eenige onaangename gevolgen ondervonden; zelfs behoorde zij tot de overigens zoo zeldzame dankbare patiënten.

Men noemt eene dwarsligging: anak lĕbata dalam batak: d.i. het kind ligt dwars in den buik. Sterft de vrouw doordat het kind niet geboren kan worden, en dus in utero gaat rotten, dan noemt men dat *matei pětěm*. Het bekken noemt men *tolang kawang* en als een kind niet geboren wil worden, zegt men: „mòh inoe anak bang kalĕn toepèh." Waarom blijft dat kind toch achter? Kalĕn is eigenlijk: stil blijven liggen, niet opschieten. Ook wanneer men met prauwen de rivier opvaart en wegens hoog water niet verder kan, dan noemt men dat „kalĕn soengei."

Men schrijft de geboorte aan het kind toe, hoe, dat is niet recht duidelijk. Men drukt zich hier nogal verschillend uit, maar waarschijnlijk is, dat men bedoelt: het kind breekt de placenta open en verwekt door bewegingen uteruscontracties. Zoo zegt men wel: „amin anak oeba pesau tjĕndalam batak: anak lĕmĕtàk salàh": het omhulsel van het kind moet van binnen uit geopend worden: het kind breekt de placenta open. Deze amin anak, letterlijk kinderwoning is de uterus: de placenta met de vliezen is het nest (salà) van het kind. De opening, het lĕmĕtàk zegt men, dat geschiedt door péwa of piwa, wat zwaaiing beteekent: misschien denkt men zich wel zooiets als eene culbute. Door actieve bewegingen (ngala) veroorzaakt het kind uteruscontracties, zooals de Kĕnja dat noemt: mahing poön batak: hard worden van den onderbuik (letterlijk den oorsprong van den buik).

Het verwijderen eener placenta, de extractie van een kind, het ledigen eener blaas, noemt men in het algemeen: tsau. Tsau sálà anak, tsau anak, tsau boehan jingĕt. Ook het wegnemen eener ziekte noemt men wel tsau: tsau sakit! Vaak roept eene parturiens, die geholpen moet worden: „Toewĕn, tsau bòke!" (Neem het toch vlug weg). Aan den voet trekken is: „mĕnàt takĕtte."

Iedere andere geboorte, dan die waarbij de schedel het eerst geboren wordt, is slecht en meestal wil men dergelijke kinderen niet hebben; „abé ida oeba alla anak ina": letterlijk: men wil dat kind niet halen. Het kind wordt dan gedood door het te wurgen of te verdrinken. Dit komt nogal eens voor: buitenechtelijk geboren kinderen, waarvan de

vader onbekend is; het eerste kind van een tweeling; alle kinderen, die onder zulke ongunstige omstandigheden geboren worden, dat men den invloed van booze geesten vermoedt en bevreesd is dat het ongeluk op de geheele kampong zal neerdalen, worden geworgd of verdronken. Zelfs slechte droomen der moeder gedurende hare zwangerschap kunnen hiertoe aanleiding geven. Maar niet alleen, dat dergelijke kinderen gedood worden om zichzelf en de kamponggenooten tegen de ongunstige invloeden van een anak djaät te beschermen, men zegt ook wel in het belang van het kind zelf te handelen. Immers een dergelijk kind kan toch later nooit een gelukkig leven leiden en daarom is het maar beter het te dooden, vóór het weet, wat leven is. Hierbij legt het geslacht van het kind geen gewicht in de schaal.

Er bestaan verschillende methoden om een kind te dooden: wurgen (lĕmĕngĕn batok) geschiedt wel door het kind eene prop goed (apè), die in zout water gedrenkt is, in den mond te stoppen en meteen met een stuk van een sarong den hals dicht te snoeren. Radicaal is ook de volgende methode: het kind ligt met den nek op een rijststamper (loe) en ook over den hals legt men een stamper, daarna gaat aan ieder einde op den bovensten stamper iemand zitten. Het kind is dan spoedig dood en wordt of in het bosch geworpen of onder het huis begraven.

Verdrinken van een pasgeborene geschiedt soms onder een zonnehoed in eene varkenstrog of ook wel in een taän asoe, den bak waaruit de honden eten. Daar een ongelukkige partus opgevat wordt als eene straf van vertoornde geesten, zou men dit dooden van kleine kinderen kunnen opvatten als een menschoffer om zich weer met de geesten te verzoenen en tevens de slechte gevolgen, die uit den partus voor de geheele bevolking voortvloeien, af te weren. Deze opvatting zou toch onjuist zijn; de Kĕnja kent geene menschoffers meer. Men doodt zulk een kind, omdat het ongeluk brengt over de geheele familie en over den stam, bovendien omdat het onder zulke slechte voorteekenen geboren wordt, dat het leven toch niets dan ellende voor hem zou opleveren. Er werd reeds opgewezen, dat vele Kĕnja de opvatting huldigen, dat voor een dergelijk kind de dood toch niets beteekent: het heeft nog niet eens zijne intrede in de maatschappij gedaan, weet nog heelemaal niet wat leven is, en slechts voor hem, die het leven kent, kan de dood een schrikbeeld zijn.

Moeilijkheden bij den partus kan ook meervoudige zwangerschap geven. Men doodt van een tweeling altijd het eerste kind, maar men bindt het niet af, voor het tweede kind geboren is. Het tweede kind legt men bij de geboorte deze woorden in den mond: „aké baja, aké oewèh alla, ikò ading oewèh mĕbing." (Ik volg, mij wil moeder hebben, jij komt het eerst en wordt door moeder gedood).

Men noemt: geboren worden van een kind: *nei kawang* (naar buiten komen), of ook wel: *nei pĕmbĕt*; deze laatste uitdrukking gebruikt men ook voor het naar buiten komen van het ei van eene kip.

Bevallen heet: *nganak* of *on anak* (een kind krijgen, de partus zelve), ook: *moega* (wordt meestal van primiparae gebruikt). Zwanger: *nĕmalè, bioe batakkĕ* (haar buik is groot) of wel: *bahat* (zwaar).

Bij meervoudige zwangerschap spreekt men van *anak pĕpit* of *pĕdapit*: pĕpit nei kawang: zij komen als bij elkaar behoorende naar buiten. Monstra heb ik in Long Nawang nooit gezien, maar onbekend zijn zij niet, o.a. is een der kinderen van Taman Kila een monstrum geweest. Hij ver-

telt tenminste, dat het geen mond en geen vulva had. Voor dubbelmonstra heeft men wel namen: anak pědapit pětoek batak, als zij thoracaal vergroeid zijn (pětoek: samenvoegen): pětoek oeloe, als de hoofden vergroeid zijn. Men kan er echter wel aan twijfelen of zulke zeldzaamheden weleens zijn waargenomen.

Wanneer de partus niet vordert en met al het wachten het kind toch maar niet ter wereld wil komen, heeft men beslist hulp van hoogerhand noodig om de zaak tot een goed einde te brengen. Vaak krijgt eene vrouw reeds gedurende de zwangerschap eene aanwijzing, dat haar partus zal misloopen, namelijk door droomen. Wij hebben vroeger reeds gezien dat de schadelijke invloeden, die de běroewa op hare tochten in den droom ondergaat, zich op het omhulsel, den loehan, doen gelden en daarom is eene zwangere vrouw, die onaangenaam droomt, al heel gauw bij een priester om te vragen, welke beteekenis zij aan haren droom te hechten heeft. Bij de bespreking der daemonologie zullen wij een zeer gevaarlijken geest leeren kennen, n.m.l. Sĕmirang da Pidang, die gaarne de běroewa eener zwangere vrouw ten huwelijk kiest; aanleiding tot dit geloof is een droomverhaal, waarvan een der priesters de interpretatie gegeven heeft. Deze daemon vloog 's nachts over de huizen in eene vliegende prauw (aloet adang) en verlokte de běroewa eener zwangere te dansen op de tonen eener kědiré, het bekende Dajaksche muziekinstrument. Later zullen we ook leeren kennen den bali oewak akak, ook wel bali kakak genaamd, die eveneens voor zwangeren groote gevaren oplevert. Eens zag ik bij eene vrouw, die haar partus niet kon beëindigen, hoe men haar tegen dezen bali oewak trachtte te beschermen (pětakoet bali oewak: de bali oewak bevreesd maken); vóór den ingang van een tilong paměn had men een schild bevestigd in horizontale richting, daarop lagen twee blaasroeren (kělěpoet), die elk naar eenen kant wezen Van een dezer blaasroeren was het blad van hout vervaardigd. Een ander maal zag ik bij eene vrouw, die na den partus hydrops gekregen had een *birit*, een klein matje in den tilong paměn hangen; ook dit diende om booze geesten van de vrouw verre te houden, speciaal werden hier bedoeld de geesten der ziekte (bali sakit): dit matje moest als het ware als muur dienen tegen deze geesten; de Kěnja noemt een dergelijke afweren dan ook *mĕnding bali sakit*: ĕnding is muur en mĕnding beteekent dus door een muur den geesten den toegang ontzeggen. Dit mĕnding hebben wij reeds leeren kennen.

Niet alle droomen zijn gedurende de zwangerschap slecht; soms krijgt de vrouw op deze manier aanwijzingen omtrent het geslacht van het kind; droomt zij van een werpnet (djèla), dan wordt haar baby een jongen; een schepnet (sékĕp) waarmede men de vrouwen altijd bij hoog water langs den oever der rivier ziet visschen, is een teeken, dat het kind een meisje wordt.

Droomt eene vrouw herhaaldelijk vreemde dingen (b.v. dat zij op eene handelstocht gaat, wat voor zeer infaust geldt), dan vraagt zij een priester om raad. Deze moet dan z.g. *mĕsau loendò*: dat wil zeggen, de slechte gevolgen van den slaap wegnemen. Gedurende de zwangerschap maakt men daarbij gebruik van een kippenei (padau), dat eene sterk reinigende werking (éwa of léwa) bezit, door middel van een geest de bali irau bali padau. De priester spreekt de vrouw eerst toe, waarbij hij het ei in de hand houdt, daarna houdt hij het ei in de holte zijner

hand boven haar hoofd en blaast erdoor (poet nĕtoesoet) en slacht vervolgens een kuikentje, d.w.z. hij rukt dit den kop af en smeert haar daarmede op den rechterarm (lĕngĕn taoe). Ook wordt hare slaapplaats met het kuiken ritueel gereinigd. Het lichaam van het kuiken wordt daarna op een tĕtjak gestoken, de kop steekt men tusschen de daksparren.

Traineert de partus, dan gaat men anders te werk. Men begint met een boelò pĕmbò met tĕlang sio isit te halen, waarmede de vrouw bedruppeld en aldus gereinigd wordt. Ook dan verschijnt de priester, die zijnen geest doet neerdalen, de vrouw dajongt, en alzoo tracht te weten te komen, om welke redenen de partus zoo lang duurt; hierbij wordt in den regel aan verschillende geesten geofferd, in ernstige gevallen aan vrijwel alle (Boengan Malan en haar man, Boengan Ngĕtĕpĕt, de bali oema, bali oetong, etc.). Ter bezwering gebruikt de priester soms een heel eigenaardig middel: hij strijkt de vrouw namelijk met de gedroogde vulva van een rhinoceros over den buik; de Kĕnja zegt altijd, dat hij een tolang kawang tĕmĕtò gebruikt, d.i. een rhinocerosbekken, maar het is alleen de vulva, die daarna met de boelò pĕmbò aan den wand van den tilong paměn wordt opgehangen. Wij hebben dit voorbeeld van transmigratie reeds vroeger vermeld.

Helpt ook dit niet, dan kan de priester een ander middel te baat nemen, dat wij later nog herhaaldelijk zullen tegenkomen. Hij kan probeeren den boozen geest uit te drijven door middel van een *„kĕloenan piping"* d.w.z. een mensch van piping vervaardigd. De piping is eene zachte, gemakkelijk te bewerken houtsoort, die wel eenigszins aan onze vlier herinnert. Hiervan wordt heel ruw een klein poppetje van ongeveer 4 c.M. lengte vervaardigd: dit wordt op den buik gelegd (soms in den lies vastgehouden door het been te buigen) en men verzoekt nu meestal eene isit eerst in den buik te kijken, wat er niet in den haak is. Eene dergelijke isit, die een der profetische vogels moet voorstellen, bestaat uit een vertakt houtje, wat wij een mik of eene tweetandige vork zouden noemen. Daarna moet de isit den slechten geest in den kĕloenan piping doen overgaan, die nu met eene kippenveer in eene gong buiten de kampong gebracht wordt, naar den rand van het bosch, waar men hem wegwerpt; natuurlijk wordt dan tevens de booze geest weggeworpen.

In deze hier in het kort geschetste methode kan de priester, als hij zijne fantasie vrij spel laat, vele wijzigingen brengen. Zoo voorziet men den kĕloenan piping zelf wel van oogen, zoodat hijzelf den buik kan inspecteeren of wel, ook de booze geest wordt in den vorm van een kĕloenan piping eerst door den priester uit den buik gehaald en daarna weggeworpen. In andere gevallen werpt men den kĕloenan piping niet in het bosch, maar wordt hij aan den rand daarvan losjes met wat aarde bedekt (njĕlambon); of wel, de priester maakt een klein schuitje van bamboe (aloet boelò), legt daarin den kĕloenan piping en laat het prauwtje daarna afdrijven (pĕmatong). Ook hierbij worden weer offers gebracht, bestaande uit kippen of biggen.

Op deze wijze tracht men door herhaaldelijk dajong de vrouw bij haren partus te helpen. Intusschen, niet alleen de priesters zijn voor deze hulp aangewezen, ook den echtgenoot komt een deel toe der pogingen om het ongeluk af te wenden. Vooreerst moet hij zoowel vóór als achter het huis offers brengen: *lĕmakan bali*: deze offers worden op gewone

offerpalen, de tětjak pakan gestoken, waarbij men als regel de bali poŏn bali dajong aanroept: dit offeren reinigt het huis van booze geesten. Bij eene partus, waarbij de vrouw haar kind in stuitligging ter wereld bracht, zag ik eens, hoe de echtgenoot onder het huis met een zwaar stuk hout tegen de steunpalen (soka) stond te beuken om op deze wijze de slechte geesten af te schrikken en te verjagen.

Wanneer alle aangewende middelen niets helpen en de bevalling nog niet vordert, dan blijft voor den priester niets anders over dan door zijnen geest te laten mededeelen, dat ook Boengan Malan machteloos is en de vrouw niet gered kan worden. Boengan heeft dan het „atak těngangan": „het kan niet anders": uitgesproken, de priester kan de bĕroewa der vrouw niet beletten hare noodlottige bestemming te volgen en er zit nu niets anders op, dan het einde maar geduldig af te wachten. Wat dit voor de vrouw zelf beteekent en wat een ellendigen dood zij moet sterven, dat kan men zich voorstellen.

Wij zullen later zien, dat de Kĕnja niet alle lijken op dezelfde manier behandelt. Sterft iemand door ziekte (majong) of door ouderdom, dan vindt men daarin niets bijzonders, waarbij wij echter moeten opmerken dat ook alle ziekten, die met ascites of meteorisme gepaard gaan, een zeer slechten naam hebben; in bepaalde gevallen spreekt men van *patei djaät*, d.w.z. slechte lijken en stelt zich voor, dat van hunne bĕroewa, die wij later als z.g. bali djaka zullen leeren kennen, zeer ongunstige invloeden kunnen uitgaan.

Nu speelt bij deze opvatting ongetwijfeld het resultaat der behandeling eene rol. Wanneer iemand ziek is, dan kan hij zeer goed spontaan genezen en natuurlijk schrijft de Kĕnja dan deze genezing aan het dajong, aan het werk der priesters toe. In die gevallen, waar hij vrijwel nooit eenig resultaat van de behandeling ziet, denkt hij zich bijzondere, zeer gevaarlijke geesten aan het werk, die niet alleen voor de betrokken persoon, maar ook voor de geheele kampong gevaarlijk kunnen worden, in dien zin, dat de verleide en op het slechte pad gebrachte bĕroewa van den doode zich eveneens als zeer kwaadaardige geest zou kunnen manifesteeren.

Deze opvatting heeft den Kĕnja aanleiding gegeven dergelijke lijken niet op gewone wijze te begraven en voorzorgen tegen hunne bĕroewa te nemen; hierop komen wij in een volgend hoofdstuk uitvoeriger terug. (Vergl. ook daemonologie en Pontianak). Waar men nu bij stoornissen in de baring of ziekten in het puerperium ook nooit eenig resultaat van de offers en het dajong ziet, heeft men ook de lijken van aldus gestorven vrouwen als zeer gevaarlijk opgevat en worden zij dan ook als patei djaät behandeld; welke opvattingen hieraan verder nog ten grondslag liggen, daarop kunnen wij thans nog niet ingaan. De vrouw kan sterven, zonder dat de vrucht geboren is, dan treedt in utero rotting op en gaat de parturiens aan sepsis te gronde: dit heet *matei pětĕm*.

Een bijzonderen naam geeft de Kĕnja aan den dood, wanneer de vrouw sterft onmiddellijk na de geboorte van het kind, n.m.l. *matei bětàk*: dit laatste woord beteekent eigenlijk openbreken.

Is het kind reeds geboren en sterft de vrouw gedurende het puerperium, dan noemt men dat: *matei soehan kĕlangan*, d.w.z. met ledigen buik. Een dergelijken dood noemt men ook: matei on anak: sterven als men een kind krijgt: of ook: matei kóòn anak: dood tengevolge van

het kind. In alle gevallen, dat eene vrouw in het kraambed sterft, dus ook wanneer de dood niet onmiddellijk het gevolg van den partus is, wordt het lijk der vrouw als patei djaät beschouwd en behandeld. Hoe lang men daarbij den duur van het puerperium stelt, daarvan kan men tevoren niets zeggen. Zoo is Koeling, de dochter van Taman Kuling (of Embooi Djalong Apoei) het welbekende reeds in 1905 overleden hoofd van Long Oerò, niet als slecht lijk beschouwd: zij stierf eene maand na den dood van haar kind. In Long Nawang zag ik als uiterste grens tien dagen: deze vrouw had reeds rond geloopen en zou juist voor het eerst naar de ladang gaan, toen zij zich bij het inladen der prauw onlekker begon te gevoelen. Men raadde haar weer in den tilong paměn te gaan liggen, wat zij dan ook deed. Daar begon zij plotseling teekenen van hartinsufficiëntie te vertoonen en toen ik haar zag, was zij reeds moribund. Het raadselachtige van dezen plotselingen dood maakte grooten indruk op de omgeving: men beweerde, dat zij door te vroeg naar de ladang te willen gaan de geesten vertoornd had, n.l. de bali oetong: de straf was onmiddellijk gevolgd en men haastte zich een dergelijk ongunstig lijk uit de kampong te verwijderen. Een ander maal zag ik eene vrouw vier weken na den partus als slecht lijk behandelen, maar zij leed aan ascites en zou in ieder geval geen behoorlijke begrafenis gekregen hebben.

De febris puerperalis komt niet zooveel voor als men bij het totaal gemis aan reinheid en hygiène zou verwachten. Dat men bij een partus niet toucheert zal hierbij wel eene groote rol spelen. Ik zag in 2½ jaar tijd twee klassieke gevallen van perimetritis: beide traden den derden dag na den partus op en verliepen snel lethaal. In geen van beide gevallen had ik den partus zelf bijgewoond en riep men mij eerst, nadat zich alle symptomen der sepsis ontwikkeld hadden. De Kěnja kent dit ziektebeeld vrij goed en is er zeer bang voor, omdat hij weet, dat het vrijwel met den dood eindigt. Wanneer de vrouw zich er van wege de pijnlijkheid niet tegen verzet, masseert men den buik, smeert er roet (anò páhàh) op en houdt bovendien het voorhoofd en de borst voortdurend nat. Zoo lang mogelijk spreekt men de vrouw toe, omdat men weet, dat, wanneer zij het bewustzijn verliest en niet meer antwoordt, zij reddeloos verloren is. Wordt zij verward, antwoordt zij niet meer, als men haar vraagt, hoe het haar gaat, dan begint men reeds bij voorbaat zacht te weenen, wat op mij altijd een eenigszins vreemden indruk maakte. Meermalen woonde ik dergelijke droefheidsuitingen bij, vóór iemand dood was en lang niet altijd was men genegen ze op mijn verzoek te staken. Soms gelukte het mij wel de kamer te doen ontruimen en de patiënt alzoo een vrij rustigen dood te bezorgen: zoodra was dan echter het proces niet afgeloopen of de geheele omgeving begon te klagen en te weenen, zoodat men het op grooten afstand kon hooren. Sterft eene vrouw aan febris puerperalis, dan hoort men daarvan echter niet veel, want dan vlucht de omgeving en verbergt zich in de kamers. Dan weenen slechts de naaste familieleden bij het lijk en brengt men het zoo gauw mogelijk buiten de kampong. In beide gevallen, die ik waarnam, viel mij kort voor den exitus de buitengewoon sterke angstuitdrukking op het gelaat der patiënten op, die met hevige onrust gepaard ging, zoodat wij de grootste moeite hadden, haar in het hokje te houden. De Kěnja wordt het meest getroffen door de meteoristische uitzetting van den buik,

waarom men ook wel zegt, dat eene dergelijke vrouw, gewoonlijk *lětò tólò* genoemd, met wind verzadigd is (bĕsò bahioe).

Meermalen zag ik vrouwen in het puerperium plotseling hooge koortsen krijgen, gepaard met zware hoofdpijnen en pijnen in den buik. Dikwijls lag dan het vermoeden voor de hand, dat placentairresten de oorzaak waren en had ik met secale een zeer goed succes: soms was de geheele placenta achtergebleven. De Kĕnja is zelf zeer bevreesd voor den geringsten operatieven ingreep en zal daarom ook nooit aan den navelstreng trekken, in de hoop dat de placenta dan zal loslaten. Ongetwijfeld speelt hierbij eene hoofdrol, dat men zoo vreeselijk vies (sigoet) is van de placenta en haar liefst niet aanraakt. Ik heb zeer vele malen in dergelijke gevallen hulp verleend.

Ook malaria-recidieven zag ik herhaalde malen als oorzaak van koorts in het puerperium. De Kĕnja kent de waarde der chinine zóó goed in dergelijke gevallen, dat het zelfs weinig moeite kost dit geneesmiddel in poedervorm te doen gebruiken. Over het algemeen wordt chinine (taban daděm) door de Kĕnja zeer goed verdragen.

Sterft de vrouw in het kraambed, hetzij door puerperaalkoorts, retentio placentae of door andere oorzaken, dan wordt als regel het kind gedood: een enkele maal, als het een mooi kind is en eene andere vrouw is genegen het te voeden, doodt men het niet, maar dat behoort toch bepaald tot de zeldzaamheden.

Als een ongunstig stigma beschouwt men bij een kind het bezit van twee kruinen: een dergelijk kind is *boesè*, dat wil zeggen snel boos, ongeduldig, zoodat het in zijn latere leven niet de noodige verdraagzaamheid tegenover zijne omgeving bezit en zich spoedig tot ruw en ongemanierd optreden laat verleiden, wat over het algemeen in de zachtzinnige Kĕnja-maatschappij zeer slecht verdragen wordt. Men moet er zich vaak over verwonderen hoe zelden in eene kampong eigenlijk heftige tooneelen zich afspelen; wanneer iemand zich in eene driftbui tot grove woorden of tot buitengewone handelingen laat verleiden, dan beschouwt men hem niet als normaal: abé sahè ne on: hij is zijn verstand kwijt, hij weet niet hoe hij zich te gedragen heeft, zegt men dan; hij is boesè, d.i. driftig. In de overleveringen komt een figuur voor, die daarvan veel last had: hij heet Djalong Bibi, tĕkĕli sin édan: of wel: Djalong Boesè tĕkĕli sin édan; Djalong de driftige met de gespannen armspieren. Bij het minste of geringste maakt hij zich gereed tot vechten, bedoelt men hiermee. Tegen zoo iemand keert zich de algemeene opinie altijd en daarom leeren Kĕnja reeds van hunne vroegste jeugd af, zich te beheerschen, want in hunne maatschappij vindt een ieder het verschrikkelijk, wanneer de kamponggenooten zich in ongunstigen zin over zijn gedrag uitlaten.

IV.

Daar de vrouw rondloopt tot de eerste weeën het begin van den partus aankondigen, gebeurt het nogal eens, dat zij verrast wordt op de ladangs of onderweg in de prauw. Zoo bemerkte eens eene Long Nawangsche vrouw, dat haar bevalling begon, toen zij zich met haren man in de Nawang, op hare ladang aan de Oenjat, een klein zijriviertje van de Nawang bevond. Zij spoedde zich naar huis en wist het nog zoover te

brengen, dat zij in den tilong paměn beviel: haar kind gaf zij toen den naam Oenjat en zij werd Tĕnoenjat Djalong. Maar niet altijd gelukt het de vrouw nog op tijd hare woning te bereiken: zij bevalt dan onderweg: ia on anak kahang djènan, zooals men dat noemt. Een dergelijk kind wil men niet hebben; het mag in geen geval de kampong binnenkomen, want een jonggeborene moet eerst een tijd met de moeder in den tilong paměn doorbrengen en gedoopt zijn, voor het onder de menschen mag komen; het wordt gedood en in het bosch geworpen: maar bovendien, eene vrouw behoort in het hokje naast de deur, den tilong paměn, te bevallen en doet zij dat op eene andere plaats, dan denkt men zich die door deze gebeurtenis sterk verontreinigd, aangezien van alles wat met eene parturiens in verband staat een zeer ongunstigen invloed uitgaat. Mannen, ook vrouwen, die een loehan bali bezitten, deze plaats later voorbijgaande, zouden stellig de gevolgen der reeds meermalen genoemde bali léang bali kadjang ondervinden, zoodat het strikt noodzakelijk is, den weg ritueel te reinigen: *moehè djènan*. De vrouw, die onderweg beviel, wordt eerst naar de kampong gebracht: zij mag echter maar niet zoo zonder meer haar huis binnengedragen worden. Besteeg men met haar de trap om zich door de voorgalerij naar hare amin te begeven, dan zouden alle mannen uit het huis door de bali léang getroffen worden en zeker zou het hoofd (parĕn) uit het huis het met den dood moeten bekoopen. Men brengt de vrouw onder het huis, zet een uitgekapten boomstam (tjan) in het vloergat (toeäng), dat als privaat gebruikt wordt en brengt haar langs dezen weg naar binnen. Ik zag eens, hoe men in een dergelijk geval de vrouw in eene kiba (eene Kĕnja'sche draagmand) tegen den oever opdroeg en haar daarna onder het huis bracht.

Reeds den dag na hare binnenkomst moest men den weg reinigen (moehè djènan), maar maakte tevens van die gelegenheid gebruik om ook alle schadelijke invloed, door deze vrouw uitgeoefend, van de jonge mannen af te weren. Want vooral deze laatsten, die men gewoonlijk de *laki dĕmanei* noemt, staan aan de gevaren der bali léang bali kadjang bloot. Daarom moest men niet alleen den weg reinigen (moehè djènan), maar zooals men zeide, ook de ongehuwde mannen (moehè laki dĕmanei).

Het reinigen van den weg vindt plaats even boven- of benedenstrooms van de kampong, al naar de zijde vanwaar de vrouw de kampong binnenkwam. In het bovengenoemd geval was de vrouw benedenstrooms in de Pangéan bevallen en daarom vond de reiniging dan ook plaats vlak bij het meest benedenstrooms gelegen huis der kampong, namelijk dat van het hoofd, maar bovenstrooms van het kerkhof. Er werd een varken geslacht en het bloed daarvan werd geacht den weg te zuiveren van de bali léang: bovendien werd het varken rondgezwaaid, zoodat de omstaande jonge mannen door het bloed bespat werden: miwĕt dahàh nang dĕmanei lĕpò ini. Men kan deze reiniging der mannen ook doen plaats vinden door het bloed op te vangen op tot krullen versneden hout (ngĕrĕboe kajoe) en dan de jongelieden met deze krullen eene veeg over de buitenzijde van den rechter onderarm (lĕngĕn taoe) te geven.

„Tsau léang tsau kadjang nang dĕmanei lĕpò ini!"

d.w.z. de verzwakkende invloeden der bali léang wegnemen van de ongehuwden uit deze kampong. Het zuiveren van den weg wordt gesymboliseerd door het betreden van de bast van den njanding boom; deze

njanding (pandanus) is eene plant, die door de Kĕnja op verschillende manieren aangewend wordt: de stam gelijkt op die van den pisangboom, d.w.z. bestaat uit lagen of schillen: *pak* geheeten. De priesters gebruiken die schillen op eene bepaalde wijze geprepareerd wel voor hunne voorspellingen: de vruchten *Bĕtoekong njanding* geheeten, worden gegeten en zijn zuur; zij groeien tot groote bollen vereenigd en worden door de vrouwen ook aangewend om het haar te wasschen.

De priester, die met enkele oude mannen de reiniging van den weg verricht, scheurt eenige repen van den njanding stam af, legt die op den grond en besprenkelt ze met varkensbloed. Daarna loopen de jonge mannen erover heen, ofwel zij zetten er alleen even den voet op (*tjoot pak njanding*). Op deze wijze denkt men zich nu den weg gereinigd en levert het voorbijgaan der plaats, waar de vrouw beviel, voor de mannen geene gevaren meer op. Waarom men hier speciaal de schillen van den njanding stam gebruikt, is mij niet bekend.

Zooals wij reeds opmerkten zijn het vooral de jonge mannen, die het meest van de bali léang te duchten hebben. Deze opvatting houdt hiermede verband, dat in vroegere jaren vooral de jongeren aangewezen waren om op sneltocht te gaan; de verzwakkende invloed, dien de bali léang uitoefenen, had voor hen tengevolge, dat zij niet aan sneltochten konden deelnemen en voor een man op leeftijd, die in dit opzicht zijne plichten reeds vervuld had, was dit lang niet zoo erg, als voor een ongehuwde, die nog moest beginnen. Daarom zijn ook de oudere mannen niet zoo bang voor de bali léang: wèl zij, die eenen geest in hun lichaam kunnen doen neerdalen, want eene verzwakking van hun omhulsel, den loehan bali, zou den geest ten zeerste vertoornen. Vandaar dat ook vrouwen met een geestenomhulsel zoo bang zijn voor den bali léang; eens is het mij bij een partus overkomen dat geene der aanwezige vrouwen (er waren er twee, omdat ik er niet meer bij wilde hebben) uit vrees voor de bali léang het kind durfden aanraken, zoodat de zorg voor den pasgeborene geheel op mijn hoofd neerkwam. Op- en aanmerkingen maken deden zij genoeg: ik bond den navelstreng niet op de goede manier af, eene tweede afbinding was overbodig en jodoformgaas was al heel vreemd, maar eene hand uitsteken en mij van het glibberige kind afhelpen, daar was geen kwestie van. Beide vrouwen bleken een loehan bali te bezitten en mochten het kind wel met een zwaard „lĕmĕtàh", maar daartoe bepaalde zich dan ook hare werkzaamheid. Ik gebruikte in deze hachelijke positie vrij veel Kĕnja'sche krachtuitdrukkingen tot groot pleizier der pas bevallen vrouw, die het geheele geval van den vroolijken kant opvatte en alleen zeer benieuwd scheen te zijn, waar en wanneer haar spruit mij uit de handen zou schieten. Later ondervond ik iets dergelijks; ik werd toen geroepen bij eene vrouw, die van een tweeling het eerste kind reeds ter wereld gebracht had: dit had men kalm laten liggen en zat op nummer twee te wachten, die echter vanwege zijne positie in dwarsligging voorloopig niet verscheen. Natuurlijk bond ik het eerste kind onmiddellijk af, maar niemand wilde het van mij overnemen. Men begreep eigenlijk niet, hoe ik het aandurfde een dergelijk kind aan te raken.

De bali léang kunnen dus invloed uitoefenen op den moed der jonge mannen, maar ook kan hunne werking eene zuiver lichamelijke zijn: het slachtoffer wordt ziekelijk en heeft koorts (majong), gaat hoesten

(mikĕt) of krijgt chronische huidaandoeningen (poehoe). De vrees voor deze bali léang is zóó groot, dat ik meermalen heb opgemerkt, dat vrouwen noch mannen iets wilden eten (vruchten, suikerriet) of gebruiken (b.v. een bĕlanjat), dat afkomstig is uit eene kamer, waar pas eene vrouw bevallen was. Wanneer ik eene dergelijke vrouw bezocht had en bij mijn vertrek eenige geschenken meekreeg, dan kon ik deze nooit aan een anderen Kĕnja kwijtraken, als hij de plaats van herkomst wist.

Men brengt de bali léang niet alleen in verband met partus, puerpera en neonatus. Dezelfde vrees speelt eene rol bij het verbod voor mannen om vrouwenkleeding aan te doen, als deze reeds door eene vrouw gebruikt is. Zelfs jongens doen nooit iets aan van de meisjes, met welke zij spelen. Zet men een jongen zoo spelenderwijs een meisjesmutsje, met mooie kralen figuren, op het hoofd, dan werpt hij het onmiddellijk zeer boos weg. Eigenaardig is ook, dat mannen den invloed der bali léang kunnen ondervinden, wanneer de vrouwen gaan vegen, als zij in de voorgalerij liggen te slapen. De vrouwen moeten hen dan eerst wekken: „Bĕtè n'ikam ading, noewat aké mĕbing." (Staan jullie eens op, ik moet even vegen). Ook hier zegt men:

„Malap léang malap kadjang,
Malap kĕdja, malap mamba malap lĕma
Malap poehoe malap djapoe!"

Uit deze formule blijkt eenigszins de bedoeling van léang: de vrouw wekt de slapenden om te verhinderen (malap), dat zij tengevolge der bali léang bali kadjang mank zullen worden (kĕdja) of wel, dat zij zoodanig verzwakt zullen worden, dat zij niet meekunnen en achterblijven op verre tochten (mamba). Lĕma beteekent ook zwak en wordt vaak van het beenderenstelsel gebruikt: lĕma tolange: hij is zwak, heeft geen weerstandsvermogen, geeft den toestand weer, dien men léang of kadjang pleegt te noemen en waarvan de bali léang bali kadjang, dus geesten der lichaamszwakte de oorzaak zijn. Zoowel poehoe als djapoe dienen als verzamelnaam voor huidziekten. Djapoe gebruikt men in de spreektaal nooit, maar dient om aan te duiden, dat iemand eene slechte huid heeft (djaät anitte).

Niet alleen de zwangere of pas bevallen vrouwen kunnen dus bij den man den zwaktetoestand veroorzaken, dien men léang noemt. Alles wat het specifiek vrouwelijke is, moet door den man beschouwd worden als voor hem schadelijke momenten te bevatten, waaraan hij zich zoo min mogelijk moet blootstellen. Deze opvatting kan in hare uitingen zeer zonderling zijn. Zoo is het b.v. eene vrouw verboden, wanneer haar man ligt te slapen over hem heen te stappen en ook zal de man dit niet bij zijne vrouw doen [1]).

Dat ook vrouwen liefst zoo min mogelijk met eene puerpera in contact komen, berust in hoofdzaak hierop, dat zij vies (sigoet) van haar zijn. Want het begrip léang speelt bij vrouwen (tenzij ze een loehan

1) Hier spreekt de Kĕnja wel van bali léang maar de bedoeling is toch eene geheel andere. Evenals overal in Indië is dit over een slapende heenstappen, verboden, omdat men daardoor zijne bĕroewa schade kan toebrengen. Om dezelfde reden is men huiverig iemand snel te wekken. Een goeroe, die mij op Magĕlang Javaansche lessen gaf, vertelde mij eens, dat een Javaan iemand kan dooden door hem in den slaap een haar uit het been te trekken.
Het verbod om iemand te wekken wordt verklaard uit de voorstelling, als zou de ziel nog niet in het lichaam teruggekeerd zijn. Men mag niet over een slapende heenstappen, omdat men daardoor tegen de ziel van den slapende aan zou kunnen botsen en de ziel dan niet in het lichaam terug zou willen keeren.

bali bezitten) eene veel geringere rol, dan bij den man. Wij zullen later zien, dat hiervoor het geloof aan parib worden gedeeltelijk in de plaats treedt.

De vrees voor léang vindt men ook terug in het gedrag tegenover vrouwen, die buitenechtelijk zwanger zijn, terwijl de vader van het kind onbekend is; maar bovendien zijn hier nog andere momenten in het spel. De buitenechtelijke zwangerschap noemt men: *nĕmalè awa* of ook *nĕmalè ahang*. In de Kĕnja maatschappij leven jonge mannen en vrouwen op zeer vertrouwelijken voet met elkaar; zij beginnen daarmede zelfs al heel vroeg en de ouders weten zeer goed, dat hunne kinderen reeds op zeer jeugdigen leeftijd aan hunne spelen een bijzonder karakter weten te geven. Niemand vindt dat vreemd, vooral ook hierom niet, omdat de ouders zich hunne jeugd nog zeer goed herinneren en zelf niets beter waren. Maar reeds als jonge menschen bepalen man en vrouw hunne keuze en zijn dan in den regel elkaar ook trouw. Een misstap gedurende dien tijd acht men zeer natuurlijk en wordt volstrekt niet kwalijk genomen; heeft hij gevolgen, dan is dat ook niet zoo erg, omdat de vader van het kind bekend is en men door een huwelijk de zaak in het reine kan brengen. In den regel komt het echter zoover niet, omdat de vrouwen vrij handig zijn in het opwekken van abortus. Maar men neemt het eene vrouw ten hoogste kwalijk, wanneer zij met verschillende mannen tegelijk omgang pleegt: tjok ida njahit barang barang (d.w.z. maar iedereen verzoekt met haar te cohabiteeren): dan kan zij in geval van zwangerschap den vader niet aanwijzen en door een dergelijk wangedrag zijn de geesten ten hoogste vertoornd. Immers men kan zulk een kind niet doopen en aan de adatvoorschriften kan in geen enkel opzicht voldaan worden. Eene vrouw, die zich aan deze zonde schuldig maakt, noemt men eene *lĕtò maba* en wordt vooral door andere vrouwen met zeer veel verachting aangezien; men spreekt ook wel van *boering*, wanneer eene vrouw aan al te veel mannen hare gunsten schenkt.

In vroegere tijden werd eene vrouw, die nĕmalè awa werd, veel strenger gestraft dan tegenwoordig. In de eerste plaats mocht zij niet in de kampong bevallen, want dan zou de toorn der geesten natuurlijk op de geheele bevolking neerdalen. Zij moest daarom in een hutje buiten de kampong en benedenstrooms haar partus afwachten; iemand in een dergelijk hutje (loemboeng)-afzonderen, noemt men *ngĕloemboeng*; thans ziet men dit nog wel gebeuren bij menschen, die lijden aan eene door de Kĕnja gevreesde ziekte (b.v. sakit boetoi, framboesia of bĕkajĕn, lepra). Meermalen moet het vroeger voorgekomen zijn, dat het hoofd van den stam in stilte eenige mannen uitzond, met de opdracht de vrouw te bepijlen (ngĕlĕpoet). Het kind wordt nu nog gewurgd en in het bosch geworpen. Eenigen tijd na de bevalling mag de vrouw in de kampong terugkeeren, maar aan hare binnenkomst is een voor haar vrij onaangenaam ceremonieel verbonden. In de eerste plaats moet weer de weg gereinigd worden (moehè djènan), omdat zij buiten de kampong beviel; in de tweede plaats moet de schadelijke invloed van de jonge mannen, de laki dĕmanei, afgeweerd worden. Even benedenstrooms het huis van den vorst staat zijne fraai gekleurde padischuur (lĕpoe bong kalong), waarvan de vloerplanken op de soka keurig met snijwerk versierd zijn. Daar wacht men de schuldige op: ieder huis (singĕt batang oema) der kampong brengt een zwaard: men slacht een varken en zwaait het

bloedende dier rond, zoodat alle laki dĕmanei door het bloed gereinigd worden: tsau léang nang dĕmanei ka lepoe bong kalong kadaja liang (de jongelui zuiveren van de léang bij de padischuur, die bovenstrooms van de graven staat). Bovendien ondergaat de vrouw nog eene lichamelijke straf, het z.g. *lĕmara nang oewei*: slaan met rottan. Ieder man heeft het recht haar met een stuk rottan een slag te geven, waardoor hij aantoont aan het geval geene schuld te hebben. Eerst als zij deze pijnlijke operatie ondergaan heeft, mag zij in haar huis terugkeeren.

Over het algemeen zijn vrouwen in haren omgang met mannen tamelijk voorzichtig, zoodat bovenvermelde strafoefening bepaald tot de zeldzaamheden behoort. Gelukt het de vrouw niet abortus op te wekken, dan is toch als regel de vader wel bekend en dan is al voor het grootste deel aan den adat voldaan. Zoo zag ik eens in één huis drie vrouwen, die nog ongehuwd, reeds zwanger waren. Twee ervan slaagden erin te aborteeren, de derde huwde kort vóór hare bevalling nog in alle haast den vader van het kind.

Het is voor Kĕnja-vrouwen vaak een hard gelag, wanneer hare mannen op maandenlange handelstochten gaan en lang niet alle kunnen gedurende zulk eene periode aan alle verleidingen weerstand bieden. Zeer vaak eischt de man dan ook, dat zijne vrouw bij zijn terugkomst een eed aflegt, waarbij zij verklaart zich gedurende zijne afwezigheid geheel van omgang met andere mannen onthouden te hebben.

Er bestaan in de Kĕnja-wereld verschillende methoden om eenen eed af te leggen; de meest bekende en ook de zwaarste eed is die op den hoektand van een tijger. De tijger komt niet op Borneo voor, maar misschien heeft hij er in vroegere jaren wel geleefd. In de overleveringen speelt hij echter eene groote rol en ook bij verschillende ceremonieën zullen wij dit dier later nog ontmoeten; algemeen wordt hij beschouwd als een dier, waarvan de bĕroewa veel sterker is, dan die van den mensch, zoodat de mensch altijd in hoogen graad blootstaat aan het gevaar van parib te worden. Ook van den panter (koelè) en den orang oetan (koejang) beschouwt men de bĕroewa als sterker dan die van den mensch en ook van de huid van een orang oetan of van het haar daarvan kan men parib worden. Van een tijgertand gaan bijzonder geheimzinnige en gevaarlijke krachten uit, die, wanneer zij eenmaal in kwaden zin werkzaam zijn, zich niet bepalen tot eene persoon of zijne familie, maar die den geheelen stam kunnen treffen met parib worden. Het is eigenlijk nog zoo vreemd niet, dat men het gevaarlijke van een tijger symboliseert in tand of kop, want het gebeurt vaak, dat men den eed niet alleen aflegt op den hoektand, maar ook op den kop of op een stuk daarvan.

De groote vrees voor de krachtige bĕroewa van den tijger, die met parib worden den mensch ten doode kan doemen, is zeer merkwaardig te aanschouwen bij een Kĕnja, zoodra een tijgertand maar op tafel gebracht wordt. Zelfs het gezicht of het aanraken van den tand kan een Kĕnja doen verbleeken en op de vlucht jagen; meerdere malen heb ik dat zelf bijgewoond. Wanneer van een der hoofden de eed op den tijgertand geëischt wordt, kost het altijd zeer veel moeite hem daartoe over te halen en begint hij altijd met eene reeks van uitvluchten en het aanbieden van alle mogelijke andere wijzen van eedsaflegging dan juist die op den djipen lĕndjau (tijgertand). Als men hem den tand voorhoudt, dan is de reactie nog niet zoo sterk, maar als hij hem in de hand moet

houden (man of ĕnggang), staat meestal de angst zeer duidelijk op zijn gelaat te lezen en een gewoon verschijnsel is het, dat bij het uitspreken van den eed, alles wat Kĕnja is, op de vlucht gaat. Zoo was, als een der hoofden den eed in Long Nawang moest afleggen, de Kĕnja-tolk altijd in een minimum van tijd buiten de deur, en kwam hij eerst weer binnen, als hij zeker wist, dat de plechtigheid beëindigd was. Verboden is het afleggen van den eed op den tijgertand in de kampong: dan zou zeker de bevolking parib worden en zelfs wanneer een der hoofden benedenstrooms der kampong of aan de overzijde der rivier een dergelijken eed aflegt, worden de levensvoorwaarden door dit als getuigen aanroepen der geheimzinnige krachten der tijgerbĕroewa zoodanig in gevaar gebracht, de vrees voor parib is zóó groot, dat men den volgenden dag onverwijld moet „oejan oediep" om de schadelijke gevolgen, vooral voor vrouwen en kinderen af te wenden. Zwangere vrouwen mogen den tijgertand niet aanraken en dus ook nooit dezen eed afleggen, evenmin mag de man dit doen als zijne vrouw zwanger is of wanneer hij zich in eene verbodsperiode bevindt.

De kracht der bĕroewa van den tijger of juister uit gedrukt, de magische kracht van den tand, kan ook beschermend werken, maar dan moet ook de bĕroewa van den mensch eene zeer sterke zijn om hare nabijheid te verdragen. Voor een gewoon mensch, een panjin djaät (de laagste rang boven den slaaf), een panjin tiga (de gegoeden) is er dan ook geene kwestie van, dat hij tijgertanden zou mogen gebruiken om b.v. de bĕroewa van zijn kind te beschermen. Alleen vrouwen van onvermengde afkomst dragen tijgertanden als boewa bàh (versieringen van het kindermandje) aan haar bàh anak (kinderdraagmand). En slechts de groote hoofden (parĕn bioe) dragen een tand aan hun zwaard (soewa), eene hoogst enkele maal, bij zeer bijzondere gelegenheden ook in de ooren, bij wijze van oedang. Het is wel merkwaardig, dat men dan niet gelooft, dat de omgeving aan parib worden blootstaat; de parĕn bioe, hunne vrouwen en kinderen brengen eene bĕroewa ter wereld, die door hunne afkomst veel weerstandsvermogen tegenover de tijgerbĕroewa bezit, omdat onder hunne voorouders volgens de overlevering tijgers zijn voorgekomen. Zelfs kunnen zij de bescherming van den tijgertand inroepen tegen hen, die kwaad tegen hen in den zin hebben.

Als een der eerste verschijnselen, die de mystieke werking van den tijgertand tengevolge kan hebben, geldt eene bijzondere duizeligheid, door de Kĕnja *sinéding* genoemd: deze toestand (die ook optreden kan, wanneer men een anders atĕp schendt) maakt dan geheel ongeschikt voor verder handelen en denken, voert bovendien tot een langdurig ziekbed en in de meerderheid der gevallen, naar men zegt tot den dood. De toestand van léang, van parib zijn, van sinéding worden door een atĕp of door de werking van een tijgertand, gelijkt, wanneer men er een naam aan wil geven, het meest op kachexie; treedt kachexie op, tengevolge van malaria, van carcinoom (zooals ik in Ma Djalan eens zag), door chronische leverziekten of langdurige ingewandsziekten, dan schrijft de Kĕnja dat altijd toe aan een der bovengenoemde oorzaken en gelukt het hem vrijwel altijd in het verleden van den patiënt een aetiologisch moment op te sporen, dat zijne langzame verzwakking tengevolge kan hebben. Als een der treffendste symptomen bij dergelijke toestanden valt den Kĕnja behalve de lichaamszwakte (lĕma tolange)

het meest op de anorexie; dit verwondert ons niet, wanneer wij bedenken, welke groote waarde aan de digestieorganen wordt toegekend.

Het stamhoofd gebruikt den tijgertand op groote vergaderingen, waar ook hoofden uit andere kampongs tegenwoordig zijn, als verdedigingsmiddel: d.w.z. zijn zwaard met den tand hangende aan de scheede, hangt hij in de voorgalerij op, vlak bij het afdak. De anderen zorgen wel op een behoorlijken afstand ervan te zitten en de tijgertand dient als waarschuwing, dat zij zich in hunne redevoeringen niet zullen laten verleiden tot buitensporige uitdrukkingen of kwaadsprekerij; vooral in het laatste geval zouden zij onmiddellijk de uitwerking van den tand gevoelen omdat daardoor de gevaarlijke magie ontketend wordt.

De schrik voor den tijgertand is niet altijd even groot; zoo heb ik het hoofd van Ma Koelit (de Kĕnja spreekt altijd van Lĕpò Koelit) wel eens zonder eenige bezwaren den eed af zien leggen, terwijl zijne dochters erbij zaten. Ook het hoofd van Ma Djalan, Djok Oesat, die een beetje de clown onder de Apo Kajan hoofden is, zag ik eens een eed afleggen, eigenlijk meer voor zijn pleizier. Dat het eerstgenoemde hoofd er weinig bezwaar tegen had, daarvoor waren bijzondere redenen; Piat Sawang is in de eerste plaats een berucht sneller geweest en heeft dus eene sterke bĕroewa: in de tweede plaats geeft zijne afkomst hem al bijzonder weerstandsvermogen: en ten slotte is hij geen fanatiek adataanbidder, is zeer goed te spreken over veranderingen in de Kĕnjamaatschappij en maakte hij op mij altijd den indruk van wel veel aan zijn adat te hechten, zoolang hij er geen last van had, maar haar spoedig overboord te werpen, wanneer zij hem in zijne handelingen belemmert of hem verhindert eenig voordeel voor hem of zijne kampong te verkrijgen. Hij was mij altijd eene der sympathiekste figuren in den Apo Kajan. Toen ik hem de laatste maal vóór mijn vertrek in Juli 1915 zag, maakte hij echter den indruk het niet lang meer te zullen maken en kort daarna is hij dan ook overleden. Geheel anders deed de in Long Nawang zeer bekende Amban Loesat, tegenwoordig Pa Loesat Ingan, vroeger Taman Lawei Ingan geheeten, een der geslepenste en onbetrouwbaarste hoofden, toen hij den eed moest afleggen. Het kostte heel wat moeite hem tot den eed over te halen: toen de tand hem voorgehouden werd en hij hem moest beetpakken, werd hij doodsbleek en stond te trillen op zijne beenen. Toch, hoe men ook over dezen lang niet sympathieken man moge denken, gebrek aan persoonlijken moed heeft hij niet en zijne rhinocerosjachten dwingen werkelijk eerbied af. Misschien speelde hierbij ook wel eene rol, dat hij vooruit wist, dat hij weer ging liegen. Want Amban Loesat is een van die menschen, die altijd liegt, zoolang hij niet beslist zeker weet, dat waarheid spreken hem positief voordeel oplevert: dit is dan ook eene der redenen, dat men nooit weet, wat men aan hem heeft, en zeer voorzichtig met hem moet zijn.

Het afleggen van den eed kan op verschillende manieren geschieden en vooral hetgeen men erbij spreekt, hangt in hooge mate af van de omstandigheden, waaronder men den eed aflegt. In sommige gevallen is het in de hand nemen (màn djipen lĕndjau of en beter man tolang) voldoende; ook bijt de aflegger wel op den tand, lĕmĕrĕp of lĕmarĕp. Dan kan men den tand in een glas water leggen en den eedsaflegger dat water laten opdrinken. Het formulier van den eed hangt geheel af van de welbespraaktheid van den verdachte en bovendien van de kwestie

waar het om gaat. Het volgende geval kan dit misschien eenigszins toelichten. De kampong Ma Bĕm Bò stond eens onder verdenking gesneld te hebben: helder was de zaak echter niet. In den Midden Mahakam werden twee mannen vermist, die in de Mĕdang boschproducten waren gaan zoeken en terzelfder tijd waren menschen van Ma Bĕm Bò ook in die streek geweest. Kort na hunnen terugkeer was in hunne kampong het mamatfeest gevierd en beweerde men daar een nieuwen kop gezien te hebben, terwijl ook in Ma Djalan een nieuwe kop aanwezig was. Het hoofd van Ma Djalan, Djok Oesat, gevraagd naar de herkomst van dien kop, beweerde hem in den Boven Mahakam van Sabang of Bang Kwing gekocht te hebben en niet gekregen te hebben van Endjau Lahang, die van den moord verdacht werd. Deze verklaring moest hij onder eede bevestigen. Daartoe nam hij den tand in de hand:

„Ini aké man tolang!" (zoo neem ik den tand beet!)
„Bok oeloe ini tĕpat bĕli nang Bang Kwing, Sabang nàh nang amé,
Tiga oediep amé, pabei lissa pabei baja,
Pabei soe pĕkĕsoewa, pabei poetìh pok tĕpàh pok sĕlàh!"
„Bok tĕpat bĕli ka Ma Bĕm Bò, bok Endjau Lahang alla ia,
Aké sala,
Ikò lĕndjau ini.
Ikò merit poesò atei biò
Lĕmĕrĕp lei lĕmĕrĕp tawei
Lĕmĕrĕp djela lĕmĕrĕp pa
Lĕmĕrit poesò lĕmĕrit tjĕlò.

Toelichting: Wanneer wij dezen kop gekocht hebben van Bang Kwing, wanneer Sabang hem ons gegeven heeft, dan zal ons leven goed zijn tot in lengte van dagen, tot wij kleinkinderen en achterkleinkinderen hebben, tot dat onze schedelharen grijs geworden zijn.

Maar wanneer wij hem te Ma Bĕm Bò gekocht hebben en Endjau Lahang hem (op eene sneltocht) gehaald heeft, dan heb ik gelogen. Dan moge deze tijger mij het hart uit het lichaam scheuren, zijne tanden zetten (knagen op) in mijn binnenste, mijn mond en tong uit elkaar rukken, mijn hart en mijn slokdarm van elkaar trekken! (Tjĕlò is: waar men slikt njĕlò is slikken. Poesò atei biò is het hart).

Hier is de eed eigenlijk niet volledig, omdat de straf, die men van den tijger redelijkerwijs kan verwachten ingeval de eedsaflegger onwaarheid spreekt, uitsluitend zijn persoon zou treffen. Ik hoorde ook het volgende als deel van eenen eed:

„Bokké tĕnang tira, tiga oediep aké,
Pabé lissa pabé baja pabé soe pĕkĕsoewa
Tĕnang tira! Abé ké nĕmalò ikò
Bokké sala aké matei, amé panak matei sata."

(Als ik waarheid spreek, zal ik een goed leven hebben, tot in lengte van dagen, tot ik kleinkinderen en achterkleinkinderen heb. Ik spreek de waarheid en lieg je niets voor. Als ik schuld heb, dan moge ik sterven en mijne geheele familie (dia panak) met mij d.w.z. tot er niemand van ons over is; dit laatste ligt in het woord sata, dat ook wel in vloeken gebruikt wordt, b.v. „pĕpa sata, sapĕt oeman!"

De voorstelling als zou de tijger iemand het hart uit het lichaam kunnen scheuren, wordt dan in den eed vaak gesymboliseerd door op den tand te bijten: lĕmarĕp djipĕn lĕndjau.

Dit is ongeveer de kern van den eed op den tijgertand; natuurlijk kan men er nog verscheidene andere dingen, b.v. geesten, bijhalen, maar zooals reeds gezegd, hangt dat alles geheel af van de welbespraaktheid van den aflegger.

Ook al heeft de eedsaflegger absoluut geene schuld, dan dreigt hem toch nog wel degelijk gevaar van de zijde der tijgerbĕroewa. In hoofdzaak kan dat door oejan oediep en door lĕmĕwa (insmeeren met kippenbloed) afgewend worden, maar speciaal is men eigenlijk verplicht den verdachte een zwaard te geven. De bahing, het gewone Kĕnja'sche wapen heeft in hooge mate de eigenschap, hem, die dreigt panas hati te worden af te koelen: pĕnjingim. Dit zwaard wordt den eedsaflegger op het hoofd gelegd en hij roept de geesten aan om hun mede te deelen, wat en waarom het geschied is: dat is iets zeer gewoons bij den Kĕnja. Hij heeft altijd het idee in zijne kampong met zijne geesten (de bali oema of huisgeesten) als het ware één geheel te vormen. Zoodra hij nu iets bijzonders doet en zich daarbij aan gevaren blootstelt, vereischt dit dubbele waakzaamheid van de zijde zijner geesten: hij is hun dus rekenschap schuldig, in sommige gevallen offers, terwijl hij in alle gevallen, die de kampong-bĕroewa in gevaar trachten te brengen, (hier b.v. het gevaar van parib worden der kamponggenooten) met behulp zijner geesten zijne levensvoorwaarden weer op het oude peil tracht te brengen door het oejan oediep.

Dit is ook de bedoeling van het pĕnjingim door het zwaard:

„Bali lisen bali amĕn, bali da bali sĕbila
Ini toewĕn nàh bahing maké,
Apane pĕngahing tjang pĕngahing tolang
Oediep pabé lissa pabé baja
Pabé soe pĕkĕsoewa!"

Toelichting: Geesten der voorteekens en andere bevriende geesten! De toewan heeft mij een zwaard gegeven om mij te versterken en opdat ik een goed leven moge hebben tot in de lengte van dagen, totdat ik kleinkinderen en achterkleinkinderen heb. Pĕngahing heeft tot stam: mahing: hard, krachtig, en beteekent dus hier hard of stevig maken. Het staat op tjang en op tolang: het laatste is duidelijk, omdat lĕma tolang of beenderenzwakte een der verschijnselen is, die den slechten invloed van de tijgerbĕroewa vergezellen. Tjang is als zoodanig in de spreektaal niet in gebruik: de beteekenis wordt duidelijk uit het ervan afgeleide nĕkĕtjang, dat recht overeind staan beteekent; hier moet dus het zwaard het beenderenstelsel krachtig maken en den persoon in den letterlijken zin des woords recht overeind houden.

Nu moeten wij er nog op wijzen, dat hoe zwaar de eed op den tijgertand ook moge zijn, en hoe groote vrees men ook voor de tijgerbĕroewa koestert, hij toch voor den Kĕnja geen beletsel is om te liegen. Door het slachten van een varken als offer en het lĕmĕwa met het bloed, worden dan alle schadelijke gevolgen van den leugen afgeweerd.

Keeren wij thans na deze uitweiding tot ons onderwerp terug. Wanneer dus de man na eene langdurige handelstocht huiswaarts keert, dan kan hij van zijne vrouw als het ware een kuischheidseed vergen. Daartoe gaat hij met zijne vrouw buiten de kampong en neemt zij den tijgertand in de hand:

„Ini aké man tolang!"
Sĕndang ké kĕmoedò, sĕndang ké kĕman lĕndjau ngetàh koeman!
Abé tei balioe tawei dalam inan.
Onta sahé ké, abé ké tjok doeloe njahit barang barang, sĕndang ké kĕman batoe boetoi,
Koeda nĕngajet mĕdjong taket koesoen djoelan
Koeda pĕngihĕn pawang keneire oelè
Mahò ti póò tawei laki naki liran!

Beteekenis: Ik durf gerust te zweeren (kĕmoedò), ik durf gerust den tijger, die rauw vleesch eet, beet te nemen! Mijne gezindheid (tawei) jegens mijn man is niet in mij (letterlijk: mijn stam) veranderd. Ik heb mijn fatsoen gehouden en nooit andere mannen verzocht met mij te cohabiteeren, ik ben niet bevreesd den batoe boetoi beet te nemen. Hoe vaak, als ik mijn voet over den drempel lichtte, was ik niet gedwongen aan hem te denken! Hoe vaak kon ik mijn ongeduld over zijn terugkeer niet bedwingen, en heb ik aan mijn man gedacht. De laatste regels zijn eenigszins vrij vertaald, omdat eene woordelijke vertaling onmogelijk is; tot aan de laatste regel is de bedoeling echter strict weergegeven. Het woord laki naki liran beteekent: goede man en wordt door de vrouwen altijd gebruikt, als zij hunne afwezige mannen betreuren (bamba).

Er bestaan naast den eed op den tijgertand nog vele andere manieren van kĕmoedò of zweren. Wanneer een man en eene vrouw zich in het huwelijk bijzonder gelukkig gevoelen, dan leggen zij wel eens een eed af, dat zij nooit zullen scheiden (*pĕtat*, beter *poelè*); ik zag dit eens geschieden bij de graven: de geesten der voorouders kwamen er bij te pas en beiden legden de gelofte af, elkaar tot den dood te zullen trouw blijven. Het ceremonieel bestond in het doorhakken van een bamboe. Iets dergelijks is het doorkappen van rottan; dan zegt men: „ik zal mijne hand laten afkappen, wanneer ik lieg."

In het dagelijksch leven hoort men het meest zweren bij steenen: batoe. Dit woord beteekent hetzelfde als :„waarachtig". Zoo zeide eens eene vrouw in Long Nawang, die kwaad gesproken had, althans daarvan beschuldigd werd: „madam pa mĕrò pa ké, djĕla ké, batoe abé ké pisjoe pĕkina!" (mijn mond en mijne tong mogen wegrotten, waarachtig ik heb dat niet gezegd). Vaak wordt dan achter het woord batoe nog de plaats van herkomst van den steen aangegeven; zoo zegt men in Long Nawang: batoe Kajan; in Ma Koelit batoe kĕnda (de steen, die daar beneden in het water ligt); in Long Oerò: batoe náhàh, d.i. steen van de grindplaat. Een bepaalde steen is de *batoe boetoi*: men zal hiervan maar zelden hooren spreken: wij kwamen hem in de boven genoemde formule tegen. Dezen naam ontleent de steen aan zijn uiterlijk: het is namelijk, alsof hij met een groot aantal kleine steentjes of verhevenheden bezet is en het is merkwaardig, dat de Kĕnja het woord boetoi ook gebruikt voor framboesia tropica. Hij is van deze ziekte zeer vies (sigoet) en in de overlevering is wel eens sprake van eene vrouw, die een „sapei boetoi" draagt, dat zij dan op verzoek van haren man aflegt, omdat die er zoo vies van is. Van eene leelijke, vieze, onsmakelijke vrouw, wordt zij na het afleggen van dit jasje een schoone, liefhebbende echtgenoote.

Aan dit gewone zweren bij steenen, dat ook in den Mahakam zoo ontwikkeld is (batoe hoenggé, batoe Mĕkam), kan men natuurlijk ab-

soluut geene waarde hechten. Het is eene gewone spreekwijze, waarvan wij misschien later den oorsprong nog wel zullen leeren kennen. Een hoogst enkele maal wordt bij de eedsaflegging een dier gedood; een hond of een varken doodt men dan zeer langzaam en verwacht, dat de alsdan ontvliedende geest den schuldige zal straffen, wanneer hij liegt.

Stappen wij nu van de verschillende wijzen van kĕmoedò af, om nog een enkel woord te wijden aan den abortus provocatus bij de Kĕnja.

Er bestaat voor de Kĕnja-vrouw maar al te vaak redenen om hare vrucht af te drijven en het is wel merkwaardig te zien, hoe weinig men zich in de omgeving daarvan aantrekt. Als het gunstigste tijdstip beschouwt men ongeveer de 3e of 4e maand; men zegt dan, dat het kind zoo groot is als een groene boomkikker: kò latta sairĕ. De afgedreven vrucht wordt onder het huis (kĕnda oema) begraven. Men moet de Kĕnja-vrouwen nageven, dat zij zeer handig in het opwekken van abortus zijn; ik heb tenminste zeer vele vrouwen met succes zich uit hare penibele positie zien redden. Ook bij getrouwde vrouwen komt het opwekken van abortus wel voor; dan zeggen zij de graviditeit zoo onaangenaam te vinden; het convenieert haar niet en zij zien zoo tegen den partus op, dat zij er maar liefst zoo gauw mogelijk een einde aan maken. Teneinde de vrucht af te drijven, tracht men op verschillende manieren baarmoeder contracties op te wekken. Het eerst beproeft men het eten van zure vruchten: *oeman sĕm*: dat zijn onrijpe ananassen (waarvan de raphiden een hevige gastroenteritis kunnen veroorzaken), komkommersoorten (timoen), timoen tĕgĕn (of laboe), de wilde frambozen (boewa pidang) (Rubus pungens). Zeer veel wordt gebruikt de zure vrucht der reeds genoemde njanding, de bĕtoekong njanding, (pandanus), waarvan het vruchtvleesch met de pitjes worden gebruikt. Voorts curcumasoorten, o.a. Curcuma longa (lia bĕrong), waarvan het sap, tĕlang lia bĕrong, wordt aangewend. Ook de toeba, voornamelijk de wortel, pakat toeba dient als abortivum, (sin aka toeba: het vleesch van den wortel). Een zeer goeden naam hebben de topbladeren van de wilde frambozenstruik, (Rubus pungens) de bĕloelok pidang latong. Ik heb een geval waargenomen, waarin de vrouw dit middel met bijzonder veel succes aanwendde.

Soms gelukt de afdrijving op deze wijze niet: dan beproeft men mechanische middelen. Wrijven (moesò), kneden van den uterus, drukken en duwen op den buik (moebing) gedurende enkele dagen geven soms onder zeer groote pijnlijkheid het gewenschte resultaat.

Ten slotte beproeft men ook door prikkeling van het ostium uteri met den steel van een pisangblad uteruscontracties op te wekken.

Spontane abortus is eene zeldzaamheid; ik zag één geval in de 4e maand bij eene vrouw met groote framboesia-ulcera. Daarentegen is partus praematurus een zeer gewoon verschijnsel. Wanneer het kind voldragen is, dan noemt men het: soekong; in het tegengestelde geval: abé soeking nia. In drie gevallen van partus praematurus kon eene ziekte der moeder (o.a. eens mazelen) als de oorzaak beschouwd worden. Misschien is in andere gevallen wel het lang voortzetten van den coitus de oorzaak, want te dien opzichte bestaan absoluut geene verbodsbepalingen.

Van perineaalrupturen bij den partus merkt men niet veel. Toch zijn zij bij vele vrouwen de oorzaak van beginnende prolapsen, echter meestal van den vaginaalwand. Men noemt dat *itong* en is van meening, dat

eene vrouw die afwijking ook kan krijgen, wanneer zij eenen slijpsteen in hare bĕlanjat (het mandje, dat zij op den rug hangt) draagt. Als zoodanig is itong eene uiting van parib, omdat de vrouw iets doet, dat eigenlijk alleen het voorrecht van mannen is.

V. De doop.

Zoo lang moeder en kind in het slaapvertrek naast de deur huizen, heeft het kind nog geenen naam: in het algemeen noemt men jongens: Oewing, meisjes: Apĕng.

De eerste doop van het kind heeft plaats bij zijne intrede in de buitenwereld, en bij zijne opname in de Kĕnja-maatschappij; beide plechtigheden gaan met een zeer uitgebreid ceremonieel gepaard, waaraan verschillende opvattingen ten grondslag liggen. Beide maken eigenlijk deel uit van een trias van ceremonieën, die op verschillende leeftijden plaats hebben en welke zijn:

1) Doop (*noetong poesa*) en intrede in de buitenwereld (pĕtakau Apĕng, tjoot anak).
2) *Herdoop* (noetong poesa), welke plaats vindt na de eerstvolgende padioogst.
3) *Ngalang anak.*

Van deze drie ceremonieën is in hoofdzaak de bedoeling het kind geheel „soekong" d.i. volledig te maken, wat men zich voorstelt te verkrijgen door telkens Boengan Malan te verzoeken den tĕloeh strakker om den stam aan te halen en aldus de gewenschte verbinding tusschen stam (inan) en bĕroewa, tusschen lichaam en ziel tot stand te brengen. Deze drie plechtigheden, die altijd als feestelijkheden beschouwd worden (de sub 2 en 3 genoemde voor de geheele kampong) vormen dus één geheel en in tegenstelling met de vele andere ceremonieën speelt hier Boengan Malan, de lĕtò bioe of lĕtò latta de hoofdrol.

Men noemt het voor het eerst naar buiten komen van moeder en kind: *nei koesè*, d.i. eigenlijk: in de voorgalerij komen, want oesè is voorgalerij. Onmiddellijk hieraan vooraf gaat de doop: men geeft het kind een naam en dit is reeds op zichzelf een middel om de bĕroewa vaster aan den stam te bevestigen. In deze naamgeving ligt tevens opgesloten, dat het kindje in de maatschappij is opgenomen en dat het onder zijnen nieuwen naam (immers de oude was Oewing of Apĕng) eene bepaalde maatschappelijke plaats inneemt, hetzij als man of vrouw eene persoonlijkheid vertegenwoordigt, en van af dat oogenblik ook als zoodanig door de geesten erkend wordt. Daar de omgeving van den doop, die in de amin plaats vindt, niets merkt, noemt men dezem bijzonderen dag altijd naar het tweede deel der ceremonie: *tjoot* of *pĕtjoot anak*, nei koesè of ook wel: *pĕtakau Apĕng*; dit laatste beteekent eigenlijk: Apĕng loslaten in de maatschappij. De eerstgenoemde naam zal ons later duidelijk worden. De dag, waarop het pĕtakau Apĕng plaats vindt, wordt in hoofdzaak bepaald door den gezondheidstoestand van vrouw en kind en door het afvallen van den navelstreng; bovendien zagen wij reeds vroeger, dat de vrouw aan bepaalde dagen gebonden is. Soms kunnen de omstandigheden de vrouw dwingen het pĕpoet ka tilong paměn te bekorten; het komt n.l. voor, dat bij plechtigheden, die den geheelen stam aangaan, zooals het mamat en het mĕnding, geene vrouwen met

pasgeborenen in de kampong aanwezig mogen zijn; dan wordt voor eene dergelijke plechtigheid een bepaalde dag vastgesteld en moeten de kinderen, die nog met hunne moeders in de tilong paměn huizen den dag te voren alle gedoopt worden. Natuurlijk speelt hierbij weer eene rol de ongunstige invloed, die men zich denkt uit te gaan van een pas bevallen vrouw en van een pas geboren kind, men durft het niet te wagen een gewichtig adatvoorschrift, waarbij zeer vele geesten te pas komen, uit te voeren, zoolang men gevaar loopt door ongunstige momenten met de geheele plechtigheid niets te bereiken.

Bij den doop spelen verschillende voorstellingen, die wij reeds vroeger leerden kennen, eene rol. In de eerste plaats noemen wij hier de hemelsche aequivalenten van den mensch:

a) De *levensknoopen* of *tĕboekoe oediep dipan*, welke door Boengan Malan voor het kind gelegd zijn in den tĕloeh, den ananasvezel, die 's menschen psychische (bĕroewa) en vegetatieve functies aan den stam verbindt. Bij de straks te bespreken ceremonieën vinden wij deze levensknoopen terug in de z.g. *tĕboekoe iong*.

Het aantal levensknoopen bedraagt voor parĕn (hoofden), panjin (vrijen) en oela (slaven) resp.: 10 en 8 (dus 18) 8 en 6 (14) en 6 en 4 (10) Vgl. ook pag. 41).

b) Den *boelò doewan*, die de rechtopstaande houding, den stam van den mensch, en daarnaast zijn lengtegroei symboliseert.

Om den boelò doewan ligt de tĕloeh: alles, wat op 's menschen leven betrekking heeft, wordt door Boengan door middel van den tĕloeh bijeengehouden en in den tĕloeh geeft zij door het aantal knoopen den stand en de afstamming weer van het individu, waarop het geheel betrekking heeft.

c) Den *boehan lassat* (ademkoker) of *sĕpan oediep* (levensbron of levensplas), voorgesteld door een lepel (*kadei*) met djakan, waarin een vischje rondzwemt, n.l. een padak. (Vgl. blz. 41).

De tĕboekoe oediep dipan liggen dus in den tĕloeh: maar deze tĕloeh is bovendien nog met eene knoop (ook tĕboekoe) om den bamboe gelegd. Hoe vaster deze knoop is, hoe inniger de verbinding van lichaam en ziel, hoe meer weerstandsvermogen het individu heeft tegen de schadelijke invloeden van buiten. Omdat nu bij kinderen de tĕloeh nog zoo losjes om den boelò doewan heenligt, is bij hen de verbinding tusschen bĕroewa en inan ook eene zeer vluchtige: en waar het kind nu op den dag van den doop voor het eerst in de buitenwereld komt en aldus begint met blootgesteld te worden aan de funeste practijken van geesten, die gaarne de bĕroewa verleiden, ligt het voor de hand, dat men op dezen gewichtigen dag Boengan Malan verzoekt den tĕloeh strakker aan te halen. Dit nu geschiedt in de eerste plaats door den doop, die plaats vindt onmiddellijk vóórdat de moeder met haar kind de voorgalerij betreedt.

Behalve de bovengenoemde voorstellingen komen hier nog andere ter sprake. Bij den doop worden n.l. verschillende voorwerpen gebruikt, die door den Kĕnja als gewijd, als lalìh beschouwd worden. Ook hiervan denkt men zich aequivalenten in den hemel, waarop evenwel niet Boengan zelf, maar een der bali dajong, Saring genaamd, het toezicht moet houden. Volgens enkelen is *Saring* een kind van Boengan, volgens anderen behoort hij onder de bali dajong thuis en is hij zelf ook gehuwd. Saring

heeft de opdracht deze lalih-voorwerpen te verzorgen: *mamong* noemt men dat. „Saring mamong lalih amé Kĕnja" en van deze voorwerpen, dus bij den doop benoodigd, noemen wij in de eerste plaats:

a) De *tĕboekoe iong*: men vervaardigt deze knoopen van de lange smalle bladeren eener rietsoort, iong genaamd. Dit zijn de aequivalenten van de tĕboekoe oediep dipan. Wij zullen later zien, dat reeds van den beginne af Saring door Boengan met de zorg voor deze knoopen belast werd.

b) De *djĕlei latong*, Coixsoorten, waarvan men de witte korrels gebruikt voor het vervaardigen van de halssnoeren der moeder, de armbanden van het kind, voor de z.g. *tapoeng djĕlei latong* (hoofdband der moeder) en de bàh anak (kinderdraagmand). De Coixsoorten worden door de Kĕnja beschouwd als planten, die bijzonder rijk zijn aan magische kracht.

Een enkele maal gebruikt men eene gele coixsoort, die den naam draagt van *djĕlei latong palè*.

c) De *tong long*: bladeren van de Aroideae spec., die eene onaangename geur verspreiden en daardoor eene sterk afwerende kracht tegen booze geesten bezitten. Van dezelfde plant gebruikt men, ook om booze geesten het binnendringen in de kamers te beletten, de wortelstokken, sin long: men kan deelen hiervan altijd boven de deuren der kamers zien hangen.

d) Een *kadei* (lepel) met *djakan* (gegist suikerrietsap), die den levensbron (sĕpan oediep) representeert.

e) Hoofdrol bij den doop speelt de *poesa*: voor het vervaardigen eener poesa neemt men een smal reepje bamboehuid, dat omgebogen wordt: de beide uiteinden worden bij elkaar gebracht en er tegenaan legt men een langwerpig Gramineeën blad, waarvan de vrije rand met scherpe punten bezet is. Dit noemt men een *bĕtè*. Bĕtè en poesa worden samengebonden met de vezels eener slingerplant: deze vezels worden in elkaar gedraaid en alzoo tot het samenbinden gebezigd: dan heeten zij: *iman*. Dezelfde slingerplant gebruikt men tot het vervaardigen van armbanden en bij mannen voor de bĕlat, de ringen die men boven de kuitspieren draagt. Soms, als men in de gelegenheid is een doop bij te wonen (wat eene hooge zeldzaamheid is), kan men zien, dat men twee poesa's gebruikt: het tweede opgevouwen bamboehuidje draagt den naam: *sĕling* en wordt niet als poesa gebruikt.

f) Een *losan aboe* of aschkoker; een klein bamboekokertje met fijne asch [1]).

Beginnen wij nu met de bespreking van den eigenlijken doop, het *noetong poesa*, het verbranden van de poesa, waarbij het kind den eersten naam krijgt. Op den dag, dat moeder en kind voor de eerste maal de voorgalerij zullen betreden, gaat de vader van het kind des morgens

---

1) De beteekenis van deze asch, blijkt uit het later te bespreken ceremonieel niet duidelijk maar in hoofdzaak zal deze wel zijn: de asch in de oogen der booze geesten te strooien en daarmede hun de oogen te verblinden. Ook later bij den rijstbouw zullen we asch in eene dergelijke beteekenis ontmoeten. Asch wordt trouwens bij meerdere volken in den Archipel tot dit doel aangewend, o.a. bij de Toradja's en bij de Tobabataks. Perham vermeldt het nawerpen van asch na een lijk bij de Sea-Dajaks in Serawak: in dergelijke gevallen heeft de asch, evenals bij de Galelareezen op Halmahera de bedoeling booze geesten op een dwaalspoor te leiden.

Hier kan dit, zooals nader zal blijken, niet de eenige bedoeling der asch zijn, want zij wordt na den doop nog op eene zeer eigenaardige manier aangewend. De asch heeft dan ook waarschijnlijk in oorsprong eene andere beteekenis, n..l eene magische, als verbrandingsresidu. De daemonenmisleiding is zeker eerst later als animistisch verklaringsmiddel ontstaan.

in het bosch en zoekt daar eene isit, een gewoon vork-achtig vertakt houtje, dat den profetischen vogel vertegenwoordigt. Voorts haalt hij twee bamboekokertjes van + 1½ d.M. lengte: deze moeten dienen om de tĕlang sio isit, het mystieke reinigingsmiddel der voorteekengeesten naar de amin te brengen. De tĕlang isit is gewoon water, maar de isit schenkt er de wijding aan, maakt het geschikt voor het doel, de ritueele reiniging der lalih-voorwerpen: als volgt spreekt de man de isit toe:

„Isit, nei hè kĕnjat ĕndjò kĕnjat siò, kĕnjat soengei kĕlĕbáwei
Mò ikò nei ĕndò nei moesò anak ké!"

(Isit, ik kom je vragen om het water, ĕndjò of siò genaamd, opdat je mijn kindje komt wasschen en inwrijven: soengei kĕlĕbáwei is de door aardolieën gekleurde oppervlakkigste laag, die men zeer vaak op plassen ziet. Men bedenke, dat in alle formules der Kĕnja de vertaling altijd eene zeer moeilijke is, omdat voor rijm en rythmus steeds woorden en uitdrukkingen gebezigd worden, die in het zinsverband eigenlijk niet thuis hooren. Wij zullen, daar waar de vertaling al te groote moeilijkheden oplevert, ons bepalen tot de weergave der bedoeling. De formule zelve moge dan tot voorbeeld strekken, hoever Kĕnja'sche priesters het in mnemotechniek gebracht hebben. In den tweeden zin beteekent het woord moesò inwrijven, eigenlijk aaien of streelen. Door het inwrijven met het geneeskrachtige water krijgt het dan dezelfde beteekenis als ĕndò, d.i. wasschen, reinigen.

Voor den eigenlijken doop wordt de tĕlang siò isit niet gebruikt: zij dient tot het ritueel reinigen der lalih-voorwerpen, die door enkele oude vrouwen in de amin vervaardigd worden. Dit zijn:

a) De *tĕboekoe iong*. Voor de vervaardiging der tĕboekoe iong bezigt men de lange bladen eener rietsoort, de *iong*. Deze bladeren zijn ongeveer 60 c.M. lang; in de top ervan legt men eene gewone strik. Voor radjakinderen vervaardigt men 18 zulke knoopen, een getal dat, zooals men ziet, overeenstemt met het aantal tĕboekoe oediep dipan.

De stengel van den iong is zeer stevig en het komt bij de priesters zeer vaak voor, dat zij den slanken, recht overeindstaanden stengel vergelijken met den stam, den inan van den mensch. Zoo spreekt men van: oesa iong inan, waarin men de actieve gedachte den kĕnĕp localiseert:

„Aké alla kĕnĕp dalam oesa iong inan!"

„Ik zal eens even wat gedachte uit mijn stam halen, d.w.z. ik zal eens even nadenken." Natuurlijk bezigt men dit niet in de gewone spreektaal, wel wordt het schertsenderwijs gezegd.

In dienzelfden stam zagen wij vroeger ook de tawei, de herinnering gelocaliseerd. Een der meest poëtische uitingen van Kĕnja'sche vrouwen is die, waarin zij haren man bezingen, die op eene verre handelsreis is. Wanneer zij 's avonds na den afloop harer dagtaak met hare familieleden op het droogbalcon (tĕkawan) zit uit te rusten, dan denkt zij aan hem, die op zijne reis aan zoovele gevaren blootstaat. Rijst de maan boven de bergen, dan ziet zij in hare verbeelding ook hem van den schitterenden maanavond genieten, *pomong taät boelan*, voor beiden is de maan zichtbaar en dan begint zij hem te beweenen: (bamba) [1]). In die liederen geeft de vrouw haren man altijd den naam: Oejau Along

1) Reeds vroeger hebben wij erop gewezen uit welke opvatting deze poezie eigenlijk voortspruit: indien de vrouwen het niet deden, dan zou hun echtgenooten zeker een ongeluk overkomen.

Laing Aran: bezingt de man zijne vrouw, dan noemt hij haar: Oetan Along Laing Aran; ziehier een deel uit een dergelijken zang:

Njahin nei tawei dalam inan, bakè toejang dajan!
Kombin aké mĕsong djita taän, mĕtik soengei limoen kanan!
Aké bamba tawai oejan, bamba kĕtei Oejau selei mendang liran,
Ikò Oejau Along Laing Aran,
Njahin nei nĕ lĕ loelò soengei lĕmbam gilei lawi matan.
Aké bamba Oejau Along Laing Aran,
Aké mĕnò mindjoen katong aboen mĕlok lokan,
Séau pĕ kĕtei nikò ngĕteiwé asat soran, asat ĕndjat ngalang djènan.
Ikò Oejau Along Laing Aran.
Kombi toedò hò sé ĕnding tĕlò lamé boewan,
Toedò kĕnda tĕnĕsang péwa djawat lĕmba oedoe bĕkan
Ikò Oejau Along Laing Aran.
Ajĕn djò sarap, tjoot ladjap pĕtja djènan.
Mĕnĕkadang gò tjoot tonjang lĕmoet djènan.
Ikò Oejau Along Laing Aran.
Ajĕn djò nĕkĕdong koesoen djoelong aloet akan
Malap ko pĕga kóòn pasa póging laran!"

(Bedoeling: Langzamerhand doemt de herinnering aan mijn man in mij op: (bakè toejang: heel goede vriend), hoe zou ik bij hem kunnen komen, over de groote bergen heenzien, tegen den sterken stroom opvaren? De herinnering maakt mij droevig: Oejau is alleen weggegaan en heeft mij achtergelaten. Langzaam aan wellen de tranen in mijne oogen op en overstroomen de ooghoeken, de wolken drijven heen en weer, nu eens hoog in de lucht, dan weer laag bij den grond. Ik heb medelijden met je, want moeilijk en slingerend is je pad, slechts bij kleine afstanden kun je vooruit. Hoe moet dat gaan, als je slaapt onder een muur van bladeren, die lek is, onder een mat (de gewone sabit heet hier tĕnĕsang péwa), die kan omwaaien? (Oedoe bĕkan zijn kleine vruchten in het bosch). Zorg er toch voor, dat je niet struikelt, niet trapt op scherpe stukken hout, die op den weg uitsteken: loop toch op je teenen door de modder en over den beslikten weg. Ga toch niet, zooals een vogel op den tak zit, te ver naar voren in de prauw: hoe moet het, wanneer je eraf gestooten wordt door een stuk hout, dat schuin onder water ligt, een dood stuk van een omgevallen laranboom).

Uit den aanhef van dit lied: njahin nei tawei dalam inan: blijkt de beteekenis van tawei als herinnering en tevens de localisatie daarvan in den stam of romp. Wij hebben er echter reeds vroeger op gewezen, dat pĕkĕnĕp, ergens over nadenken, en pĕtawei, zich iets herinneren of om iets denken, niet altijd even scherp in beteekenis gescheiden worden. Wij hebben ons deze uitweiding veroorloofd, omdat men het woord tawei zoo heel vaak in formules en liederen tegenkomt.

Vroeger merkten wij reeds op, dat zoo opvallend de priesters voor den inan, bamboe en riet in hunne formules kozen: immers beide groeien met geledingen en het is niet onwaarschijnlijk, dat de bouw der wervelzuil hun hier voor de oogen gezweefd heeft.

Straks zullen wij zien, hoe men met de tĕboekoe iong verder handelt.

b) De *oelĕng djĕlei latong*. Deze zijn voor de moeder, het zijn twee of drie halssnoeren van coixkorrels.

c) De *tapoéng djĕlei latong* is eveneens voor de moeder. Het is een vrij

hooge hoofdband, van rottan waarop een snoer coixkorrels is vastgenaaid.

d) De *poesa*, vervaardigd van een klein bamboehuidje (koelit boelò doemit). De poesa moet het kind lang leven schenken. De sĕling, eveneens een koelit boelò doemit, moet het kind kracht schenken: het woord wordt in de formules gebruikt in verbinding met mahing, dat sterk of krachtig beteekent. Soms gebruikt men twee poesa's en een sĕling. Kinderen, die nog niet aan het z.g. oemba deelnamen, en dus grootere behoefte aan kracht hebben, schijnen de sĕling bij het noetong poesa (het sub 2 genoemde) ook meer noodig te hebben. Later zullen wij de sĕling nog ontmoeten bij het z.g. nĕmalan, de poesa bij den malang taoe.

Een integreerend deel van de poesa is de reeds genoemde bĕtè: deze moet het kind sahè geven, d.w.z. leeren hoe het zich in de Kĕnja-maatschappij te gedragen heeft: het moet geduldig en verdraagzaam zijn, niet prikkelbaar en driftig (boesè), het moet geene dingen doen, die tegen de gewoonten der Kĕnja indruischen. Men spreekt altijd van de bĕtè tadan sahè oejan: de bĕtè, die het kind den goeden inborst geeft.

Verder heeft men noodig:

De kadei (lepel),
djakan (gegist suikerrietsap),
de losan aboe of aschkoker,
eene kippenveer (boeloe jap),
twee z.g. atĕp bĕlĕng làh,
gekookte rijst in pisangbladeren,
visch (padak),
twee zwaarden zonder heften,
een gong en een kinderdraagmand (bàh anak).

Het noetong poesa vindt geheel plaats in de amin: dit is voor hem, die deze plechtigheid wenscht te bestudeeren een zeer groot bezwaar, want vreemdelingen worden hierbij niet toegelaten. Eigenlijk is hun zelfs de toegang tot het huis verboden; zelfs bewoners van de andere huizen der kampong mogen gedurende het ngĕlalih anak de woning niet betreden. De reden hiervan is, dat men zoo buitengewoon bang is de bĕroewa van het kind te verschrikken, en dat dus vreemdelingen allicht oorzaak zouden kunnen zijn, dat de bĕroewa van het kind ontvlucht. De ceremonie begint met het *mĕnding bali djaät*; mĕnding is afgeleid van ĕnding, dat muur beteekent: men bedoelt hiermee: eene muur bouwen, die den bali djaät den toegang tot de amin belet. Dit mĕnding geschiedt met het bloed van een kuiken.

Daarna worden alle bovengenoemde lalih-voorwerpen met den tĕlang isit ritueel gereinigd. Een der bamboetjes met tĕlang siò isit, door den vader zoolang in de voorgalerij in het dak gestoken, tot men ze binnen noodig had, wordt nu door hem aan eene der oude vrouwen gegeven, die de reiniging verricht; zij zwaait de bamboe rond, zoodat moeder en kind benevens alle voor den doop noodige voorwerpen bevochtigd worden:

1. „Bali isit, ikò moehè ikò mĕrè!"
Tau kombin ida kĕnahan dau inoe noejau pĕdahau!
Ini hè kĕmoehè kĕmĕrè
Tsau kindè tsau kalè

Tau kombin oeben dĕ alla iong ini?
Inoe iloe kĕtjok isit tĕ kĕtsau kĕnakauwe
Ini amé kĕlĕkò kĕbĕlò kidi,
Tau kombin poeběn mé alla ngan tanàh lĕsò tanàh lobò
Apane tiga sĕngĕla anakké
Oediep sahè oediep kĕlinè.

Men verzoekt dus den isit eerst te reinigen (moehè of mĕrè); in den tweeden regel zinspeelt men op het schreeuwen (noejau, pĕdahau) van den profetischen kiekendief of *pelaki*, dat men in geen geval mag of wil hooren. Tsau kindè en tsau kalè beteekenen: neem alles weg wat vuil (onrein) of slecht (kalè is eigenlijk ondeugend) is. In den 5den regel vraagt de vrouw: wanneer zou men deze iong wel gehaald hebben? En dan beveelt (tjok) zij de isit weg te nemen en los te laten (nakau: laten vliegen) alles wat men niet wil hebben of voor het kind ongunstig acht. Zij besluit met te zeggen: opdat mijn kind flink en krachtig worde en een voortdurend tevreden leven moge hebben. Het woord sahè, dat wij reeds eenmaal door inborst vertaalden, kan ook als adjectief voorkomen in de beteekenis van tevreden: zoo hoort men het ook in de spreektaal gebruiken. Sahè iko? beteekent dan: ben je nu tevreden of: is het zoo naar je zin?

De oude vrouwen hebben één tĕboekoe iong gemaakt, die bestemd is om onder het huis geworpen te worden: tsau djaät kidi: de slechte ervan weg nemen.

Ook de tilong paměn wordt gereinigd: in den tijd, dien de pas bevallen vrouw daar heeft doorgebracht, heeft zij dit hokje sterk verontreinigd en de bali léang bali kadjang moeten eruit verdreven worden: „Lĕmoehè kĕmĕrè, tsau ia djaät ia malat, tsau léang tsau kadjang." (Reinigen, schoonmaken, wegnemen wat slecht en onzuiver is, de bali léang bali kadjang).

Zooals wij reeds zeiden is de toegang tot het huis voor vreemdelingen, voor alle, die er niet wonen behalve de naaste familieleden uit andere huizen verboden. Dit geeft men te kennen door aan iedere zijde van het huis een bepaalde atĕp te planten: deze draagt den naam van *atĕp bajĕn*, ook wel van *kĕrĕbò bajĕn*: deze bestaat uit een tĕtjak van nog geen Meter hoogte; 1 d.M. beneden den top is een dwarshoutje aangebracht, waarvan de uiteinden tot krullen versneden zijn. Op de plaats waar dit dwarshoutje en de tĕtjak elkaar kruisen, hangt aan een langen steel een longblad (tong long) naar beneden. Deze tĕtjak is nu voor de gasten (sakei) een teeken, dat zij het huis niet mogen betreden: ida moelĕn sakei nei. Ajen djĕm nei dalam oema mé: amé malan sakei, malan mĕngoet mé. (Men belet de gasten te komen. Jullie moet niet in ons huis komen, wij mogen niet ontvangen, omdat er een pasgeborene in huis is). Malan, afgeleid van palan: verbodsbepaling, wordt ook gebruikt als lĕmalan en beteekent den toegang tot het huis verbieden: mĕngoet is eigenlijk iets, wat door aanpakken allicht bederft of stuk gaat. Men gebruikt het voor kleine kinderen ook in de beteekenis van onvoldragen, omdat dan het kind nog zoo weinig weerstandsvermogen heeft.

Is alles gereinigd, dan gaat men over tot den eigenlijken doop, het eigenlijke noetong poesa. Den zegen over deze ceremonie smeekt men af door het slachten eener kip, die door haar bloed de noodige wijding

en gunstige uitwerking aan de plechtigheid moet schenken. De arm van het kind wordt met dit bloed besmeerd; de poesa, het omgebogen bamboehuidje wordt nu op de plaats van ombuiging aangestoken en daarna met duim en wijsvinger in den lepel met djakan gedoofd. Het weinige roet, dat men op deze wijze verkrijgt, wordt nu met den duim op het voorhoofd van het kind gesmeerd (njirĕm of kĕnjirĕm); tevens moet de kip, althans haar geest, den naam van het kind aan Boengan Malan gaan mededeelen. Het kind wordt toegesproken met de bĕtè, het blad dat aan de poesa gebonden was, in de hand. Vader en moeder worden ook even aangeraakt en als de oude vrouw met hare formule klaar is, drinkt de vader den lepel met djakan leeg.

Meer in détails leeren wij de bedoeling dezer ceremonie uit de formule kennen; men spreekt eerst de kip toe:

1. „Ikò jap ini, ikò léwa toetong poesa anakké!
Ini bali, jap, amé kĕnoetong poesa ini!
Jap ini, pĕkini ngadane, tei nikò bada ngadan kata Boengan Malan,
Ini amé nàh poesa nang anangĕrĕ, pĕkina ngadan anakké!"
5. Ikò poesa ini, oejan tĕngoewan oejan ngadan anakké
Apane moediep tiga sĕngĕla anakké.
Apane ia bĕtè tadan sahè oejan
Apane doeloe kĕlò doeloe kĕnoedjò nang ia
Apane doeloe njĕkam njalam nia.
10. Doeloe pĕdĕnga pabé sada langit ia
Anak, kĕtei biò kĕtei lembò.
Kĕtei moehat, kĕtei magat kòón djò, bali jap!
Ia enggin doeloe kĕmoediep koesoen lĕkàh koesoen tanàh
Tiga kĕnei bat kĕnei kandjat.
15. Kĕnei ĕmbau kĕnei djaäu
Apane sĕling le apane mahing le, kĕnei losak dian losak mahan,
Kĕnei bioe kĕnei dadoe kĕnei sĕgĕn kĕnei marĕn,
Koesoen lĕkàh koesoen tanàh.
Tiga poela angei tiga poela loe-ei,
20. Tiga poela tĕpoeh tiga poela oebi kajoe
On oerei kadoe padei on koesei boein manei.
On asoe mangang kadoe jappĕ ò kadoe boein nĕ ò!
On linda on oepa, on tĕpoeh, on toeban kajoe oesan,
Moediep toeban kajoe oesan anakké.
25. Ajen djò boeha nĕkĕtei mikoe kĕtei djĕmoe
Moediep pabei lissa pabei baja pabei soe pĕkĕsoewa
Pabé poetìh pok tĕpàh pok sĕlàh!
Ikò bali léwa, ikò mamong tĕboekoe iong,
Kata Oeko Djalong Pa Sĕlong, Kata Boengan Pĕsoekong
30. On tĕboekoe iman aka balan!
Ikò bali jap ini, ikò kĕnjalet kĕnjoket tĕloeh tĕboekoe anakké
32. Kata Boengan Sĕloehan.

In een kort bestek vindt men hier de geheele bedoeling der ceremonie. 1—5. De geest der kip (bali jap) moet de noodige kracht (léwa) aan het verbranden (noetong) der poesa schenken. De naam wordt aan de kip medegedeeld en deze brengt hem aan Boengan Malan over. De poesa moet den naam van het kind op het kind zelf overbrengen, wat door de oude vrouw geschiedt, die het kind met den met roet besmeerden duim

(kĕnjirem) als het ware een merk op het voorhoofd geeft (nang anang).

6—10. Vervolgens begint men alles op te sommen, wat men voor het kind wenscht: het moet een gelukkig (tiga) en gezond leven leiden: de bětè moet zorgen voor een goeden inborst van het kind, zoodat het zich gelukkig voelt met zijn lot (sahè). De menschen moeten gaarne met het kind willen omgaan (kĕlò) en het zelfs nawijzen of aanwijzen als een voorbeeld voor anderen. Een ieder moet eigenlijk verstomd, verbaasd (njalam) over een dergelijk kind staan.

10—15. Er moet over het kind gesproken worden, het nieuws (pĕdĕnga) moet tot aan den rand (sada) van den hemel doordringen. Het kind worde groot en vet, sterk en ijverig door den geest der kip. Het moet als leider voor anderen kunnen optreden; eigenlijk zegt men: het moet de menschen geleiden om te leven op aarde. (lĕkàh: grond, tanàh: aarde). Het moet dus feitelijk als hoofd kunnen optreden. Het moet groot worden: dat is eigenlijk uitzetten of opzwellen, zooals rijst doet bij het koken; kandjat beteekent: uitgerekt, elastisch. Een sapei kandjat is een jasje, dat zich laat rekken en zich dan door zijne elasticiteit naar den vorm van het lichaam voegt; voorts moet het flink opgroeien, letterlijk: hoog worden.

16—20. De sĕling, het andere omgebogen bamboehuidje, moet het kind krachtig maken. Het moet groot (bioe) en lang worden (dadoe), vele rijkdommen en aanzien (sĕgĕn en marĕn) verwerven hier op aarde. Plant het suikerriet of kĕladi, dan moet het dat met succes doen; angei en tĕpoeh: suikerriet; loeëi, linda en oepa zijn alle woorden voor kĕladi (Colocasia antiquorum).

21—25. Plant het kind padi, dan moet de oogst eene rijke zijn; het krijge in zijn later leven vele varkens, kippen, speurhonden, kĕladi, ananas; het kind moet opgroeien als de jonge spruit eener ananas.

25—30. De kip moet verhinderen, dat het kind ziek worde of aan huidziekten gaat lijden. Het moet leven tot het de normale levensgrens bereikt heeft, d.w.z. tot in lengte van dagen, tot het kleinkinderen en achterkleinkinderen heeft, tot de schedelharen beginnen te grijzen.

De bali léwa of versterkende geest moet zorgen voor de tĕboekoe iong, die bij Djalong Pa Sĕlong of Pa Sĕlong Loehan bewaard worden; ook de plaats van Boengan Malan wordt hierbij nog genoemd met den reeds vroeger besproken naam van Boengan Pĕsoekong.

30—32. Hier noemt men eerst de iman, in de formules ook wel éman genoemd en in verbinding hiermede de aka balan, die echter eene geheel andere vezelsoort vertegenwoordigt. In de beide laatste regels verzoekt men tot slot den kippegeest den tĕloeh van het kind, die bij Boengan Malan om den boelò doewan ligt, strakker aan te halen.

Men kan in deze vrij langdradige geschiedenis eenigszins den bouw van Kĕnja'sche formules leeren kennen. In de eerste plaats moet er rijm en rythmus in zijn. Het bewaren van den rythmus noemt men *mipĕt*, het rijmen *pĕtĕkĕp*, letterlijk: afsluiten. Beide middelen om het geheugen te helpen, hebben tengevolge het verdraaien van woorden, het achtervoegen van woorden, die in het geheele zinsverband niet thuis hooren en slechts in beteekenis in ver verwijderd verband met het geheel staan, of wel van woorden, die in het geheel niets beteekenen.

Hoe moeilijk het onder deze omstandigheden wordt eene formule toe te lichten, laat zich begrijpen, te meer, waar wij toch al zoo veel moeite

hebben ons den gedachtengang van den Kĕnja eenigszins eigen te maken. In bovenstaande formule ziet men in 11 biò (groot, zwaar) rijmen op lĕmbò (vet) en moet men biò dan ook met: ò uitspreken. Maar wat later in 17 rijmt hetzelfde woord op dadoe en wordt dan bioe. Woorden als koesei (varken), linda (kladi), loeëi (ook kladi) hoort men in de spreektaal nooit. In 30 wordt de iman, de plantenvezel, waarmede men bětè, sĕling en poesa samenbindt (ngapoet) alleen voor het rijm in eenen adem genoemd met de aka balan, die eene geheel andere slingerplant is, die er niets mee te maken heeft. De Kĕnja vindt dan ook heel gek, als men hem naar de woordelijke beteekenis eener formule vraagt; voor hem (en voor ons eigen;ijk ook) is de bedoeling de hoofdzaak: het gaat niet aan om zijne geesten aan te spreken op dezelfde manier als waarop men onder elkaar spreekt. Men moet zijn verzoek in een bepaalden vorm gieten, die er door het rijmen (mipĕt, over het algemeen de manier, waarop men tot geesten spreekt) en door den rythmus aangegeven wordt. Bovendien blijven op deze wijze de formules vaster in het geheugen. De grootste moeilijkheden leveren, wat betreft de vertaling, de berijmde overleveringen en het dajong der priesters. Waar men in bovengenoemde formule de bedoeling zeer goed kan weergeven, is dat bij het dajong vrijwel onmogelijk. Behalve het rijm en de rythmus speelt daar nog eene bepaalde melodie eene rol en treft men bovendien veel meer beeldspraak en veel meer woorden, die niets beteekenen, aan. Vraagt men dan een Kĕnja naar de woordelijke beteekenis, dan gelukt het hem evenimn die weer te geven en zegt hij: dau ida mipĕt mipĕt toewa, d.w.z. d. i. nu de manier waarop men tegen geesten spreekt [1]).

Behalve de vorm der formule treft ons hier de inhoud. Want men denkt hier niet alleen aan de materiale zijde van het leven, die het kind levensgeluk moet schenken. Behalve het aanhalen van den tĕloeh, de bevestiging van de bĕroewa om den stam, de zorg voor levenskracht en karakter (sahè) wordt ook de maatschappelijke positie van den kleine niet vergeten. Dit laatste treft ons hierom, omdat een Kĕnja zoo uiterst zelden eenige moeite doet om zich van zijne medemenschen te onderscheiden en omdat dan ook in den stam geboorte en rijkdom aan kippen, varkens, enz. het meeste overwicht schenken.

De bětè, het langwerpige blad, waaraan de poesa en sĕling vastgebonden worden, groeit langs den weg en in het bosch; daar wordt zij dan ook bij deze gelegenheid vandaan gehaald en niet zooals bij het later te bespreken „soehĕn" uit den liwang ohong van den vorst.

Het eigenlijke noetong poesa, het doorbranden van het kleine bamboehuidje geschiedt als regel niet door de oude vrouw; zij doet dit alleen als de vader geen slag van formules opzeggen heeft, anders moet hij dat werk zelf verrichten. De djakan, waarin de poesa gedoofd wordt, moet

---

1) Volgens de interpretatie van Kruyt (blz. 100) zou uit deze taal, welke de priesters gemeenlijk gebruiken, de zucht blijken om de begoocheling, als zouden de priesters werkelijk met geesten omgaan, grooter te maken. Daartoe zouden zij dan geene oude woorden gebruiken, maar werkelijk eene nieuwe taal maken. Bij de Toradja's gebruiken de priesters ook woorden uit andere talen: en Hardeland vertelt hetzelfde van de taal der priesterzangen bij de Oeloe Ngadjoe: ook hier worden niet alleen woorden gebruikt uit het Maleisch, maar volgens Hardeland ook woorden, waarvan de beteekenis is verloren gegaan en waarvan de herkomst niet bekend is. Het laatste nu komt in de Kĕnja formules herhaaldelijk voor en bij doodenritueel en rijstbouw zullen wij daarvan nog vele voorbeelden ontmoeten. Het is echter niet onmogelijk, dat een deel dezer woorden in andere Dajaksche dialecten teruggevonden wordt, behalve dan die, welke zuiver dienen tot het afsluiten (pĕtĕkĕp) en rijmen van zinnen.

door de bali dajong naar boven gebracht worden, in den hemelschen lepel, de levensbron of sĕpan oediep. Is er geen vader bij het noetong poesa aanwezig, dan wordt de djakan door de moeder opgedronken.

De doorgebrande poesa met sĕling, kadei en iman worden bewaard en straks na het pĕtjoot in het dak opgeborgen. Alle vrouwen in de amin der moeder dragen een longblad aan haren roksband (tĕloeh taä), ook de kleine meisjes. De moeder zelve draagt nog geruimen tijd na afloop van al het ceremonieel een dergelijk blad, dat als verweermiddel tegen booze geesten, die de onaangename lucht niet kunnen verdragen, dienst moet doen.

Het noetong poesa is nu afgeloopen; het kind heeft eenen naam, dien men reeds te voren uitgekozen had en die gevolgd wordt door den naam van den vader, zooals wij in een volgend hoofdstuk uitvoeriger zullen bespreken. Nu is het oogenblik genaderd, dat het kind zijne entrée in de maatschappij zal maken; moeder en kind gaan voor het eerst uit de kamer in de voorgalerij (nei koesè) en zelfs buiten de woning, aan de zijde van het huis; aan weerszijden van eene Kĕnja'sche woning voert een bekapte boomstam, die als trap (tjan) dienst doet in het huis: daar waar deze trap op den grond rust, spreekt men van *poön tjan*; hier dichtbij ligt het doel van de eerste reis van moeder en kind. De beide uiteinden van een huis noemt men *boelĕn pĕt*; de nu te bespreken plechtigheid, het eigenlijke *pĕtjoot anak, tjoot tanàh* of *tjoot tĕboekoe iong* vindt plaats *ka boelĕn pĕt*, d.i. dus aan een der zijden van het huis, soms ook wel ervoor (*kadjoema*) of erachter (*kalikoet*). Altijd gaat de moeder zoodanig met het kind uit het huis, dat zij niet langs den liwang ohong, voor de woning van den vorst behoeft te loopen: dit is n.l. streng verboden, omdat de parĕn (het hoofd) van het huis door de schadelijke invloeden, die van het kind uitgaan, de bali léang, getroffen zou worden. Dus gaat de moeder altijd aan die zijde van het huis, waar zich hare amin, bevindt met het kind de trap af.

Het pĕtjoot anak heeft velerlei bedoelingen. In de eerste plaats bootst men het gaan naar de ladang ermee na: vervolgens laat men het kind eigenlijk op deze manier in de maatschappij los (pĕtakau), vandaar ook de naam pĕtakau Apĕng. Hiermee verband houdt de opvatting, dat men bij deze gelegenheid het kind tevens aan de geesten wil voorstellen, want die zijn aan de Kĕnja-maatschappij onafscheidelijk verbonden. Het eerstgenoemde punt, het nabootsen van eenen gang naar de ladang, het *katap tei nahò* is in het ceremonieel wel een belangrijk punt, maar toch hecht de Kĕnja er betrekkelijk weinig aan en kan men het zelfs geheel achterwege laten. Ik heb echter bij het nei koesè van het jongste kind van het hoofd dit katap tei nahò zelf bijgewoond. In hoofdzaak verbindt de Kĕnja aan de geheele plechtigheid de gedachte van eene voorstelling, een onder bescherming stellen van het kind aan de geesten, terwijl tevens in het ceremonieel rekening gehouden moet worden met de reeds vroeger besproken hemelsche aequivalenten, die aan de door de oude vrouwen vervaardigde lalìh-voorwerpen beantwoorden.

Wanneer nu de familie uit de amin komt en naar de zijde van het huis loopt, ziet men altijd eenige kinderen achteraan komen, die aan eene paal een grooten gong dragen, waarop voortdurend geslagen wordt. Dit noemt men *ngahò* of leven maken en dient om te verhinderen, dat men het schreeuwen van den vischarend hoort (ngahò apane ida naòn kĕnahan

dau pĕlaki noejau), wat als een prognostisch zeer ongunstig teeken geldt. Bovendien brengt men dit ngahò schertsenderwijs wel in verband met de reeds vroeger besproken zuster van Boengan Malan, Boengan Ngĕtĕpĕt Doewan:

Bong bang bong bang
Pĕtjoot anak Amban Irang
Bong bang bong bang
Moediep pa poetih pok sĕlàh
Bong bang bong
Moediep pa kĕdoekong k'aboet tilong!

Dit noemt men dan de: dau Boengan Ngĕtĕpĕt, de stem van Boengan Ngĕtĕpĕt, alsof men zich voorstelt, dat deze vrouw den levensduur van het kind bepaald heeft en wel de normale grens heeft vastgesteld. Immers men zegt: Wij laten het kind van Amban Irang treden, het leve tot het haar begint te grijzen en het in den hoek van het slaaphokje van ouderdom neergehurkt is. Reeds vroeger zagen wij, dat dit tijdstip in het leven als het normale einde ervan beschouwd wordt.

De uittocht der familie heeft in eene bepaalde volgorde plaats; wanneer men uit de amin komende naar den trap wandelt, loopt de vader voorop: hij draagt twee klingen zonder heften. Hem volgt de moeder: zij draagt in de rechterhand den losan aboe, den aschkoker, in de linkerhand *acht* tĕboekoe iong: aan ieder van deze tĕboekoe iong is een longblad bevestigd: aan den roksband (tĕloeh taä) hangt eveneens een dergelijk blad, terwijl zij een buitengewoon grooten zonnehoed op heeft, die ook het kind beschermt. Het kind draagt de vrouw in een bàh anak op den rug: bij radja's hangen aan dezen bàh twee slakkenhuizen (bĕlalang), waarvan een den afgevallen navelstreng bevat. Deze bĕlalang bevinden zich links en rechts aan de bàh: de ophangpunten zijn verbonden door een touw, waaraan vier *sin long*, d.w.z. stukken wortel van de Aroid. Spec. hangen, die evenals de bladeren dezer plant de booze geesten moeten afweren. Men noemt in het algemeen in de Kĕnja-maatschappij de menschen van hooge geboorten: dia taoe: d.w.z. de rechtschen. De besten en vooral de rijksten hiervan zijn de parĕn, die van onvermengde geboorte zijn en waarvan de hoogsten dan weer parĕn bioe heeten. Zij, die uit een gemengd huwelijk geboren zijn, worden onder dia taoe gerekend, maar men noemt ze: dia taoe pĕ bĕsè: dat wil zeggen, zij zijn maar van eene zijde: taoe of rechts. Dit zijn meest kinderen van parĕn en panjin tiga en al naar den rang en stand der voorouders (tĕpon) worden ook onder hen nog verschillende rangen onderscheiden. Deze taoe pĕ bĕsè mogen bij het pĕtjoot anak één bĕlalang met den afgevallen navelstreng aan hunne bàh anak hangen en drie stukken sin long.

De vrouw draagt om het middel en dus ook om de bàh anak eene sarong, die onder de borst is vastgemaakt: deze sarong noemt men *kĕloema*, *sĕlindoet* of ook wel *sĕpindoet*.

Is de zuigeling een meisje, dan wordt de moeder gevolgd door een jongen, die een bĕlanjat op den rug draagt; in het tegenovergestelde geval loopt een meisje achter haar aan. In het mandje bevindt zich een visch, *padak* of *tĕbong* genaamd.

„Atoek padak atoek tĕbong
Ikò poeben ia nahò!

Atoek poetè atoek boehè
Atoek tiga atoek lanja
Anakké lanja làh lanja oesa
Lanja anit lanja koelitte.

(Padak, tĕbong, het is voor jou, dat het kindje naar de ladang gaat. Witte visch, reine visch, goede visch, gladde visch, mijn kindje moet een glad lichaam en eene gladde huid hebben).

Achter het kind volgen de oude vrouwen, die de lalìh-voorwerpen vervaardigd hebben, meestal twee in getal. En tot slot komen de kinderen met den grooten gong (tawak), gedragen aan een dwarshout.

Is men met succes de trap afgedaald, dan worden door den vader de beide mandauklingen op ongeveer een Meter afstand van elkaar in den grond gestoken; de eerste tĕboekoe iong legt men tusschen de beide klingen in, de volgende daaraan evenwijdig: tusschen de eerste en tweede iongknoop legt men een weinig asch. Het aantal tĕboekoe iong is acht. Nu begint de moeder met den voet op den eersten tĕboekoe iong te treden (tjoot), daarna zet zij de anderen voet op den tweeden en zoo voort tot den achtsten. Het meisje of casu quo de jongen, loopt achter haar aan met het mandje op den rug. De visch is er van te voren door den vader uitgehaald en als de moeder nu over de tĕboekoe iong terugkeert, reikt hij haar de visch toe. Op deze wijze doet men het voorkomen, alsof het kind eene voorspoedige reis naar de ladang gehad heeft: immers het heeft een visch bemachtigd.

Als de moeder over de tĕboekoe iong terugkeert, raapt zij vier knoopen op.

Nu is het tjoot tĕboekoe iong afgeloopen; letterlijk beteekent dit dus: op de tĕboekoe iong treden. Men keert nu naar de amin terug (oelè): het kindje komt van de ladang terug *oelè nahò* en heeft succes gehad. De familieleden, die in de amin zaten te wachten, willen nu wel eens weten, wat het kindje meegebracht heeft: „Naät oeben kĕtei nahò ading!" (Laat ons eens gauw zien, waarvoor het naar de ladang is geweest). Dan haalt de moeder den visch voor den dag en roept men verwonderd uit:

„E, oeběn tĕgò oeběn sihò oeběn kĕtei-jĕ nahò pĕkĕlè!"

(Wel, het is gelukt (tĕgò = ontmoeten, sihò = raken of gelukken), daarvoor is het natuurlijk naar de ladang geweest).

Wij moeten hier even vermelden, dat ofschoon men bij het noetong poesa Boengan verzocht heeft den tĕloeh vaster om den stam aan te trekken en aldus de bĕroewa in nauwer verbinding met het lichaam te brengen, men toch altijd de bĕroewa van het kind nog als zeer vluchtig blijft beschouwen: zoo zou zij hier door de verschillende vreemde indrukken licht kunnen verschrikken en ontvlieden. Vandaar, dat de moeder telkens als zij zich verplaatst, tegen haar kindje zegt: Anak, tei nĕ toewa oelè ò! (Kindje, laten we maar heengaan), uit vrees, dat de bĕroewa zal achterblijven. Dit is trouwens eene vrees, die de Kĕnja altijd blijft behouden n.l. dat zijne bĕroewa zal achterblijven; altijd, wanneer een Kĕnja weggaat geeft hij hiervan eerst kennis: „Toewen, tei mé doewa kadipa!" (wij beiden gaan naar den overkant) of: „Ini kĕtei hè!" (hier ga ik weg) of wel: „Tei tĕpat ò!" (komt laat ons gaan).

In de amin krijgt het kind nu eerst een stukje visch in den mond. De familie eet rijst en het kindje moet meeeten: het is de eerste maal,

dat het in den familiekring meeeet en natuurlijk moet het leeren zich in gezelschap niet onbehoorlijk te gedragen: in de eerste plaats mag het zich niet bevuilen, terwijl de anderen eten. Om het kind dit elementaire fatsoensbegrip aan te leeren, neemt men een beetje asch uit den losan aboe of aschkoker en smeert dat aan den anus: dit noemt men *njongĕp pĕn*: „Ajĕn ia lĕpin, bok amé koeman." (het mag zich niet bevuilen als wij eten).

Nu krijgt het kind ook de eerste armbandjes: aan ieder armbandje zitten drie coixkorrels en verder groene kraaltjes: voor de laatste kiest men geen bepaald aantal.

De aschkoker of losan aboe bewaart men onder de plank, waarop de moeder in den tilong paměn beviel. In het dak, tusschen de sparren (nĕsip nang kasau) worden bewaard: de lepel (kadei), *tien tĕboekoe iong* (n.l. voor een radjakind), de doorgebrande poesa (met bĕtè, sĕling en iman.)

Nu gaan vader en moeder met eene oude vrouw den z.g. *atĕp bĕlĕng làh* maken. Hiervoor gebruikt men twee stokjes van ongeveer 60 c.M. lengte, van eene houtsoort, bĕlĕng làh geheeten. Een van die stokjes wordt in de amin bewaard, het andere nemen vader en moeder mede. De beide stokjes zijn bewerkt: de top is stomp toegepunt en daaronder geeft men door dwarssneden oogen, neus, mond en hals weer; op het stokje, dat naar buiten meegenomen wordt, brengt men onder deze strepen nog 8 dwarsstrepen, op dat in de amin 10 strepen aan, welke getallen dus weer overeenkomen met het aantal knoopen in den tĕloeh (hierbij steeds veronderstellende, dat wij met het kind van een hoofd te doen hebben).

Wanneer de vader met den atĕp bĕlĕng làh gaat naar de plaats, waar de moeder over de tĕboekoe iong heeft geloopen, neemt hij weer dezelfde acht tĕboekoe iong mede, die men bij het pĕtjoot gebruikte; aan elk van deze tĕboekoe is een tong long bevestigd. De moeder draagt een bamboe (song) met water en eene kippenveer (boeloe jap). Op de plaats, waar het tjoot tanàh heeft plaats gevonden, steekt de man een stok in den grond en bindt daaraan den atĕp bĕlĕng làh met de tĕboekoe iong (dus acht in getal) en de tong long. De atĕp steekt een groot deel uit boven den stok, waaraan hij bevestigd wordt. Heeft de man dit samenbinden verricht, dan steekt de vrouw er de kippenveer bij. Daarna legt men een zwaard zonder heft voor den atĕp op den grond: de moeder zet den voet erop en giet daarover wat water uit de bamboe; men noemt dit: *„misĕp takĕt oebre pĕtjoot"* d.w.z. den voet wasschen na het betreden der tĕboekoe iong. Ook zegt men wel: *katap ĕndò*: een bad nabootsen. Het kind heeft de moeder nu niet bij zich, maar blijft in de amin achter.

Teruggekeerd in de amin bevestigt men den tweeden atĕp bĕlĕng làh aan den deurstijl van het slaaphokje naast de deur (den tilong paměn). Erboven hangt de kling, eronder de bĕlanjat (het mandje), waarin het kindje voor de eerste maal visch thuisbracht. Dit laatste is echter facultatief, heb ik ook meerdere malen niet zien doen. De atĕp bĕlĕng làh wordt met een longblad aan de stijl van den tilong paměn vastgebonden.

Nu is men nog niet klaar, de moeder neemt het kind weer in het draagmandje, nu echter niet op den rug, maar voor de borst en gaat met het kind in de voorgalerij. Daar legt zij een tong long (op andere plaatsen ook wel een pisangblad) op den vloer der voorgalerij en knielt daarop

(ibap), met het kind voor de borst. Daarna neemt zij het blad weer op en brengt het in de amin, waar men het in het dak steekt.

Voor dezen dag is alle ceremonieel afgeloopen en vangt het ngĕlalĭh anak in engeren zin aan, waarop wij aanstonds zullen terugkomen.

Toen wij op bldz. 41 den tĕloeh met de tĕboekoe oediep dipan bespraken en daarvan eene voorstelling gaven, zagen wij, dat men zich voor een kamponghoofd in de ééne helft tien, in de andere acht knoopen gelegd dacht, en dat Boengan Malan op deze wijze in den tĕloeh rang en stand van het kind wist uit te drukken. Nu speelt bij het betreden der tĕboekoe iong ook eene groote rol de voorstelling, als zou het kind nu eerst op aarde (en dus niet alleen in de maatschappij) komen te leven. Daarom spreekt men ook wel van een tjoot tánàh; hiervan is de atĕp bĕlĕng làh de uitdrukking; èn rang èn stand van het kind worden daarop uitgedrukt door het aantal strepen onder den hals. De eene helft van den tĕloeh stelt men buiten voor: immers de atĕp telt daar acht strepen en er worden acht tĕboekoe iong met acht tong long bevestigd. De andere helft blijft in de amin, waar tien tĕboekoe iong met tien tong long in het dak gestoken worden en men een atĕp met tien strepen onder den hals aan de deurstijl bevestigt. Men noemt dit bewaren in huis: *ahong*. Voor een panjin kind brengt men 6 tĕboekoe iong buiten en houdt er acht in huis.

Het verloop der ceremonie is voor parĕn (hoofden), panjin (vrijen), en oela (slaven) gelijk; wel vindt men soms ondergeschikte afwijkingen in het ceremonieel, maar het idée, dat eraan ten grondslag ligt, blijkt altijd hetzelfde te zijn. Zoo ziet men soms den atĕp bĕlĕng làh niet naast (ka boelĕn pĕt), maar vóór of achter het huis maken; op Ma Badang verschilt de teekening van den atĕp làh eenigszins van die in Long Nawang, terwijl op Ma Koelit het kind eerst den zevenden dag na het pĕtjoot eenen naam krijgt.

Voor ieder levend kind zal men dus in een huis de bovengenoemde lalĭh voorwerpen moeten vinden; meestal zal men ze moeten zoeken tusschen de daksparren tegenover de deur. Wanneer men gaat verhuizen, neemt men ze niet mee: zij worden achter het huis aan het afdak opgehangen onder een zonnehoed; men noemt dat *ngĕlĕpau*, nàh saong kĕp ngĕdiding ka awang (een dak erboven maken van eenen zonnehoed, die buiten wordt opgehangen). Bij den dood van het kind worden ze weggeworpen.

Het eigenlijke ngĕlalĭh anak begint op den dag van den doop en de voorschriften hiervoor hangen voor kampong-, huis-, of kamergenooten in hoofdzaak af van den stand van den vader van het kind. Het woord ngĕlalĭh omvat hier verschillende begrippen. In de eerste plaats heeft het betrekking op de voorwerpen, die in het dak gestoken en als lalĭh beschouwd worden, d.w.z. die men daardoor eene zekere wijding schenkt, tengevolge waarvan zij voor de gunstige levensvoorwaarden van het kind onmisbaar zijn. Vervolgens moet aan het kind en de daarmede verbonden voorwerpen eene zekere eer bewezen worden en neemt men bovendien maatregelen tegen ongunstige invloeden van buiten, die het kind in zijn groei zouden kunnen belemmeren. Gedurende het ngĕlalĭh anak vinden nog enkele ceremonieën plaats, die er een integreerend bestanddeel van vormen; daarom is het zoo moeilijk het woord ngĕlalĭh (en ook het woord lalĭh) door één enkel woord te vervangen; over de

schrijfwijze van het woord lalìh merken wij even op, dat lali of lalie onjuist zijn en eene geheele andere beteekenis hebben en de korte ìh door de meeste Kĕnja zeer duidelijk wordt uitgesproken.

In de eerste plaats behoort bij het ngĕlalìh anak het z.g. *lĕmalan*; dit woord is afgeleid van *palan*, dat verbodsbepaling beteekent. Het lĕmalan omvat de sluiting van het huis voor kamponggenooten en vreemdelingen. Deze verbodstijd duurt zes dagen, met dien verstande, dat de dag van den doop de eerste (tau tja) is. Zooals wij reeds vroeger bespraken, geeft men te kennen, dat men aan het ngĕlalìh anak bezig is, door ka boelĕn pĕt een atĕp of kĕrĕbò bajĕn te vervaardigen.

Aan het verbod het huis te betreden wordt altijd zeer streng de hand gehouden. Het is mij verscheidene malen overkomen, dat ik gedwongen was een dergelijk huis te betreden en merkte dan heel goed, dat men slechts met tegenzin dit bezoek toestond. Had ik zelf den partus bijgewoond, kwam ik voor moeder en kind, dan vond men het heel natuurlijk, maar gold de visite een ander uit dezelfde woning, dan had men altijd zeer vele bezwaren. De gevolgen van het bezoek van een vreemdeling zijn voor het kind wel merkwaardig. Natuurlijk ligt hier weer de ontvluchting van de bĕroewa ten grondslag; als de bĕroewa weg is (tei kĕlap), wat bij dergelijke kleine kinderen altijd een groot gevaar is, dan groeit het kind niet meer, of althans het wordt, omdat het tijdelijk zonder bĕroewa moet voortleven, ernstig in zijn groei geschaad: het wordt zwak en achterlijk, een toestand, die men aanduidt met den naam: *tĕngat* of *kĕnihat*. Ik heb het woord tĕngat ook wel eens hooren gebruiken bij het tollen, n.l. wanneer de tol niet meer draait, maar stil ligt. Eene dergelijke beteekenis heeft dus het woord tĕngat, als vreemdelingen het huis betreden en daardoor stilstand in den groei van het kind veroorzaken.

Het gebeurt een enkele maal, dat bezoekers, niet lettende op den atĕp vóór het huis, gedurende het lĕmalan het huis eigenlijk zonder opzet binnentreden. Een man neemt men in een dergelijk geval den mandau af: dit hangt samen met de opvatting als zou de bĕroewa van dergelijke werktuigen schrikken; op andere plaatsen (b.v. in den Boven Mahakam) worden ook bij den partus alle snijdende voorwerpen uit het kraamvertrek verwijderd. Vrouwen moeten, als zij het verbod schenden, eene boete in kralen betalen.

Het eigenlijke lĕmalan, als onderdeel van het ngĕlalìh anak duurt dus zes dagen. De eerste dag, dus die van den doop, is bestemd voor het z.g. *mĕloeh*; mĕloeh is ter eere van iets rust houden, niet werken. Het komt in beteekenis eigenlijk overeen met *moko*, maar het laatste is rusten zonder meer, terwijl het mĕloeh altijd eene bepaalde ceremonie volgt. Voor een radja-kind moet de geheele kampong één dag alle werkzaamheden buitenshuis laten rusten; in het algemeen wordt alleen een mĕloeh gehouden voor radja-kinderen, kinderen van „dia te taoe", (d.i. iemand, die met hoofden verwant is) of van een panjin tiga. Men doet dit echter alleen voor kinderen, die bij het later te bespreken ngalang anak rondgedragen mogen worden.

Alleen voor kinderen van zeer aanzienlijke kamponghoofden neemt de geheele kampong aan het mĕloeh deel: voor minder voornamen bepaalt zich het mĕloeh tot de huisgenooten, voor gewone menschen soms alleen tot hen, die in hetzelfde vertrek wonen.

Het lĕmalan en het mĕloeh zijn dus de eerste voorwaarden, die voor de wijding der lalĭh-voorwerpen onontbeerlijk zijn. Op den derden dag, den tau kĕtĕloe, ontvangt de kraamvrouw voor het eerst bezoek en wel van bekenden uit dezelfde woning. Zij is dan verplicht haren gasten een maaltijd voor te zetten, die in hoofdzaak bestaat uit rijst en varkensvleesch. Bij die gelegenheid wordt het kind op eene zeer eigenaardige manier nog eens herdoopt. Een der kinderen onder de gasten neemt een z.g. *bĕlanjat kandjat*, d.w.z. een geheel opengewerkt mandje en houdt dit boven het hoofd van het kind; daarna neemt men een bamboe met water en giet een beetje water door den opengewerkten bodem op het hoofd van den kleine. Soms houdt men boven de bĕlanjat nog een stuk taloen (bewerkte boomschors), dat men uiteengetrokken heeft en dus eigenlijk ook kandjat (opengewerkt, eigenlijk: opengerekt) is.

„Kobáàn bĕlanjat kandjat kĕnei anakké, nei bat kĕnei kandjat
Tiga kĕnei biò kĕnei lĕmbò anakké, kĕnei ĕndjau kĕnei ĕmbau
Ajĕn tei tĕngat tei djaät."

(Zooals dit opengerekte mandje, zoo moet ook mijn kind uitzetten (bat) en groeien: het moet groot en dik worden, het moet goed in de lengte groeien: het mag niet gestoord worden in zijn groei).

Het kind loopt toch gevaar door de aanwezigheid der gasten „tĕngat" te worden: men zegt echter, dat behalve bovenvermelde ceremonie ook de aanwezigheid van den aschkoker (losan aboe) een zeer gunstigen invloed tegen schadelijke faktoren uitoefent. Deze wordt namelijk nog altijd onder den plank in den tilong paměn bewaard: „apanĕ rĕ tĕngat kĕnihat bok sakei nei." (Opdat het kind niet in zijnen groei gestoord worde, als er gasten komen). De verschijnselen van tĕngat zijn: *pĕli-èn*, *poehoe* en *kĕmat*. Het eerste is een toestand, dien men bij kinderen met chronische dyspepsieën ziet optreden: oedemen der voeten, vermagering enz. Poehoe zijn eczemen, die men in den vorm van eczema seborrhoicum, eczema impetiginosum, bij bijna alle kinderen aantreft. Kĕmat is een zwaktetoestand, waardoor het kind het als het ware opgeeft om verder te leven. De Kĕnja omschrijft dit woord wel door te zeggen, dat iemands krachten niet toereikend zijn, om het doel, dat hij zich gesteld heeft te bereiken. Wanneer iemand b.v. in een boom wil klimmen en hij moet het halverwege door vermoeidheid opgeven, dan spreekt men van kĕmat.

Na afloop van de wassching doet men het kindje nieuwe armbandjes aan, ditmaal van groene kralen.

Het ontvangen der gasten vindt plaats in de morgenuren. Tegen een uur of tien gaat de moeder voor het eerst weer *ka toehoen* (eigenlijk aan den oever, aan den voet van den trap, die naar de rivier voert) baden. Zij neemt dan een zwaard, eene kippenveer en eene bamboe mee: het kind blijft in de amin. De uitlegging, die de Kĕnja aan dit bad geeft, is eenigszins verward. De moeder legt het zwaard in het water en plaatst daarna den voet erop: vervolgens giet zij met de kleine bamboe water over het hoofd:

„Tiga moediep, amé tei ĕndò tjoot tanah basa."

(Mogen wij een goed leven hebben, wij gaan baden en den natten grond betreden).

Naast de vrouw ligt een stuk van den wortelstok van Aroid. Spec. *sin long* geheeten. Dit dient om de z.g. *baò mĕngoet*, de eenigszins vieze

lucht, die de vrouw bij zich heeft, te verdrijven, (mahong sin long kata oewèh, bok ia ĕndò, mòh ia baò mĕngoet: men legt een stuk longwortel bij de moeder als zij gaat baden, omdat zij zoo onaangenaam ruikt). De vrouw levert nog altijd eenig gevaar op voor de jonge mannen en wordt juist vanwege dat baò mĕngoet nog ten zeerste door hen gevreesd. Daarom gaan allen, die op denzelfden tijd een bad willen nemen, dit bovenstrooms van haar doen. (Taha daja doeloe ĕndò abé dajò ĕndò taha aba).

Het betreden van het zwaard, dat in het water ligt, heeft weer ten doel het *pĕnjingim* of afkoelen; men brengt dit veelal in verband met de watergeesten, de bali soengei, maar recht duidelijk is het toch niet. Men spreekt daarom wel van *lĕmèwa bali soengei*, eene uitdrukking, die wij ook nog bij andere gelegenheiden zullen ontmoeten.

Op den zesden dag van het ngĕlalìh anak moet de moeder nog eens het gaan naar de ladang (tei nahò) nabootsen. Deze ceremonie draagt den naam van *pĕlawat Iwan*: een naam, die dateert uit den tijd, dat de Kĕnja nog in den bovenloop van den Iwan woonden. Men noemt dit ook wel: nahò (of milè) tjan, pĕlawat Iwan. Tevens gaat de moeder dan z.g. bàda singim oediep. Het oversteken (pĕlawat) van den Iwan wordt natuurlijk in Long Nawang slechts nagebootst. De moeder gaat met haar kindje op den rug eenvoudig de dichtst bij haar huis gelegen sloot (laloet) oversteken. Zij neemt een zwaard mee, eene kippenveer, een ei en een tong long. Het zwaard dient weer om te pĕnjingim, oejan singim oediep. Recht duidelijk is het ook hier weer niet, waarom de Kĕnja spreekt van singim oediep (letterlijk: koud leven) en van pĕnjingim; over het algemeen bedoelt men ermee, dat men eene of andere reden heeft te verwachten, dat iemand van streek geraakt b.v. in dit geval door het loopen over de sloot en over den grond door de vrouw. Daarom zegt men: bahing ia oejan singim bok ia masat, bahing ia pĕnjingim tjoot tanàh, (het zwaard koelt haar af, wanneer zij loopt en op den grond treedt). Wij zagen vroeger reeds, toen wij den eed op den tijgertand bespraken, hoe men iemand, die pas zulk een eed heeft afgelegd, tegen „panas-hati"-worden kan beveiligen door hem een zwaard te schenken. Hier kan men moeilijk verwachten, dat de vrouw panas hati wordt: maar de nieuwe omstandigheden, waarin zij als moeder verkeert, konden toch voor haar wel eens ernstige gevolgen hebben en zij wapent zich daartegen door gebruik te maken van den sterk reinigenden invloed, die van het zwaard uitgaat.

De uitdrukking milè tjan gebruikt men in het dagelijksch leven nooit: het is eene in de overlevering gebruikte poëtische uitdrukking voor het gewone „tei nahò", naar de ladang gaan. Op haren tocht wordt de moeder weer gevolgd door een jongen (als haar kind een meisje is) of in het tegenovergestelde geval, door een meisje. De bĕlanjat, die deze jongen (of c.q. dit meisje) op den rug draagt, bevat weer wat visch en bovendien een weinig groenten (koedjau). Als de moeder zich op weg begeeft, moet zij eerst haar kind weer waarschuwen: „Tei mé nahò! Tei mé enggin Lambang nahò! (Wij gaan naar de ladang, gaan Lambang naar de ladang brengen).

De moeder gaat, met haar kind op den rug, over eene plank naar de overzijde der sloot, die de Iwan vervangt en plant daar een stok, die van boven gespleten is. In dezen tĕtjak stop zij het ei, de padau. Wan-

neer een tětjak (dus een in den grond gestoken stok van boven gespleten wordt, dan noemt men hem meestal *běraka* en wordt er dan een ei ingestoken, dan spreekt de Kěnja van *běraka padau*, om hem te onderscheiden van andere soorten van běraka, b.v. de later te bespreken běraka tau. In den běraka padau maakt de vrouw ter halver hoogte eene inkerving en bevestigt daarin de kippenveer en het longblad; het op eene dergelijke wijze in eene inkerving bevestigen noemt men *nĕsip*. De visch en de groenten worden onder den tětjak gelegd en daarna weer door de moeder opgeraapt. Dit stelt voor hetgeen het kind op zijn eersten tocht naar de ladang (tei nahò en ngoedjau: groenten zoeken) veroverd heeft.

„Wé, sihò tei nahò, ia alla atoek boehè atoek poetè, ia alla koedjau!" (Het is geslaagd op zijnen tocht, het heeft een schoonen, witten visch en groenten gehaald).

De moeder doet nu, alsof zij den mandau aan den tětjak ophangt.

1. „Amé ĕnding apane sĕling apane mahing anakké,
   Apane tiga sĕngĕla, tiga oediep pabei lissa pabei baja
   Pabei soe pĕkĕsoewa, pabei poetih pok tĕpàh pok sĕlàh.
   Kĕnĕdang kĕnagang anakké!
5. Tĕkajoe ĕndjang tĕkajoe tolang
   Tei masat pĕnjingim ini
   Tĕkajoe oesat takĕt masat,
   Pabei lissa pabei baja, pabei soe pĕkĕsoewa
   Tiga kĕnei anakké nĕkĕdang kĕnagang.
10. Tiga kĕnei anakké moehat kĕnei magat
   Kĕnĕdang kĕnagang oesa bĕroewa anak mata, kĕnĕdang inan boelò doewan
   Oediep bilĕng djĕmang
   Nàh kajoe ĕndjang kajoe tolang nàh kajoe lĕngĕn sikoe lĕngĕn taoe."

1—5. De moeder bouwt hier een muur (ĕnding), die het kind moet beschermen tegen booze geesten en het in de gelegenheid moet stellen flink en krachtig te worden (sĕling mahing), zoodat het gezond en voorspoedig worde (tiga, sĕngĕla) en leve tot in lengte van dagen, tot het kinderen en achterkleinkinderen heeft en de schedelharen beginnen te grijzen. In kĕnĕdang en kĕnagang ligt de voorspoedige groei van het kind opgesloten.

5—10. Het woord tĕkajoe bedoelt datgene, wat noodig is om het kind te versterken, om het de noodige lichaamskracht en weerstandsvermogen te schenken, hier speciaal van het beenderstelsel en van de onderste ledematen. Wanneer iemand een groot werk voor een ander aanvangt, dan vraagt hij ook wel om een geschenk, een tĕkajoe, dat hem de noodige kracht moet geven.

10. Daardoor wordt dus het kind sterk, en ijverig (magat); niet alleen het lichaam, maar ook de verbinding daarvan met de bĕroewa, de stam, de bamboe, groeit krachtig uit en het gevolg is dat het kind flink ontwikkeld en dik (djĕmang) wordt. Moehat iloe ò, aldus omschreef een Kĕnja mij dit eens: wij zijn daarna sterk.

In den laatsten regel omschrijft men nu nog eens de deelen, die bijzonder versterkt moeten worden: het beenderenstelsel, de onderarm, elleboog en de rechterhand (eigenlijk speciaal de rechteronderarm).

De formule, die de moeder hier behoort uit te spreken, bevat het

eigenlijke *bada singim oediep*, d.w.z. hierin wordt voor het kind de noodige kracht, de onontbeerlijke verbinding tusschen ziel en lichaam, afgesmeekt, die het noodig heeft om de eischen, die het leven later zal stellen te kunnen vervullen. Wij merken dan hierbij op, dat men dit merkwaardigerwijze verbindt met een gang naar de ladang (die natuurlijk veel physieke kracht vereischt) en tevens den rechteronderarm speciaal vermeldt, die natuurlijk bij den arbeid het meest gebruikt wordt. Linkshandigheid komt onder de Kĕnja wel voor, maar is toch betrekkelijk zeldzaam. Het kostte mij tenminste eenige moeite enkele zwaarden van linkshandigen te krijgen: deze moeten natuurlijk speciaal voor hen vervaardigd worden. Op Long Nawang heb ik daarvan nooit een exemplaar gezien; door middel van het kamponghoofd kreeg ik er twee uit Ma Koelit, waar men het in het smeden van zwaarden ver gebracht heeft.

Na het uitspreken der formule neemt de moeder het zwaard weer mee en waarschuwt haar kind: Oelè Lambang, tei mé toewa oelè anakké! (We gaan terug Lambang, laten we maar weer teruggaan, mijn kind!) Op deze wijze verhindert de moeder, dat de bĕroewa van haar kind aan de overzijde der rivier achterblijft.

Komt de moeder na het pĕlawat Iwan met haar kind thuis, dan moet dit uitgerookt worden: *pĕlanjap* of *pĕsak* (tjak tjak). Dit geschiedt met longbladeren, die men onder den anus en de voeten verbrandt. Op deze wijze tracht men eventueel onderweg opgedane schadelijke invloeden te neutraliseeren.

Denzelfden dag moet de moeder nog *pĕkĕtau*, d.w.z. in de zon gaan wandelen of tegen een heuvel opklimmen, tot zij goed transpireert. Men noemt dit ook wel eens *ngĕtau anak*, d.w.z. het kind aan den invloed der zonnestralen blootstellen, zooals men ook van *ngĕtau padei* spreekt: dat is: padi in de zon drogen. Maar ngĕtau anak is eigenlijk niet juist: want in de eerste plaats doet de moeder het ook, als haar kind reeds gestorven is. En dan behoeft zij haar kind ook niet mee te nemen, terwijl zij het, indien zij het meeneemt, zorgvuldig tegen de zonnestralen beveiligt. Dit laatste geschiedt door den *„saong anak bala,"*, d.w.z. de zonnehoed van een pasgeborene. Een dergelijke zonnehoed is, omdat hij niet alleen de moeder maar ook het kind moet beschermen zeer groot en bovendien zeer fraai versierd. De top draagt een aban saong, eene kralenfiguur, terwijl het overige van den hoed bedekt is met sĕkĕlĕt (rood flanel), waarop met eene groene of gele stof weer eene versiering bestaande uit gestyleerde dierfiguren, is aangebracht. Dezen hoed beschouwt men als het eigendom van het kind, vandaar de naam saong anak bala; bala beteekent eigenlijk: rood. De hoed zelve wordt bijna altijd vervaardigd van de bladeren van Cordyline Javan, β, welke plant men ook gebruikt voor het vervaardigen van voor den regen ondoordringbare matten (samit, tĕnĕsang) en bij het mamatfeest. De Kĕnjanaam is daon sang en ook deze bladen worden geacht veel magische kracht te bevatten.

Het mandje, waarin de moeder haar kind draagt, is van binnen als regel dun gevoerd en wordt van de beste rottansoort vervaardigd. De versiering met kralenwerk vindt eerst plaats, als het kind wat ouder is. In den beginne vindt men er de slakkenhuizen (bĕlalang)aan, waarvan een de afgevallen navelstreng bevat, (wortelstok van de Aroidea



Vrouw met klein kind in het mandje. Zij heeft den grooten zonnehoed op het hoofd.

spec) en enkele *kĕlabak* of strikjes van kralen, geschenken van de gasten aan de bĕroewa van het kind. De beteekenis dezer kĕlabak zal wel dezelfde zijn, als die welke door de Kajans in den Mĕndalĕm gebruikt worden: (zie N. 1, 71); het z.g. njina, waardoor men de bĕroewa in den „hawat" wil laten terugkeeren, heb ik echter nooit gezien. Het woord njina heeft in de Kĕnja-taal ook eene geheel andere beteekenis: soms beteekent het: hopen. Wel bezigt men verschillende middelen om, zooals men zegt te: „malap bĕroewa kĕlap tjen bàh", d.w.z. te verhinderen, dat de bĕroewa uit de draagmand ontsnapt.

Want, al is aan het einde van den zesden dag de verbodstijd voorbij, toch blijft de ziel van het kindje hare vluchtigheid nog geruimen tijd behouden. Het huis staat wel weer open voor vreemdelingen, maar op de bezoekers rust toch de zedelijke verplichting voor de bĕroewa een geschenk mede te brengen, opdat zij zich met de voor haar vreemde verschijning zal kunnen verzoenen. Het liefst ontvangt men als dergelijk geschenk kralen, b.v. de zeer geapprecieerde inò lambang, die dan aan de bàh anak opgehangen worden of wel door het kind als armbandje gedragen moeten worden. Het verhinderen, dat de bĕroewa van het kind ontsnapt, noemt men *ngĕlidoeng bĕroewa anak*: letterlijk beteekent dit: om de ziel van het kind een beschuttende muur bouwen. In de eerste plaats leerden wij reeds de bladeren en het vleesch van den wortelstok van de „long" kennen: de eerste draagt de moeder aan den tĕloeh taä, hare rokband: de sin long hangt, in stukken gesneden, aan den bàh anak. Ook zagen wij reeds, dat de moeder telkens als zij zich verplaatst haar kindje waarschuwt, om te verhinderen, dat de bĕroewa zou achterblijven. Het spreekt vanzelf, dat een kind van hooge afkomst andere beschermmiddelen noodig heeft, dan een gewoon panjin-kind en zoo drukt het kinderdraagmandje eenigszins den stand van het kind uit. Zoo mag een radja 4 stukken sin long aan den bàh hangen met twee slakkenhuizen, iemand van gemengde afkomst: (dia taoe pĕ bĕsè): drie stukken sin long en één bĕlalang. Wat men voor het ngĕlidoeng aan den bàh anak ophangt, noemt men de *„boewa bàh"*; bij radja's mogen tijgertanden als zoodanig dienst doen: slechts de bĕroewa van dergelijke kinderen heeft zooveel weerstandsvermogen, dat zij daarvan niet parib wordt. Anderen gebruiken in stede van tijgertanden tanden van den panter (djipĕn koelè, oedang koelè) en in de laagste standen zal men zelfs beren- of hondentanden ontmoeten.

Ook de kralenfiguren drukken eenigszins den stand van het kind uit, maar hieraan houdt men niet streng de hand. Een speciaal voorrecht van kamponghoofden is eene kralenfiguur met den gestyleerden neushoornvogel (Buceros rhinoceros): tĕmangang: terwijl zij, als zij gestyleerde drakenfiguren: toewang: bezigen, zoowel kop (oeloe) als lichaam (oesa) mogen aanwenden, terwijl men bij personen van gemengde afkomst het meest werk ziet maken van den kop. Men brengt deze kralenversiering in den regel eerst later aan; de z.g. aban bàh wordt op een plankje, waarop de figuur grofweg is uitgesneden (mĕting) met een mandaumesje (póè), vervaardigd, hetzij van heele kleine kralen (inò boekoe timei) of met iets grootere (i.b. mĕmbat). De vrouw maakt voor haar kindje bijna niets zelf; de hoed wordt bijna altijd door eene vriendin vervaardigd en evenzoo de kralenfiguur op den hoed (aban saong) of op het mandje (aban bàh of aban bĕning). Het mandje kan zij natuurlijk

niet zelf vlechten: er zijn trouwens slechts enkele mannen in de kampong die deze kunst verstaan.

VI.

Zooals wij nu gezien hebben, omvat de eerste plechtigheid, die de pasgeborene moet doormaken, den doop (het noetong poesa), het pětjoot anak, een herdoop op den derden dag en het pělawat Iwan. Tezamen vormen deze ceremonieën het ngělalìh anak, dat na eene verbodsperiode van zes dagen eindigt. Het kindje heeft dan eenen naam, het is in de Kěnja-maatschappij ingeleid en men heeft de eerste stappen gedaan om de běroewa aan den stam te doen bevestigen en haar zooveel weerstandsvermogen te schenken, dat zij de nadeelige invloeden, die de voortdurende aanraking met andere menschen meebrengt, kan verdragen. Desondanks blijft het gevaar voor ontvluchting der běroewa altijd bij kleine kinderen nog zeer groot; trouwens de běroewa verliest haar vluchtigheid eigenlijk nooit, omdat deze eene van hare meest karakteristieke eigenschappen is. Voordat wij nu tot de bespreking van het tweede noetong poesa overgaan, moeten wij eerst nog een en ander opmerken omtrent de eerste levensweken van het kind.

Een belangrijk oogenblik is de doorboring van de oorlellen, het z.g. *mambei*; dit behoort te geschieden op den dag van het „nei k'oesè", dus van den doop: het mag nooit in de amin gebeuren. Bestaat er op dien dag geene gelegenheid voor deze ceremonie b.v. doordat er geene oude vrouw is, die het doen kan, dan moet men wachten tot de zesde dag van het ngělalìh anak (lěpak tau kěněm) voorbij is. Gedurende het ngělalìh mag het mambei nooit plaats vinden. De operatie wordt op zeer primitieve wijze verricht, meestal door eene oude vrouw en bestaat hierin, dat een scherp toegepunt, klein stukje bamboe door de oorlel gestoken wordt. Dit stokje blijft er nu inzitten tot het wondje genezen is; dan brengt men al borende (ngěloepa) een stokje van wat grooter afmeting in, waardoor het kanaal verwijd wordt en het mogelijk is de eerste, nog weinig beteekenende belasting in te brengen, die uit een of twee kleine, maar vrij dikke ringen bestaat. Door het toevoegen van meer ringen wordt dan de rekking steeds grooter, zoodat reeds bij kleine kinderen de ringen op den schouder hangen. Het bovenste deel der oorschelpen wordt eerst op later leeftijd doorboord; vrouwen dragen in dat gaatje een klein, rond spiegeltje (kilap tělinga), de jongens een houtprop en eerst als zij volwassen zijn de oedang koelè (pantertanden). De oedang koelè worden achter de oorschelp door eene *saboe*, een rozet van kleine kralen vastgehouden; vaak zijn zij verbonden door een snoertje van kralen, dat dus op de grens van nek en achterhoofd ligt. Enkele groote hoofden (parěn bioe) mogen tijgertanden in de ooren dragen. De uitrekking der oorlellen bij vrouwen gaat heel vaak zoo ver, dat de ringen op de borsten hangen. Tweeërlei soort ringen worden het meest gebruikt: de *bělahong matò*, eene lange ijzerdraad, die spiraalvormig is opgewonden en dan uit honderd windingen bestaat. Deze wordt nu in tien deelen verdeeld, zoodat ieder deel 10 windingen bevat; de bij het afkappen ontstane scherpe punten worden bijgevijld, omdat zij anders pijn zouden kunnen doen. De stukken worden vaak over een cylindervormigen stok geschoven, om de windingen dezelfde wijdte te geven. De bělahong



Kĕnja-vrouwen met kinderen.

matò zijn dun en niet zwaar, zij worden ingevoerd en kunnen door de bevolking zelf niet vervaardigd worden. Zwaarder en dikker zijn de *bĕlahong mĕmbat,* die van *sĕmaga* (lood) vervaardigd zijn. De vrouwen dragen bij voorkeur de bĕlahong matò, maar om eene sterke rekking te verkrijgen, moeten zij er van tijd tot tijd de zware bĕlahong mĕmbat aan toevoegen. Op deze wijze verkrijgen zij dan eene snellere rekking, die echter vaak groote bezwaren meebrengt. In de eerste plaats is de tractie oorzaak van voortdurende hoofdpijnen, die evenwel over het algemeen goed verdragen worden. Hinderlijker is de spanning, die aan de binnenzijde der oorlellen, vlak bij het oor optreedt. Om deze spanning, die tevens de rekking belemmert, op te heffen, steekt men eene naald en draad dwars door den streng en bindt daarna sterk (mahat) af. Iederen dag wordt de draad wat strakker aangehaald, tot zij doorsnijdt. Dan krijgt men natuurlijk eene scheur, eene gapende wond, die uiterst moeilijk geneest en waarmede de vrouw wekenlang kan rondloopen. De spanning is dan echter opgeheven en door toevoeging van meerdere ringen gelukt het de vrouw nu eene sterkere rekking te verkrijgen.

Een groot bezwaar voor de vrouw is het doorbreken (bĕtò) bij te sterke belasting. Dit ziet men bijna nooit meer als er reeds eene flinke uitrekking verkregen is; meestal geschiedt het veel vroeger. Men tracht deelen weer aan elkaar te voegen (njĕkipoet) door de wonde stukken over elkaar te leggen (pĕtoek = samenvoegen), met eene draad te omwinden en daarna nog eens met een lapje (apè), dat er ook weer stevig met eene draad aan bevestigd wordt. Het cosmetisch effect is niet fraai; bijna alle vrouwen hebben keloiden (tĕkiong) aan de ooren, maar door het groote aantal ringen ziet men daarvan niet veel. Wel ziet men vaak door het voortdurende schuren der ringen over de toch al zoo slecht gevoede huid chronische eczemen ontstaan, die de vrouwen door heftig jeuken zeer veel last kunnen veroorzaken; dan zijn zij gedwongen de ringen tijdelijk af te doen, wat eene heele opoffering is, want de dikke, vieze oorlappen zonder ringen maken ook op de Kĕnja eenen zeer onsmakelijken indruk. Voor dergelijke aandoeningen kwamen de vrouwen mij zeer vaak hulp vragen; ook verzochten zij mij zeer gaarne doorgebroken oorlellen weer te hechten. Enkele malen verrichtte ik deze operatie met succes, maar heel vaak ook was het resultaat door het doorsnijden der draden nihil. De mannen beschouwen de uitgerekte ooren als eene der cardinale schoonheden der vrouw. Eene letò tiga (schoone vrouw), daaraan verbindt de Kĕnja altijd onmiddellijk het „tawit tĕlinga", d.w.z. met de hangende ooren. Draagt de vrouw slechts aan ééne zijde ringen, dan noemt men dat: bĕlahong tjangbĕsè-le. Zijn aan beide zijden de oorlellen doorgebroken en is de hechting mislukt, dan trachten de vrouwen dat vaak te verbergen door het haar, op het midden van het hoofd gescheiden, er laag neergestreken overheen te dragen. De uitgerekte ooren, tatouage en zwarte tanden maken voor eenen Kĕnja-man de grootste aantrekkelijkheid der vrouw uit.

De mannen maken van hunne ooren nooit zooveel werk; zij dragen meest één dikken koperen ring in het oor, de *bĕlahong djangin mĕmbat*; ook vervangen zij dien wel door een fraai uitgesneden stuk van eene rhinocerosvogelhoorn. Velen dragen echter niets in de ooren en laten de gerekte oorlellen maar langs het hoofd bengelen.

Het kindje brengt het begin van zijn leven voor het grootste deel in

den bàh anak door. Heeft de moeder zelf geen tijd om het te dragen, omdat zij moet werken of kralen aanrijgen, dan wordt de vader met het dragen belast of anders een broertje of zusje. De eerste weken na den partus bestaan er voor de moeder nog verschillende verbodsbepalingen, voornamelijk wat betreft het dieet. Zij mag (als haar boelitperiode voorbij is) eigenlijk alleen zacht gekookte rijst (kanĕn) eten, met visch (atoek) en varentoppen (djoeloet) als toespijs (lekei); hieraan moet zij zich houden, zoolang zij het kind aan de borst voedt. De meeste vruchten (vooral pisangsoorten) zijn verboden; ook varkenvleesch mag de vrouw niet gebruiken. Het kind zou er onpasselijk (mĕgĕt) van worden.

Andere voorschriften hangen samen met het geloof aan de bijzondere vluchtigheid der bĕroewa. Zoo mag de moeder eigenlijk niet in andere huizen op bezoek gaan, uit vrees, dat de bĕroewa daar achter zal blijven. Ook gelooft de Kĕnja zeer sterk aan het „booze oog". Daarvan zullen wij later nog wel enkele voorbeelden tegenkomen; nu vermelden wij voorloopig dat eene Kĕnja-vrouw ernstig boos wordt, wanneer men tegen haar zegt, dat haar kindje zoo voorspoedig groeit. Men vestigt daardoor als het ware de aandacht der booze geesten op het kind.

Eene bijzondere verdediging behoeft het kind tegen booze geesten; speciaal worden hier daemonen bedoeld, die wij later nader zullen bestudeeren. In hoofdzaak levert het venster achter in het dak van het huis het grootste gevaar op voor het kind; vooral de avonduren zijn voor de invasie van geesten het meest geschikt. Dan vervaardigt men voor het venster de z.g. *oedak awak* of *kĕdawak*, gekromde stokjes, die de geesten de oogen moeten uitprikken. Zij dienen vooral als verweermiddel tegen de later te bespreken „itè dadoe". Het venster als porte d'entrée is voor het kind daarom zoo gevaarlijk, omdat het zich tegenover het hoofdeinde van het bed (oeloe tilong) bevindt en de geesten het kind dus onmiddellijk ontdekken, wanneer het kindje daar ligt te slapen. Vooral tegen den avond is men zeer bang voor booze geesten; men vermoedt onraad, wanneer het kindje tegen den avond gewoonlijk begint te huilen: bok dĕ nangè bok kĕtei tahoep, ida oejan kĕdawak nang pasékan ka oeloe tilong: pĕndjĕm toekò. (Wanneer de kinderen huilen tegen dat het donker wordt, maakt men de kĕdawak bij het venster tegenover het hoofdeinde van het bed). Dan doet men alsof men de ondergaande zon wil bepijlen met een blaasroer (kĕlĕpoet): ngĕlĕpoet tau, ngĕlĕpoet sala boein, bok dĕ nangè singĕt tau bokke tau lĕndja: de zon beschieten, het varkensnest (de plaatsen in de alang, waar de varkens slapen), als de kinderen elken avond, als de zon daalt, huilen.

Wanneer de familie voor het eerst met den kleine naar de ladang gaat, dan worden ook daar dezelfde voorzorgsmaatregelen genomen. Een gedeelte van de asch uit den losan aboe neemt men dan, gewikkeld in een blad mee. Op de plaats waar men aan wal gaat (pĕdjaka), plant men een *tip-anak*, een stokje met eene kippenveer; den weg van den oever naar het rijstveld, waar het ladanghuisje (loemboeng of lĕpau, dat meer: hut beteekent) staat, doet men dat nog eens en wel aan den rechterkant van het pad (taha taoe kahang djènan) en bovendien nog bij het ladanghuisje zelf. 's Avonds maakt men voor het venster weer de kĕdawak of oedak awak n.l. drie: teloe kĕliling pawang ida oejan: d.w.z. men maakt er drie rondom het venster.

Groote vrees koestert men voor den z.g. *bali oewak*, die zich in verschillende gedaanten kan voordoen, maar vooral 's avonds als een vogel, vliegende door de voorgalerij voor mannen, vrouwen en kinderen gevaarlijk kan worden. Als eene verdediging tegen dezen daemon werd reeds vroeger vermeld een schild met twee blaasroeren erop, vóór den tilong paměn bij eene pas bevallen vrouw. Deze oewak is op andere plaatsen (b.v. aan den Kelai) de reden, dat vrouwen zich 's avonds met hare kinderen niet meer in de voorgalerij mogen vertoonen. In Long Nawang bestaat dit verbod niet. Men kent dezen bali oewak over geheel Borneo en ook op Java kan men wel over eenen oewak hooren spreken; vliegt deze hoog over de kampong, dan zal iemand sterven; als hij laag vliegt, is er een dief op komst. Men zou naar den naam (die het geluid van het dier weergeeft) allicht denken met een uil te doen hebben, maar in Long Nawang is dat zeker niet het geval. Wij komen later op deze daemonen terug.

Dat men het venster in het huis als porte d'entrée voor booze geesten beschouwt, blijkt ook uit het volgende verhaal, waarin eene vrouw het venster gebruikt om zich tot de geesten te richten en hen te bedreigen. In het huis van den in Long Nawang welbekenden Taman Ding Oelok (Sawang Oelok) was eens eene vrouw, wier kleine kinderen geregeld stierven. De laatste maal, dat zij beviel, deed zij alsof haar kind een „anak bali" (een geestenkind) was en alsof zij het aan de geesten wilde offeren. (měnjai: hiermede samen hangt het woord: pěpěndjai: iets ten offer bieden; dit laatste heeft ook de beteekenis gekregen van: de hand uitsteken om iets te vragen of aan te bieden). De vrouw stak het kind uit het venster: mënjai tjen pasékan, tjok bali alla ia: en verzocht de geesten het maar mede te nemen.

„Ini bali, ikam alla anak aké, abé ké oeba koeòn ia!"
(Hier geesten, neem jullie mijn kind maar mee, ik wil het niet hebben!)
„E, ini aké oeba kěnàh anak m'ikò, ěnggi p'ikò oeba alla ia?"
(Wel, nu wil ik jullie mijn kind geven, waarom neem je het nu niet mee?)
Bok kò kěnei alla anak ini, (Wanneer je mijn kind komt halen)
Ikò lěndjau ini lěměrit poesò atei biò
Lěměrěp lei lěměrěp tawei
Lěměrěp djěla lěměrěp pa, mata tělinga.
(dan zal de tijger je het hart uit het lichaam scheuren, je tong uit je mond, je ooren en je oogen uitrukken).

De geesten werden door deze bedreiging zoo afgeschrikt, dat zij het kind met rust lieten en zoo leeft het thans in Long Nawang als Djaät Laing nog altijd voort. De vrees voor geesten in de avonduren koestert men niet alleen in de kampong. Op de ladangs waar de eenzaamheid nog grooter is, vindt men haar nog veel sterker. Gewoonlijk roept men elkaar op de ladang, als het tegen etenstijd loopt met een langgerekt „oeoe": dit noemt men dan ook „*ngoeoe*". Tegen het vallen van het duister, als de Borneosche krekel zich laat hooren (om vijf minuut voor zessen), bok tiling noejau, zegt de Kěnja, laat men dit ngoeoe achterwege, uit vrees, dat de geesten zullen antwoorden (bali mipa).

In den regel slaapt de vrouw eenigen tijd na den partus nog in den tilong paměn, het slaaphokje naast de deur. Zeker doet zij dit, zoolang zij nog niet geheel sterk (moehat) is. Ofschoon na het bad op den derden dag na den doop de vrouw officieel niet meer als djěmok (vuil) beschouwd

wordt, zoo kunnen toch de omstandigheden er wel toe leiden, dat de echtgenoot haar nog niet bij zich in zijn slaapvertrek wil hebben en haar dus nog eenigen tijd rust gunt. Maar lang duurt deze periode niet; het echtelijk leven wordt zeer spoedig weer hervat en zoo kunnen de zwangerschappen elkaar zeer snel opvolgen. Toch verdragen de vrouwen dat als regel goed en zal men bij Kĕnja-vrouwen wel eens vreemd opkijken, van haar te vernemen, dat zij reeds enkele malen zwanger geweest zijn, terwijl men eigenlijk heel weinig daarvan ziet. De mammae verraden het eerder dan de buik.

Dat de vrouwen wel behoefte gevoelen aan een bijzonderen sexueelen prikkel, bewijst het onder Dajaks algemeen verspreid gebruik der penis doorboring. Meestal gaat het verzoek eene penisstift (adja, ook wel ĕmpalang of oetang) te appliceeren van de vrouw uit, maar aan den anderen kant verrichten vele jonge mannen deze operatie, omdat zij (evenals door de huidverbrandingen met damara-hars) willen toonen niet bang te zijn voor pijn. Zoo kan een man een adja boetò (of adja tilò: tilò beteekent het geheele genitaalapparaat, penis is meer speciaal boetò) reeds vóór het huwelijk dragen; dan zijn de vrouwen er wel eens bang voor, en verzoeken hun echtgenoot de stift weg te nemen tot na de geboorte van het eerste kind. De vagina is dan wijder en de vrouwen zeggen, dat de coitus dan langs den normalen weg niet meer bevredigt. Zij zijn er echter op tegen, als de stift te ver uitsteekt (loeha), dan scheurt zij de mucosa en veroorzaakt pijn en bloeding. (bok ia loeha, sakit, mĕrit, abé ké dajò, tsau toewa, abé ké oeba laäh: wanneer de stift uitsteekt, doet zij pijn en scheurt, ik wil het niet hebben, doe haar maar af, ik wil er niets meer van weten). Lang duren dergelijke bloedingen echter nooit, meestal slechts één dag.

De adja kan zijn van koper (adja djangin) of van been (adja tolang), soms van vischgraat. De doorboring geschiedt als de man op handelstocht gaat, omdat hij dan den tijd heeft de wonde rustig te laten genezen. Eerst wordt de glans doorboord (pĕlĕsan) met een kleine, scherpe bamboe, eene naald of ook wel met een scherp toegepunt stuk van een bĕlahong matò. Het nu nog nauwe kanaal wordt verwijd en de naald verwisseld (pĕsalioe, pĕkĕsoewa) tegen de stift. Sommige mannen verrichten de doorboring in den vroegen morgen, nadat zij geruimen tijd in het koude water gezeten hebben; de glans wordt dan anaemisch en zou ook minder gevoelig zijn. Den dag na de operatie treedt meestal een hevig oedeem op met niet geringe pijn. Deze stormachtige verschijnselen laat men kalm voorbijgaan tot het wondkanaal genezen is, dan kan men aan de verwijding beginnen. In hoogst enkele gevallen wordt de glans tweemaal doorboord en wel in twee richtingen, die loodrecht op elkaar staan. Dit heb ik ééns gezien. Door Prof. Kleiweg de Zwaan is een dergelijke stift met zeer scherpe punten beschreven. (Tijdschr. v. Gen.).

Natuurlijk gaat men bij de doorboring vaak door de urethra en krijgt men dan stoornissen in de mictie, die echter zelden van ernstigen aard zijn.

De cohabitatie draagt bij den Kĕnja den naam van *njahit*; soms spreekt men ook van *mĕkĕn nang letò* (rusten met eene vrouw) terwijl men den orgasmus betitelt met *djaten*, dat eigenlijk jeuken beteekent, maar ook voor wellustgevoel gebruikt wordt. Voor vulva gebruikt men: *péong*,

voor vagina: boehan anak. De penis heet *boetò*, meestal echter *tilò*, de erectio: *mahing tilò*, de testiculi: *boewa tilò*, sperma: kĕndĕt. Al deze woorden hoort men door de Kĕnja als het ware dagelijks gebruiken, want de vita sexualis is zeer vaak het onderwerp van gesprek en de Kĕnja concentreert eigenlijk al zijn humor op dit gebied, (men vergelijke b.v. het verhaal van Embooi Kang en Boejò). Eene zeer gewone vraag, die Kĕnja-vrouwen vaak schertsenderwijs aan mannen stellen, is: „On aboet tjò toepè?" d.i. „heb je een meisje?", maar met eene obscoene beteekenis; aboet is eigenlijk zitvlak. Het overige moet men er maar bij denken.

Sexueele afwijkingen zijn zeldzaamheden, al zijn zij den Kĕnja wel bekend. De verhalen, die ik wel eens kreeg, hadden altijd betrekking op individuën met psychische stoornissen. Zij zijn soms zeer avontuurlijk; zoo vertelt men nu nog van een man in Oema Badang, die den coitus in een lobang batoe (een steen) uitoefende, maar ook coitus per anum (njahit lobang pĕn)schijnt wel eens voor te komen. De hoogst zeldzame onanie draagt den naam van *moebĕt tilò*.

De schrikbeelden, die men bij den ingang der huizen aantreft, de drakenfiguren op de graven, gewone kleinere beeldjes, zooals de asing asò (b.v. een hond op wieltjes), waarmede de kinderen spelen, worden alle vervaardigd met een van eene adja voorziene penis. De algemeen heerschende opvatting, als zou het genitaal-apparaat sterk afschrikkend op booze geesten werken, vindt men in alle kunstproducten der Kĕnja terug.

De penis-doorboring is de eenige mutilatie der genitaliën, die voorkomt. Circumcisie wordt niet verricht en het vrouwelijk genitaal-apparaat wordt geheel met rust gelaten; de vrouwen worden door de tatouage in staat gesteld te toonen, dat zij niet bang zijn voor pijn.

VII. Het noetong poesa.

De tweede ceremonie, die het kleine kind moet doormaken draagt speciaal den naam van *noetong poesa* of ook wel van *oeman anak*. Principieel verschilt dit noetong poesa niet van de gelijknamige plechtigheid, die wij bij den doop leerden kennen, maar waar bij het pĕtjoot anak men met een familiefeest te doen heeft, daar is het nu te bespreken doopen van het kind een feest voor de geheele kampong. Men viert dit oeman anak altijd na afloop van den padisnit en alle kinderen, die in het afgeloopen jaar geboren zijn, nemen eraan deel. Het noetong poesa, een feest uitsluitend gewijd aan de lĕtò bioe, de lĕtò latta of Boengan Malan dus, draagt feitelijk het karakter van een nieuwjaarsfeest en wordt dan ook als zoodanig door den Kĕnja beschouwd; het sluit den padi-bouw van het afgeloopen jaar geheel af en onmiddellijk na afloop ervan, begint men reeds weer met het zoeken van de nieuwe ladangs. Toch is het noetong poesa niet het eigenlijke nieuwjaarsfeest; als zoodanig moet men het straks te beschrijven ngalang anak beschouwen, maar aangezien men om practische redenen dit feest niet ieder jaar kan vieren, moet men meestal met een gedeelte ervan, het noetong poesa volstaan. Hieruit volgt dus, dat wij bij het ngalang anak later het noetong poesa nog eens zullen ontmoeten, want het is een onderdeel van genoemde ceremonie.

Weer ligt aan het noetong poesa ten grondslag eene vaste verbinding

tot stand te brengen tusschen bĕroewa en stam (inan). In zeker opzicht is het noetong poesa als een herdoop te beschouwen, want het kind krijgt bij deze gelegenheid weer een naam, maar deze naam, de z.g. *ngadan ipa* wordt nooit gebruikt. Ipa drukt in zekeren zin het dualiteitsbegrip uit: men vindt het b.v. terug in de uitdrukking: pipa djènan: hetgeen wil zeggen: aan beide zijden van den weg. Ook geeft het wel het idée van symmetrie weer. In ieder geval beschouwt men een kind na het pĕtjoot anak nog lang niet als soekong d.w.z. voldoende gewijd en zijn noetong poesa en ngalang anak, feitelijk dus één ceremonieel, beslist noodzakelijk, om het kind voldoende wijding te schenken, terwijl dezelfde plechtigheid als oogst- en als nieuwjaarsfeest moet opgevat worden.

Wij zagen bij den eersten doop van het kind, dat de vader het noetong poesa verrichtte en dat eene kip geslacht werd, die als bali léwa een gunstigen invloed op de ceremonie moest uitoefenen. Na den padisnit ondergaat het noetong poesa eenige wijzigingen, die eigenlijk van ondergeschikt belang zijn. In de eerste plaats wordt de ceremonie nu verricht door enkele oude mannen van hooge afkomst; dezen hebben reeds door hun lang leven bewezen eene sterke bĕroewa te bezitten en zijn daardoor reeds in staat anderen iets van hunne kracht (éwa of léwa) mede te deelen: daarbij komt nog, dat door hun geboorte hunne bĕroewa reeds hooger staat, dan die van gewone stervelingen. Deze oude heeren begeven zich nu naar de verschillende huizen, waar hunne komst gevraagd wordt: in 1915 vond het feest begin Juni plaats (zie de tabel bij den rijstbouw) en zag ik Pa Biloeng, Saba Papoei, Djoeta en nog enkele anderen optreden, allen van hooge afkomst en dus in de later te bespreken stamboomen terug te vinden.

Den dag vóór het eigenlijke noetong poesa wordt een offer gebracht aan Boengan Malan (mĕnjai nang lĕtò bioe); vervolgens duurt het feest nog drie dagen. Daar in 1915 het laatstgeboren kind van den vorst ook aan de ceremonie moest deelnemen (het kindje had bij den eersten doop den naam Lambang gekregen), kwam men mij reeds 's morgens om half zes halen, omdat ik verzocht had, de plechtigheid bij te mogen wonen. De kinderen van hooge geboorte moeten namelijk voorgaan en vermakelijk is het bij deze gelegenheid waar te nemen hoe een ieder van betere afkomst wil zijn dan een ander. Een ieder wil den voorrang hebben; de Kĕnja zelf noemt dat *poenan ading* (eene eerste plaats veroveren) of *pasa ading* (een wedstrijd houden om den voorrang); ontstaat er verschil van meening omtrent de plaatsing, dan informeert men eens naar elkaars voorouders: „Tĕpon djò ahè tiga?" „Tĕpon mé baäm tiga!": „Welke van jouw voorouders zijn dan toch zoo goed? de onze zijn werkelijk goed!"

De ceremonie vindt plaats in de voorgalerij. Vader, moeder en kind zitten bij den ouden heer op de vloer. Op een pisangblad liggen: de kadei, poesa, bĕtè met sĕling, een klein mesje en bovendien een bundeltje onkruid, de oedoe pĕnagang (die ook wel bij andere ceremonieën gebruikt wordt); zooals men ziet, gebruikt men weer dezelfde lalih-voorwerpen, die wij vroeger bij het noetong poesa reeds leerden kennen.

Als léwa deed vroeger bij het noetong poesa eene kip dienst, thans is het een varken en zoo worden op dien dag heel wat varkens geslacht, want voor ieder kind moet een ander varken genomen worden. Dit kan

wel eens de reden zijn, dat een kind niet aan het noetong poesa kan deelnemen, omdat de ouders geen varken kunnen betalen. Dan moet men de plechtigheid tot een volgend jaar uitstellen. Dit is evenwel eene zeldzaamheid.

Men bindt het varken de pooten bijeen en de man, die den herdoop zal verrichten, begint nu met het varken eenige haren uit te trekken en daarna met een brandend stuk hout aan te raken. Dit laatste is weer het pĕsak, dat wij ook zagen verrichten, als een kind met de moeder van het „pĕlawat Iwan" terugkeert; de bedoeling is: tsau djaät kidi, d.w.z. het slechte wegnemen.

Het uittrekken van enkele haren op den kop of in den nek heeft eene dergelijke beteekenis: dit doet een Kĕnja ook altijd, als hij een varken verkoopt of naar eene andere plaats brengt: het is een soort pĕnjingim, alsof het dier, dat in zekeren zin tot het huishouden of tot de maatschappij behoort en nu plotseling uitgestooten wordt, door zijne bĕroewa nog eenen schadelijken invloed zou kunnen uitoefenen.

Is het pĕsak verricht, dan neemt de oude man de bĕtè, het langwerpige gramineeënblad in de hand en spreekt het varken toe:

„Ikò bali boein, ini pĕtira tĕmbada ngan djò
Amé noetong poesa nang anak ké
Apane moehat, apane magat
On koesei boein manei, on asoe mangang
On oerei on padei.
Doeloe kĕlò doeloe kĕnoedjò, doeloe njĕtam doeloe njalam toehat tagat.
Ini bali boein tisen togĕn le
Kĕtei hò, kĕtei pala inan boelò doewan,
Nĕkĕti ngĕbali hò oejan loehan anakké
Njalĕt tĕloeh njalĕt tĕboekoe kata Boengan Malan Pa Sĕlong Loehan,
Ini hè kĕnĕbàk ikò boein ini
Apane nia moehat magat anakké.

(Geest van het varken, ik wil je even vertellen, dat wij voor ons kindje eene poesa zullen doorbranden, opdat het flink en sterk zal worden, de menschen ermee om willen gaan, het zullen nawijzen en overal met verbazing en verwondering zullen aanstaren. Het moet veel varkens en goede speurhonden hebben, en als het padi gaat planten, daarbij veel succes hebben. Jij, geest van het varken, weet hoe je ons moet helpen; ga naar den stam, den bamboe, die het kind vertegenwoordigt en wend alle krachten, waarover je als geest beschikt aan, om den vorm van het kind te verzorgen. Maak den tĕloeh vast om den stam, trek den knoop aan, die zich bevindt in de buurt van Boengan en haren man.

Varken, ik ga je den hals afsnijden, opdat mijn kind flink en krachtig moge worden).

Na hetgeen wij reeds vroeger over loehan en bĕroewa mededeelden, behoeft deze formule weinig toelichting meer. Vergelijkt men haar met de formule, vroeger bij den doop vermeld, dan zal men bespeuren, dat zij korter is. Dit deden wij met opzet, omdat de bedoeling was er het voornaamste uit naar voren te halen; dan blijkt weer, dat het zwaartepunt der ceremonie ligt in de verbinding van lichaam en ziel en dat men, om het kind een gelukkig leven te verzekeren het materieele deel des levens niet uit het oog verliest.

Het kind krijgt nu zijn nieuwen naam, den ngadan ipa en het varken

krijgt weer de opdracht dien aan de hooge geesten te gaan mededeelen.

Het nĕbak, het doorsnijden van den hals van het varken, is nu het werk van den ouden man. Het bloed wordt opgevangen en de bětè daarin gedoopt. Daarna neemt men de poesa ter hand, steekt die op de ombuigingsplaats in brand en dooft haar in het gegiste suikerrietsap (djakan); de natgemaakte duim, die de poesa in de djakan doofde en dus met het roet bedekt is, wordt nu op het voorhoofd (anang) van het kind gedrukt. Met de bětè in de hand spreekt de oude man nu het kind toe en smeert het bloed op den rechterarm (lĕngĕn taoe); ook vader en moeder worden even met de in bloed gedoopte bětè aangeraakt. Dit nu is niet anders, dan een bepaalde vorm van lĕmèwa en behoeft dus niet met de bětè te geschieden. Ik zag het ook wel doen met eene mandau (malat), met losse houtkrullen (kĕrĕboe kajoe) of met het lemmet van een mandau-mesje (póè); deze voorwerpen dienen dus alleen om de reinigende werking, die van het varkensbloed uitgaat (de éwa of léwa heet deze reinigende kracht) op de individuën over te brengen. Na het lĕméwa drinkt de vader den djakan op. De thans gebruikte voorwerpen (sĕling, kadei etc.) worden weer beschouwd als met de bĕroewa van het kind in zeer nauw verband te staan; daarom worden ze weer, evenals bij het doopen, bewaard en tusschen de daksparren gestoken (mĕdjong nang kasau). De verbinding met de bĕroewa is zoo sterk, dat men dit zelfs wel noemt: tokĕt kĕnjalĕt oesa bĕroewa: d.w.z. alsof men het lichaam der ziel zelve in de woning bevestigde. Om deze reden zijn het dan ook lalih-voorwerpen en zou het voor het kindje de onaangenaamste gevolgen kunnen hebben, als men ze wegwierp.

Alle lalih-voorwerpen, ook die wij vroeger reeds leerden kennen, staan met de ziel van het kind in zeer nauw verband: men zou kunnen zeggen, dat men zich de hemelsche verbinding van bĕroewa en stam op aarde denkt als eene bevestiging der ziel aan de voorwerpen bij het ceremonieel gebruikt. Trouwens het kind, liever gezegd de kinderbĕroewa verbindt zich met, of went zich aan alles, wat het kind draagt: daarom doet eene moeder ook zoo moeilijk afstand van den grooten versierden zonnehoed, van het draagmandje, zelfs op lateren leeftijd nog van de kleeren van het kind; als eene zeer bijzondere gunst kreeg ik eens van eene vrouw het rokje van haar vijfjarig dochtertje, dat ik herhaalde malen met succes behandeld had, cadeau. Ik moest haar echter eene kleinigheid (een stukje wit goed) teruggeven, omdat zij bang was, dat de bĕroewa van het kindje mij bij mijn vertrek uit Long Nawang zou volgen. (kĕdjahi: vergezellen). Door het kleine geschenk was de bĕroewa van de kleine Lambang gerustgesteld.

Zoo verschijnen ons thans de lalih-voorwerpen (kadei, bětè, tĕboekoe iong, de armbandjes etc.) en ook het ngĕlalih- anak in een veel duidelijker licht. Zij ontleenen hunne wijding niet alleen aan het feit, dat zij bij het ceremonieel gebezigd worden: zij zijn als het ware de dragers der kinderbĕroewa, die er één geheel mee vormen: en het ngĕlalih anak komt dus in hoofdzaak hierop neer, dat men de bĕroewa zoo juist aan al deze voorwerpen gebonden, er voor wil behoeden door vreemdelingen verschrikt te worden, waardoor de eenheid verstoord, de verbinding tusschen bĕroewa en stam losser of zelfs opgeheven zou kunnen worden. En het wordt ons dan ook volkomen verklaarbaar, dat men, als het

kind sterft en dus de bĕroewa ontsnapt, al deze gewijde voorwerpen wegwerpt, zij hebben dan geen zin meer.

In beide genoemde ceremonieën vindt men dus naast het verzoek aan Boengan Malan om den tĕloeh strakker aan den inan te bevestigen, eene meer concrete voorstelling daarvan door de binding van de bĕroewa aan de voorwerpen, die men bij het ceremonieel bezigt; hiervan uitgaande zal men ook beter kunnen begrijpen, waarom men spreekt van bĕtè en sĕling. Want bĕtè (rechtopstaan, eigenlijk oprijzen) en sĕling (kracht, weerstandsvermogen) houden een nauw verband met de physieke levensvoorwaarden, al wordt de bĕtè ook door den Kĕnja met de z.g. sahè in verband gebracht. Daarom hecht de Kĕnja ook zooveel aan eene juiste uitvoering der ceremonie en is hij zoo bijzonder er op gesteld, dat zijne kinderen haar doormaken. Hij is beslist van meening, dat een kind, dat niet alle ceremonieën op de juiste wijze heeft doorgemaakt, nooit goed kan groeien of eene plaats in zijne maatschappij kan innemen: het beste voor een dergelijk kind zou zijn, het geheele leven maar in de amin door te brengen, en later zullen wij zien, dat een dergelijk verhaal in Long Nawang ook bekend is.

Bij het ngalang anak zullen wij nog andere lalìh-voorwerpen leeren kennen en het bovenvermelde dan nog kunnen toelichten; het verband van dergelijke voorwerpen met de hemelsche aequivalenten zal dan nog duidelijker te voorschijn treden. Keeren wij nu tot het noetong poesa terug, dan merken wij in de eerste plaats op, dat deze ceremonie feitelijk in niets verschilt van die, welke wij bij den doop reeds bespraken. Slechts de omstandigheden, waaronder zij plaats vindt zijn geheel anders. Wij zullen later bij den rijstbouw nader leeren kennen de verschillende perioden, waarin het Kĕnja'sche jaar verdeeld kan worden; het noetong poesa vindt plaats als de oogst binnen is, vóórdat men met het nieuwe rijstjaar aanvangt en terwijl men bij het vroeger besproken noetong poesa met een zuiver familiefeest te doen heeft, viert bij deze gelegenheid de geheele kampong het oogstfeest mee, dat, omdat men thans ruim van levensmiddelen voorzien is, daardoor een bijzonder karakter krijgt. In alle huizen in de kampong wordt gedurende de morgenuren het noetong poesa verricht: altijd gaan de kinderen der in het huis wonende hoofden voor, wordt voor ieder kind een varken geslacht en eene poesa verbrand. De toegang tot de huizen is gedurende dien tijd eigenlijk niet verboden, al ziet men, met het oog op de kleine kinderen en hunne vluchtige bĕroewa's liever geene vreemdelingen. Zijn alle kinderen geholpen, dan verzamelen de mannen zich in de voorgalerij van het kamponghoofd: daar wordt gegeten (kĕrtĕp: gepofte kleefrijst, anjìh: koekjes van kleefrijst, vruchten, etc.) en gerookt. De sigaren, vervaardigd van tong badoek (bladeren van den Artocarpus integrifolia) en gedroogde tabak worden in een groot aantal tegelijk door de vrouwen vervaardigd en in de voorgalerij opgehangen. Men behandelt nu geene gewichtige zaken, spreekt onder elkaar en verwijdert zich zoo nu en dan eens om in de rivier een bad te gaan nemen. Natuurlijk, al is de voorgalerij van het hoofd ook zeer groot, is het daar vreeselijk benauwd en voor ons is een dergelijk feest dan ook geen genoegen. Kan men er toe komen zich onder het koppenrek bij de hoofden neer te zetten, dan is men wel verplicht iets mee te eten. Groote schalen met pisang, ramboetan, verschillende vormen van kleefrijst en een glas honig worden voor den gast

neergezet en allen kijken met zeer veel belangstelling wat men ervan gebruikt. Men moet voortdurend dooreten: zoodra men even stilzit wordt men weer tot de orde geroepen: „Toewĕn oeman djò!" (eet toch) en als men lang genoeg buiten gezeten heeft, wordt men in de kamer van het hoofd nog eens op eten getracteerd. Dan bestaat het maal uit zacht gekookte rijst (kanĕn) in pisangblad (tong pĕti), visch (atoek) meest sterk gerookt (sihé atoek), varkensvleesch, hetzij gerookt en op lange stokjes gestoken als het van een wild varken is (sihé babooi) of wel gekookt (en dan met huid en haar en afschuwelijk vet) als het van een der 's morgens geslachte varkens afkomstig is. Want de varkens worden alle opgegeten en deze lekkernij draagt er niet weinig toe bij de bevolking in eene vroolijke stemming te brengen; de Kĕnja zijn groote liefhebbers van varkensvleesch.

Heeft men in de amin gegeten, dan gaat men weer buiten zitten: daar staan nog altijd de schalen met vruchten, waarnaast suikerriet (tepoeh) en ananas (kajoe oesan) opgestapeld liggen. Vertrekt men, dan wordt alles, wat men heeft laten staan, door enkele kinderen nagedragen en aan huis bezorgd.

De mannen vieren dus heel rustig en kalm feest, want er wordt niet gedanst of gedajongd en evenmin gedronken. De vrouwen en kinderen zijn veel vroolijker: zij kleeden zich in hunne beste sapei (jasjes) en rokken (taä), de kinderen krijgen hunne mooie met kralen versierde mutsjes op en begeven zich dan op bezoek in de andere huizen, waar zij gewoonlijk maar zelden komen, maar nu op Kĕnja'sche lekkernijen onthaald worden. Op het eigenlijke noetong poesa volgt een mĕloeh van twee dagen; gedurende dit mĕloeh vinden nog enkele ceremonieën plaats, die echter meer met den rijstbouw in betrekking zijn en daar dan ook nader vermeld zullen worden. Of het z.g. alla patoe ngalang oema (ieder zijn deel gaan halen in de andere huizen) speciaal bij het noetong poesa thuishoort, is niet met zekerheid uit te maken: in ieder geval komt het bij den rijstbouw meer voor en zullen we daar dan ook op dit gebruik terugkomen. Zooals wij vroeger reeds zeiden, wordt de z.g. ngadan ipa van het kind nooit gebruikt.

VIII. Ngalang anak.

Het ngalang anak (woordelijk het ronddragen der kinderen) heb ik tot mijn spijt nooit kunnen bijwonen, omdat het gedurende mijn 2½ jarig verblijf in Long Nawang nooit gevierd is. Het representeert het eigenlijke oogstfeest en daar er bij die gelegenheid zeer gul met de rijst wordt omgesprongen, kan men dit feest in zijn geheel slechts na eene zeer overvloedige oogst vieren. In mijn tijd (ik heb er driemaal eene rijstoogst meegemaakt) is dat nooit voorgekomen; volgens de Kĕnja heeft het ngalang anak in Long Nawang om de vijf à zes jaar plaats: nu schijnt het echter reeds langer geleden te zijn; ik heb niet met zekerheid kunnen uitmaken, of het misschien in Mei of Juni 1911 gevierd is. Bij verschillende personen heb ik omtrent deze ceremonie inlichtingen ingewonden en al moeten natuurlijk de détails hier achterwege blijven, in enkele hoofdtrekken kunnen wij hier de bedoeling wel weergeven en nagaan in hoeverre vroeger besproken opvattingen bij deze gelegenheid terug te vinden zijn.

Het ngalang anak omvat twee ceremonieën: het noetong poesa, zooals dat in het vorige hoofdstuk beschreven werd en het eigenlijke ngalang anak. Men begint met het noetong poesa; ook nu wordt dit voorafgegaan door een offer aan Boengan Malan, een oejan oediep, of zooals de Kĕnja zegt: bada ida ti (aan Boengan mededeelen, dat men de ceremonie gaat verrichten), dat dus eigenlijk dient om Boengan Malan te waarschuwen.

Sterker nog dan bij den doop en het noetong poesa komt bij het nieuwjaarsfeest het standsverschil in de Kĕnja-maatschappij te voorschijn. Voor wij dus tot de beschrijving van het feest overgaan, enkele opmerkingen hierover.

De hoofden van zeer hooge geboorte, die in hunne geheele voorouderreeks slechts groote hoofden kunnen aanwijzen en daardoor hunne afstamming recht tot aan de mythische steenen kunnen terugvoeren, zijn de eigenlijke *parĕn*, die in het bijzonder nog bestempeld worden met den naam *parĕn bioe* (groote hoofden); kleinere hoofden zijn met hen vermaagschapt in de zijlinies: zij bewonen in de kampongs kleinere huizen, die niet zoo fraai versierd zijn. Toch zijn zij ook nog parĕn: dit woord parĕn hangt in beteekenis samen met *marĕn*: oediep marĕn beteekent: een voorspoedig, vooral met aardsche goederen rijk gezegend leven. Zoo zou men hieruit kunnen afleiden en tot op zekere hoogte is dat zeker juist, dat de materieele welvaart in de standsbepaling eene groote rol speelt en dat iemand alleen dan een parĕn kan zijn, wanneer hij in Kĕnjazin rijk is en daardoor in staat is anderen voor hem te laten werken (hetgeen hij dan in natura betaalt) en gasten te ontvangen.

Onder de vrijen zijn dan ook de panjin tiga, zij, die eene zekere mate van maatschappelijken welstand genieten; door huwelijken van mannen met vrouwen, die tot den hoofdenstand behooren krijgt men een tusschenstand: de kinderen uit dergelijke huwelijken geboren, zijn namelijk slechts van ééne zijde (van vaders- of moederszijde) goed: zulke kinderen worden „dia tĕ taoe", de rechtschen genoemd: slechts van ééne zijde, en dat is natuurlijk de rechtsche, want de linker is altijd verkeerd, kunnen zij op goede voorouders wijzen. Deze tusschenstand noemt men ook taoe pĕ besè, van ééne zijde rechtschen: dia tĕ taoe worden nog onderscheiden in dia taoe bio en dia taoe doemit, waarvan de eersten zeer dicht bij de parĕn staan.

De panjin-klasse levert dus de gemengde klasse; bovendien dragen de armsten onder hen nog den naam van panjin djaät (slechte vrijen). Door familiebetrekkingen wordt het verschil tusschen de lagere hoofden (parĕn) dia te taoe en panjin tiga (goede vrijen) dikwijls zeer moeilijk aan te wijzen. Daartoe moet men in de genealogie gaan snuffelen, want het is zeer natuurlijk, dat een panjin tiga, wiens broer met eene parĕndochter getrouwd is, zich zelf ook een weinig hooger in de maatschappij gaat voelen en zich dus vaak als „dia tĕ taoe" gedraagt.

Scherp zou men alleen de grens kunnen noemen tusschen panjin in het algemeen en parĕn naar de ééne zijde en panjin en oela (de slaven, ook saloet geheeten) naar de andere zijde.

In het algemeen hebben wij reeds vroeger besproken, dat ook Boengan Malan, in den z.g. tĕloeh, die symbolisch 's menschen lichamelijke en geestelijke functies aan den stam verbindt, den stand van het individu uitdrukt, n.l. door het aantal knoopen, de tĕboekoe oediep dipan, in den tĕloeh. Ook daar is maar van drie standen sprake:

parĕn: tien en acht knoopen,
panjin: acht en zes knoopen,
oela: zes en vier knoopen.

Wij vonden dit terug bij het pĕtjoot anak en wel in de eerste plaats in de tĕboekoe iong; voor een parĕn-kind worden tien knoopen in het dak bewaard, acht aan den atĕp bĕlĕng làh bevestigd; voor vrijen- en slaven-kinderen zijn deze getallen resp.: 8 en 6 en 6 en 4. In de tweede plaats worden deze getallen aan den atĕp zelve uitgedrukt door de streepjes onder den hals: voor een parĕnkind bedraagt dit aantal aan den atĕp in de amin: tien, aan den atĕp buiten acht en voor vrijen en slavenkinderen zijn de getallen weer resp.: 8 en 6 en 6 en 4.

Wij leerden andere voorrechten kennen; zoo draagt de moeder van een parĕn kind twee bĕlalang (slakkenhuizen) en vier stukken sin long aan haar bàh anak: eene panjinmoeder één bĕlalang en drie stukken sin long.

De boewa bàh zijn bij de parĕn-moeder andere: tijgertanden b.v., de kralenversiering met den neushoornvogel (tĕmangang) is haar speciaal voorrecht evenals het gebruikmaken van kop en lichaam als gestyleerde draken als kralenpatroon dienst doen. Een analoog verschil ligt in de tatouagefiguren van parĕn en panjin-vrouwen.

Voorts moet bij den doop van een paren-kind de geheele kampong één dag mĕloeh, bij een kind van lageren parĕn- of panjin rang het geheele huis, bij een panjin djaät alleen de amin. Dergelijke verschillen zijn er natuurlijk nog meer, maar men denke niet, dat zij in het dagelijksch leven gemakkelijk tot hun recht komen of op te sporen zijn. Men merkt er zeer weinig van en moet er bepaald naar zoeken. Slechts bij sommige ceremonieën vallen ze op en zoo wezen wij bij het noetong poesa reeds op den voorrang der beter-geborenen, wat tot het z.g. poenan ading of pasa ading, het vechten om de beste plaatsen aanleiding kon geven.

Het ngalang anak nu drukt ook in zekeren zin standsverschillen uit. Het zwaartepunt dezer ceremonie ligt in: het noetong poesa, het vervaardigen der *tĕboekoe kalang* en in het ngalang (ronddragen) anak in engeren zin, waarna men in werkelijkheid de bevestiging der levensknoopen om den boelò doewan nabootst en aldus definitief bĕroewa en inan verbindt en den stand van het kind in het aantal knoopen vastlegt. Bij het noetong poesa gaan weer de kinderen van goede geboorte vóór die van lagere afkomst. De tĕboekoe kalang worden alléén vervaardigd voor kinderen, voor welke òf de geheele kampong òf tenminste een geheel huis moet mĕloeh en daaronder vallen dus de kinderen van de panjin tiga, dia tĕ taoe en parĕn. En bij het eigenlijke ngalang worden ook alleen die kinderen rondgedragen; de kinderen van panjin djaat en van slaven worden niet rondgedragen, zitten ernaar te kijken en worden dan ook bestempeld met den naam: *dia rĕ masat* (die niet meeloopen), *dia madoeng* (die stilzitten) of *dia rĕ ngalang* (die niet rondgedragen worden). Voor deze laatste kinderen worden dan ook geene tĕboekoe kalang vervaardigd, wèl, zooals wij straks zullen zien, andere knoopen.

Evenals bij het eerste naar buitenkomen van moeder en kind, het nei k'oesè met daarop volgend pĕtjoot (treden) van het kind, het noetong poesa, de eigenlijke doop, eene inleiding is, zoo gaat ook aan het ronddragen der kinderen eene poesa-verbranding vooraf; maar terwijl bij het

pětakau Apěng dit noetong poesa op denzelfden dag geschiedde, moet men nu na het noetong poesa eerst měloeh en maakt gedurende deze rustdagen de toebereidselen voor het eigenlijke ngalang.

Wij vermelden reeds, dat Boengan Malan eerst gewaarschuwd moet worden, dat men met het feest zal beginnen. Dit geschiedt door een oejan oediep, een offer, dat door middel van den pělaki aan de lětò lattà gebracht wordt, waarbij men tevens uit de vlucht van den kiekendief zekerheid kan krijgen, dat de ceremonie niet onder ongunstige voorteekenen begonnen wordt. Men verricht dan den dag daarop het noetong poesa, op de wijze, zooals in het vorige hoofdstuk werd beschreven. Dit is dan de 1ste dag (tau tja) van het feest.

Op den tweeden dag (tau kědoewa), dat is dus de eerste dag van het měloeh voor het noetong poesa, verricht men het z.g. ngěmò oesè, dat woordelijk beteekent: de voorgalerijen reinigen van vuil (mò): dit vindt alléén plaats voor de amins, waarin kinderen wonen, die aan het eigenlijke ngalang deelnemen, dus anak parěn, dia te taoe: zooals de Kěnja ook zegt: dia atak tiga, d.w.z. omtrent wier goede afkomst niet de minste twijfel bestaat. Een tak van ongeveer één děpah lengte wordt over grooten afstand van houtkrullen voorzien (ngěrěboe) en daarna aan een der soka's (de palen, waarop het huis staat) vastgebonden, tenminste, wanneer het kinderen van lage afkomst betreft. Voor de goede kinderen wordt deze tak in de voorgalerij boven aan een der z.g. toekět bevestigd. (anoen dia te taoe ida mědjong kěmbau-te). De bedoeling dezer plechtigheid, die men zonder meer wel adat kalang noemt is niet duidelijk: want dat het ngemò werkelijk de beteekenis van „van vuil reinigen" zou hebben, dunkt mij zeer onwaarschijnlijk; wanneer men de kampong symbolisch reinigt, d.w.z. het vuil (geesten der ziekten b.v.) eruit haalt en (met kěloenan piping zie) er buiten brengt, spreekt men van pět mò: het vuil wegwerpen. Het woord ngěmò kan onmogelijk beteekenen: van vuil reinigen, omdat het voorvoegsel ngě nooit die beteekenis aan een werkwoord kan geven. Men noemt het tot krullen versnijden van den tak: ngěrěboe kalang, het vervaardigen en vastmaken ook wel: dakěp kalang: en schijnt de eigenlijke beteekenis zelf niet goed meer te weten. Wanneer ik dienaangaande inlichtingen vroeg, wist men mij niet meer te vertellen, dan dat het een adat kalang was, een gebruik, dat bij dat feest thuis hoort. Ook zeiden velen, dat dit „dakěp kalang" niet op den eersten dag van het měloeh voor het noetong poesa moet plaatsvinden, maar op den tweeden: deze tweede dag is de tau kětěloe van het noetong poesa zelf. De avond van den derden dag worden de těboekoe kalang vervaardigd, waarover straks meer. Zooals reeds vroeger gezegd werd, heeft men bij dit nieuwjaarsfeest zeer veel rijst noodig en den nacht van den derden op den vierden dag wordt dan ook in alle huizen gestampt. De rijst, die daarvoor benoodigd is, moet bevochtigd (měpò) worden: dit geschiedt in eene prauw, die vervolgens naar boven in het huis gesleept wordt (měpò bahàh dalam aloet alěm mětjàh: de rijst natmaken in eene prauw den avond van het stampen). Het opsleepen eener prauw noemt men *mihit aloet*.

Het stampen der benoodigde rijst vindt dus plaats op den derden dag; sommigen drukken dit dan ook uit door te zeggen: tě tahoep doeloe ngěrěboe kalang mětjàh oendat: het stampen van het meel vindt plaats, wanneer het op den dag van het vervaardigen der kalang donker wordt.

En men zegt, dat op den morgen van dezen dag (van het ngĕrĕboe kalang) de tĕboekoe kalang vervaardigd worden.

De tĕboekoe kalang zijn de aequivalenten van de knoopen, die Boengan Malan in den tĕloeh legt, die om den boelò doewan gaat. Zij worden gelegd in ananasvezel (tei of tèh kajoe oesan), die door ineendraaien (nali) tot touw verwerkt is. Slechts oude vrouwen van zeer hooge afkomst mogen deze knoopen vervaardigen en volgens mijne zegslieden heeft men het feest wel eens achterwege moeten laten, omdat er niemand was, die de tĕboekoe mocht maken.

Voor de kinderen, die rondgedragen mogen worden, bergt men de knoopen zoolang in mandjes (bĕlanjat), die aan het afdak (kĕbibè) worden opgehangen. Voor het eerst vinden wij nu ook den boelò doewan vertegenwoordigd in den vorm n.l. van bamboe's van + 1 d.M. lengte, die den naam dragen van *boelò soebei*: de tĕboekoe kalang of levensknoopen, in den hemel tĕboekoe oediep dipan genaamd, worden nog niet om deze bamboe's gelegd: zij hangen in de mandjes aan het afdak, terwijl de boelò soebei daartegenover aan den muur (tapè) in de voorgalerij worden opgehangen.

De kinderen van de panjin djaät en van de slaven mogen gedurende het rondloopen niet in de voorgalerij van het hoofd komen: zij zitten er naast en voor hen worden de knoopen om den rechterpols gelegd; van hen zegt men: abé ida masat, bang madoeng: (zij loopen niet mede, zitten slechts stil); dit zijn dus de kinderen, waarvoor na het pĕtjoot anak geen mĕloeh gehouden worden mag.

Aldus:

parĕn, dia te taoe, panjin tiga: 10 en 8 knoopen. Kondĕ pĕdĕmoen dalam bĕlanjat ngadjan ida masat. (Men bewaart hunne knoopen gedurende het rondloopen in de mandjes).

dia rĕmasat, dia rĕ ngalang, dia bang madoeng: (die niet meeloopen of rondgedragen worden, maar slechts stilzitten): panjin djaät, oela of saloet: nang lĕngĕn: d.w.z. de knoopen gaan om de pols.

Het aantal boelò soebei bedraagt in Long Nawang vier: op andere plaatsen twee. Deze hangen dus: nang oeloe tapè, d.w.z. aan den wand, die voorgalerij en amin scheidt. Het eigenlijke ngalang of ronddragen der kinderen vindt plaats in de voorgalerij van het hoofd der woning: men meet den beschikbaren afstand eenigszins af naar het aantal deelnemers en geeft de grenzen aan beide zijden aan door een of twee stokken, de z.g. kajoe ĕnding: stokken, die als muur dienst doen. Naast den ingang der amin, bij den drempel dus, staat eene groote bamboe gevuld met djakan: de song djakan, die van onder en boven tegen den tapè (voormuur) is vastgehouden.

De optocht is samengesteld uit mannen en vrouwen: de mannen dragen een meisje, de vrouwen een jongen. Vóór men gaat loopen wordt nog een varken geslacht en besmeert men de kinderen met het bloed. Men loopt nu in optocht eerst vijfmaal heen en weer (dus 10 × legt men den afstand tusschen de kajoe ĕnding af): maar de voor- en achterloopende personen wisselen van plaats, d.w.z. wie op den eersten gang achterloopt, komt op de terugreis vóór: de vóórloopende geeft met zijn mandau een slag op de kajoe ĕnding en alzoo telt men eerst tot tien: dan staat natuurlijk degene, die eerst voorliep, weer voor en nu loopt men langs den song djakan: de vooroploopende man slaat met zijne

mandau tegen deze song, zoodat zij in trilling geraakt; vóór de djakan tot rust is gekomen, slaat de op hem volgende man nog eens met zijn zwaard tegen de song ngoebang en wekt nieuwe trillingen op, waardoor de bamboebuis overloopt (djakan moesa). Daarna loopt men nog vier keer in optocht heen en weer, dus acht gangen. Men ziet het aantal gangen weer overeenkomen met het aantal knoopen; dat de kinderen van panjin djaät en slaven niet mee rondgedragen mogen worden is nu duidelijk: het aantal knoopen voor hen om den pols vervaardigd zou immers niet met het aantal gangen correspondeeren.

Terloops opgemerkt zij nog, dat men ook wel eerst 10 × heen en weer en daarna (na het slaan tegen de song djakan) nog eens 8 × heen en weer loopt: men noemt dit pědjoeloet liwět liwět ngalang oema: achter elkaar langs het huis heen en weer loopen.

Wanneer nu het ngalang afgeloopen is, haalt men de těboekoe oediep, hier těboekoe kalang geheeten uit de mandjes en bindt daarmede de boelò soebei samen. Aldus wordt wat Boengan in den hemel doet nagebootst; daar-legt zij den těloeh met de těboekoe om den boelò doewan, hier legt men de těboekoe kalang om de boelò soebei. Boengan brengt aldus definitief běroewa en stam van het kind met elkaar in verbinding en drukt in de knoopen de maatschappelijke positie van het individu uit; de Kěnja doet bij het ngalang precies hetzelfde; in het ceremonieel en in de verbinding der knoopen met de bamboe's komen de maatschappelijke voorrechten der personen met betere afkomst duidelijk tot hun recht en ook de Kěnja beschouwt na deze ceremonie het kind als soekong, d.w.z. niet alleen is thans de běroewa definitief met den stam verbonden, maar het individu is thans ook volkomen bepaald, wat be treft zijne plaats in de maatschappij, zijne toekomst en de rechten en verplichtingen, die uit zijne geboorte voortvloeien.

Heeft men de těboekoe kalang met de boelò soebei samengebonden, dan doet men alles weer in de bělanjat en laat die aan de kěbibè hangen tot na den zesden dag, wanneer men de bamboetjes met eene plantenvezel (tèh sěboekau) aan de daksparren (kasau) boven de houtstapelplaats (koesoen tiloet) boven den tapè bevestigt. Zij blijven daar tot den dood van het betrokken individu hangen.

Wij zeiden zooeven, dat voor ieder kind in Long Nawang vier boelò soebei werden vervaardigd: dit is niet geheel juist, maar wij hadden daar speciaal het oog op de boelò soebei, die door de těboekoe kalang worden samengebonden; hierbij moet vermeld worden, dat bij dit samenbinden bovendien de bij het noetong poesa gebezigde voorwerpen (bětè, sěling, iman, poesa en kadei) aan de boelò soebei bevestigd worden. Maar er worden nog meer boelò soebei vervaardigd, die niet in de těboekoe opgenomen, vóór het ngalang ook aan den muur hangen en nà het ngalang in de bělanjat opgeborgen worden. De voor het samenbinden bestemde boelò worden den zesden dag (tau kěněm ngalang) uit de bělanjat gehaald en met de andere voorwerpen in het huis bewaard. De andere blijven in de mandjes zitten: denzelfden dag worden nu alle mandjes losgemaakt en laat men ze vallen (pělabò boelò soebei) en wel zoodanig, dat ze alle tegelijk op den planken vloer neerkomen (koewa lěměsoen nang asò). Dit geschiedt door mannen onder het z.g. lěmalò (dat wij later bij het mamatfeest nog zullen ontmoeten), een den geesten welgevallig geluid, dat ook aangeheven wordt bij het dansen onder de

boelò soebei voor men de mandjes lossnijdt (pĕkandjet kĕnda boelò soebei).

Wanneer de boelò soebei, die in de mandjes bleven zitten op den vloer vallen, werpt men ze onder het huis, waar de kinderen erom vechten.

Zooals gezegd is, dragen mannen een meisje, vrouwen een jongen; het ronddragen of c.q. rond leiden heet *nganan*, het van plaats verwisselen, dat men vooral vaak doet, als de kleine kinderen, die natuurlijk langen tijd niets te eten krijgen gaan huilen, heet *kĕliwa nganan*. Het gebeurt wel, dat eene familie, die daarvoor in aanmerking komt, haar kind wel gaarne aan het ngalang zou willen laten deelnemen, maar dat niet kan doen, omdat zij geen varken heeft. Natuurlijk moet het kind dan weer jaren wachten en wordt het dan ten slotte zoo groot, dat het niet meer gedragen kan worden. In zulke gevallen, draagt degene, die het kind zal nganan een leeg draagmandje (bàh kĕlangan) op den rug en loopt het slachtoffer aan de linkerzijde. Zoo is het in Long Nawang wel voorgekomen, dat een man meeliep, die reeds oedang koelè, pantertanden, in de ooren droeg. Dit dragen van versierselen houdt met het ngalang anak geen verband, wel met het later te bespreken oemba.

In het gedeelte van het nieuwjaarsfeest, dat wij tot nu toe behandelden, vinden wij dezelfde elementen terug. als bij het pĕtjoot anak en het noetong poesa beschreven zijn; het noetong poesa, waarvan volgens den Kĕnja het levensgeluk en de voorspoed van het kind in hooge mate afhankelijk zijn, is ook een hoofdbestanddeel van het ngalang anak, omdat ook bij het noetong poesa de bĕroewa van het kind aan banden wordt gelegd. Wij hebben thans weer de tĕboekoe oediep, nu als tĕboekoe kalang, waarvan de tĕboekoe oediep dipan de hemelsche aequivalenten zijn: weer de djakan, die in den hemel de sĕpan oediep of levensplas vormt; voor het eerst zagen wij den boelò doewan in den vorm van den boelò soebei optreden, terwijl het levensbeginsel, daaraan verbonden op eene eigenaardige wijze te voorschijn trad bij het gelijktijdig laten neerkomen der boelò soebei op den vloer der voorgalerij; immers viel de een eerder dan de ander, dan zou ook het eene kind langer leven toekomen, dan het andere. Met de bevestiging der tĕboekoe kalang om de boelò soebei is dus de definitieve verbinding tusschen stam en ziel tot stand gebracht. Toch zou men verkeerd doen hieruit af te leiden, dat de Kĕnja thans niet meer aan de bijzondere vluchtigheid der ziel gelooft. Nog langen tijd geven de hulpeloosheid en onbeholpenheid van het kind hem aanleiding de bĕroewa van den kleine als bijzonder schrikachtig en snel ontvliedend te beschouwen, zoodat zij gemakkelijk eene prooi van booze geesten wordt. Men kan, bij eene aandachtige studie van het gewone leven in de kampong vaak opmerken, op welke eigenaardige manieren soms de moeder de bĕroewa van haar kind, ook als het reeds kan loopen en spelen (toeja), tracht te beschermen. Valt een kind b.v. van een droogbalcon (tĕkawan), dan zal men eenigen tijd later de moeder met een zwaard en een schepnet (sékep) de bĕroewa weer zien oprapen: en iets dergelijks zullen wij later ontmoeten, wanneer een kindje op het punt stond van te verdrinken. Het oejan oediep na de begrafenis, het zwartmaken van kinderen als er iemand in het huis sterft, de touwtjes om de enkels en het knoopen van het haar leveren een bewijs, dat men de bĕroewa van een kind nog altijd als zeer gemakkelijk

ontvliedend beschouwt. Want haar vluchtig karakter verliest de ziel nooit; het is hier alleen de kwestie, dat de mensch bij toename in leeftijd steeds meer weerstandsvermogen tegen invloeden van buiten krijgt en daarom ook minder gevaar loopt, dat zijne ziel ontvlucht. Op den krachtigen middelbaren leeftijd, wanneer ook het lichaam het krachtigst is en de mensch de minste kans loopt om ziek te worden, dan is de verbinding tusschen de ziel en zijnen stam het innigste.

Behalve, dat door het vervaardigen van boelò soebei en tĕboekoe kalang het kind als het ware bevestigd of afgemaakt wordt, draagt het ngalang anak ook het karakter van een oogst of nieuwjaarsfeest. De vreugde over eenen rijken oogst, het vooruitzicht geruimen tijd overvloedig rijst te kunnen eten en geene vrees voor hongersnood te koesteren, uit zich bij deze gelegenheid in eene buitengewone gulheid en het wel een beetje royaal omspringen met het verkregene. Behalve, dat degenen wier kinderen aan het ngalang deelnemen een varken moeten leveren voor het noetong poesa, zijn zij ook verplicht hunne huisgenooten als gasten te recipieeren en hun gekookte rijst in pakjes, boerak (gegist meel), kĕrtĕp (gepofte kleefrijst), anjìh (met vet toebereide kleefrijst) en andere lekkernijen voor te zetten. Eene bijzondere manier van toebereiden is de *sĕboekong*: dit is een klein zakje van ineengevlochten sangbladeren: is een dergelijk zakje vierkant, dan noemt men het een *sĕboekong itàh*, loopt het daarentegen in een punt uit, dan spreekt men van *sĕboekong mĕnjip*. Een dergelijk zakje wordt met rijst gevuld en daarna in het water gelegd: als het water kookt, zetten de rijstkorrels uit (*kĕtei bat*) en men krijgt eene soort gestoomde rijst.

Wij vermeldden reeds, dat men den avond van het ngĕrĕboe of dakĕp kalang begint met stampen: de rijst, die men daarbij bezigt, wordt voor het grootste deel tot meel (oendat) verwerkt. Dit stampen, dat een geheelen nacht duurt en in alle huizen plaats vindt, maakt natuurlijk een helsch kabaal en men beweert, dat dan de beschermgeesten de bali Oetong der Lĕpoe Tau in de kampong neerdalen. Eens, toen men in Long Nawang daarmede bezig was, wilden de Oema Baka op bezoek komen: de grond trilde (mĕnĕgĕn) van het stampen en de bezoekers werden zoo bang voor de bali oetong lĕpoe tau, dat zij snel weder naar huis gingen.

Vooral voor jonge mannen en meisjes is dit een groot feest: men werpt elkaar met rijst (pĕpoelò kanĕn) en met meel (pĕsoep) (eigenlijk natgooien) (oendat of pĕpoelò oendat), zoowel binnenshuis (ngalang oema) als daarbuiten (ngalang lassan). Voor het vervaardigen van anjìh, koekjes van kleefrijst (báhàh poeloet) heeft men vet (tĕlĕsè) noodig. In sommige huizen, vooral van parĕn, heeft men wel twee of drie ingĕn rijst noodig en worden daaruit ongeveer 200 pakjes rijst vervaardigd. De panjin tiga maken niet zooveel, maar in den regel toch wel 100 pakjes.

Voor de jonge mannen is dit feest eene uitgezochte gelegenheid om met de meisjes te spelen; het aanhalen van een meisje, haar het hof maken, heet *ngadĕp*, het stoeien ermede: *pĕkajap*. Het zijn vooral de jonge mannen, die sterk zijn in het gooien met rijst en meel. Natuurlijk geeft het feest tot vele huwelijken aanleiding, omdat er maar zelden zulke gunstige omstandigheden voorkomen, waaronder men een huwelijk kan sluiten. Van te voren heeft men zijne keuze al bepaald: de man

geeft aan eene vrouw te kennen, dat hij ernstig over eene echtverbintenis met haar denkt, door eene deken of sarong bij haar in de amin te deponeeren: ook door zijne oedang koelè (pantertanden) bij haar in bewaring te geven, verraadt een man zijn voornemen om het meisje later te huwen.

Slaan wij thans aan het slot van dit hoofdstuk nog eens een blik op de ceremonieën, die wij nu reeds leerden kennen en vergelijken wij die met hetgeen in de inleiding gezegd werd over de algemeene opvattingen van de Kĕnja omtrent Boengan Malan als vis creatrix en de verbinding van ziel en lichaam, dan blijkt in de eerste plaats, dat de vroeger gegeven uiteenzetting in allen deele de basis vormt, die aan het zoo ingewikkeld ceremonieel ten grondslag ligt. Immers, wanneer wij nog eens duidelijkheidshalve in het kort het voornaamste aanstippen, dan komen wij tot het volgende:

Boengan Malan en haar man vormen samen het kind door het een *loehan* te schenken (die voorgesteld wordt door den rechtopstaanden bamboe: *boelò doewan*) en dezen te bezielen, in verbinding te brengen met de *bĕroewa* door er een ananasvezel om te leggen (*tĕloeh*), waarin het aantal knoopen (*tĕboekoe oediep dipan*) den rang en stand van het kind aangeeft. Hoe steviger de ananasvezel om den bamboe ligt, des te inniger is de verbinding van ziel en lichaam en het kind krijgt eerst een zekeren graad van onafhankelijkheid, van zelfstandigheid en weerstandsvermogen, wanneer door het deelnemen aan een aantal ceremonieën de ananasvezel steviger om den stam (inan) bevestigd is. Naast den tĕloeh en den boelò doewan leerden wij in den hemel nog den adembeker (boehan lassat) of levensplas (levensbron: sĕpan oediep) kennen, voorgesteld door eene kadei (lepel) gevuld met gegist suikerrietsap (djakan), waarin een visch rondzwemt.

De eerste bedoeling der behandelde ceremonieën is dus:

a) *De bevestiging van de bĕroewa aan den stam.*

Dit komt hierop neer, dat men de wijze, waarop Boengan Malan in den hemel schept op aarde nabootst. Wij zagen de verbinding van ziel en lichaam op den voorgrond treden in de formules bij het noetong poesa uitgesproken: kĕnjalĕt tĕloeh kĕnjalĕt tĕboekoe (den ananasvezel vast maken om den bamboe met eene knoop en deze flink aantrekken) ten slotte nabootsen door het samenbinden van de boelò soebei met de tĕboekoe kalang.

b) *Boengan drukt rang en stand van het kind uit* in het aantal knoopen in den tĕloeh. In de besproken ceremonieën wordt het kind in de eerste plaats opgenomen in de Kĕnja-maatschappij door het naar buiten komen uit de amin (nei k'oesè); het wordt dan eerst beschouwd op aarde te gaan leven (pĕtjoot anak), als het ware in de maatschappij losgelaten (pĕtakau Apĕng), terwijl men het zijne plaats aanwijst door het een naam te geven (noetong poesa, de doop) en door zijne geboorte uit te drukken:

α. bij het pĕtjoot anak in de tĕboekoe iong, die in de amin bewaard worden en die aan den atĕp bĕlĕng làh gebonden worden: bovendien door de daarmede in getal overeenstemmende streepjes op den atĕp in de amin en daarbuiten.

β. bij het ngalang anak: door de tĕboekoe kalang, waarvan de getallen ook weer overeenstemmen met die van den door Boengan Malan vervaardigde tĕloeh met de tĕboekoe oediep dipan en door het vervaar-

digen van de boelò soebei, ook alleen voor kinderen van goede afkomst. Vervolgens door het feit, dat het kind al of niet aan het eigenlijk ronddragen mag deelenemen, en door het aantal malen, dat men bij het ngalang anak heen en weer loopt.

Eenige kleinere verschillen in het ceremonieel, waaruit rang en stand van het kind blijken moeten, kunnen wij hier met stilzwijgen voorbijgaan.

Uit het aantal knoopen in de tĕloeh blijkt het verschil in bĕroewa, dat men zich denkt te bestaan tusschen personen van hooge en van lage geboorte, waardoor de laatste meer aan het gevaar van parib-worden blootstaan, omdat hunne bĕroewa niet zooveel weerstandsvermogen heeft.

Als integreerende bestanddeelen der ceremonieën beschouwt de Kĕnja de bijzondere voorrechten der kinderen van hooge geboorte, uitgedrukt in het mĕloeh van de geheele kampong of een huis na den doop, en den voorrang, dien zij genieten bij het noetong poesa en in den optocht bij het ngalang anak.

γ) Waar in den hemel een der kinderen van Boengan Malan (n.l. Saring) belast is met de zorg voor de door Boengan vervaardigde symbolen, daar moet ook op aarde de wijding, die de bij het ceremonieel gebruikte voorwerpen aan hunne verbinding met de ziel van het kind ontleenen, niet geschonden worden. Dit zijn: de tĕboekoe iong, en tong long, de atĕp, poesa, bĕtè, iman, losan aboe en kadei (die de levensbron voorstelt en door den vader geledigd wordt), die alle in de amin bewaard worden; voorts: de bĕlalang aan het mandje, de halssnoeren van coix-korrels, de zonnehoed en het mandje. Om de verbinding, die deze voorwerpen met de kinder-bĕroewa hebben aangegaan niet te verbreken, viert men eene wijdingsrust (het ngĕlalìh anak) van zes dagen en verbiedt vreemdelingen den toegang tot het huis (lĕmalan). Bij het ngalang bewaart men eveneens de voorwerpen bij het noetong poesa gebruikt en de boelò soebei en brengt op den zesden dag de definitieve thans door samenbinding van tĕloeh (tĕboekoe kalang) en boelò soebei ontstane krachtige verbinding van ziel en lichaam in het dak, waarna het kind als „soekong" beschouwd wordt.

De levensbron of sĕpan oediep vonden wij bij het ngalang anak terug in den vorm van de song djakan, die men bij deze gelegenheid zelfs laat overloopen als een symbool, dat de levensbron voldoende moet vloeien.

Dit zijn de voornaamste bestanddeelen van de behandelde ceremonieën: andere opvattingen zijn hierom heen gegroepeerd en houden met de hoofdzaak slechts zijdelings verband. Zoo noemen wij het nabootsen van den gang naar de ladang (katap tei nahò), het bij het noetong poesa in de formules vermelde afsmeeken van materieele welvaart voor het kind en het mambei of doorboren der oorlellen.

Het verloop der ceremonieën is in het kort het volgende:

1. Doop (noetong poesa): 3e, 5e, 6e, 8e, 10e dag na den partus 's morgens vroeg. Daarna: pĕtjoot anak, pĕtakau Apĕng, tjoot tanàh, tjoot tĕboekoe iong. Dit alles vormt *den eersten dag* van het feest; voor parĕn-kinderen moet de geheele kampong dien dag mĕloeh, voor panjin tiga alleen het huis. Mambei (doorboren der oorlellen) 6 dagen (1e dag inbegrepen): ngĕlalìh anak, lĕmalan (sluiting der woning voor vreemdelingen).

3e *dag*: ontvangst van gasten uit hetzelfde huis. Doop met de opengewerkte mand (bělanjat kandjat).

Bad van de moeder (tjoot tanàh basa).

6e *dag*: pělawat Iwan. Pěkětau of ngětau anak.

11. Noetong poesa (oeman anak) en ngalang anak.

Eerst mĕnjai nang Boengan Malan (offeren om haar te waarschuwen).

1ste dag: noetong poesa: tweede doop.

2e dag: mĕloeh.

3e dag: ngĕrĕboe of dakĕp kalang. 's Morgens of 's avonds vervaardiging der tĕboekoe kalang en boelò soebei. Mĕloeh voor het noetong poesa. 's Avonds beginnen met meel stampen (mĕtjàh oendat).

4e dag: ngalang anak. Na afloop samenbinden van de boelò soebei met de tĕboekoe kalang. Feestvieren.

5e, 6e, 7e, 8e dag: Steeds feestvieren. Pĕkandjĕt kĕnda boelò soebei.

9e dag: Bevestigen der boelò soebei k'oesoen tiloet (boven den houtstapel). Pĕlabo boelò soebei.

Daarna is alles afgeloopen.

GERAADPLEEGDE LITTERATUUR.

Dr. M. A. VAN ANDEL. Volksgeneeskunst in Nederland. Utrecht 1909.
L. BALNER. Handelingen van het Tweede Nederlandsch-Indisch Natuurwetenschappelijk Congres.
MAX BARTELS. Die Medizin der Naturvölker.
F. BLUMENTRITT. Der Ahnencultus und die religiösen Anschauungen der Malaien des Philippinen-Archipels.
C. BOCK. Reis in Oost en Zuid Borneo van Koetei naar Banjermasin. 's-Gravanhage 1881.
H. BREITENSTEIN. 21 Jahre in Indien. Leipzig, Grieben 1899.
CH. BROOKE. Ten Years in Sĕrawak. London 1886, 2 dln.
R. H. CODRINGTON. The Melanesians, Oxford 1891.
C. B. A. J. VAN DINTER. Eenige geografische en ethnografische aanteekeningen betreffende het eiland Siaoe. Tijdsch. Bat. Gen. XLI. Batavia 1899.
Sir JAMES GEORGE FRAZER. The Golden Bough, Mac Millan, London.
W. H. FURNESS. The home life of Borneo headhunters, Philadelphia 1902.
ALEXANDER A. GOLDENWEISER. Early Civilization, an Introduction to Anthropology. George C. Harrap Co. London 1922.
HEINRICH HAESER. Lehrbuch der Geschichte der Medicin und der epidemischen Krankheiten, Jena 1875.
A. HARDELAND. Dajacksch-Deutsches Wörterbuch, Amsterdam 1859.
Idem. Versuch einer Grammatik der Dajackschen Sprache, Amsterdam 1858.
J. L. VAN HASSELT. Die Nuforesen. Zeitsch. für Ethnologie VIII, Berlin 1876.
Dr. J. JACOBS. Het familie- en kampongleven op Groot-Atjeh. Leiden 1894. 2 deelen.
J. JONGEJANS. Uit Dajakland. Meulenhoff 1922.
Prof. Dr. J. P. KLEIWEG DE ZWAAN. De geneeskunde der Mĕnangkabau-Maleiers. Meulenhoff. Amsterdam 1910.
Idem. Die Heilkunde der Niasser
J. KREEMER. Atjèh, Deel I. Leiden, E. J. Brill, 1922.
Dr. ALB. C. KRUYT. Het animisme in den Indischen Archipel, 's-Gravenhage, Nijhoff, 1906.
E. L. M. KÜHR. Schetsen uit Borneo's Westerafdeeling. Bijdragen 6. III. 's-Gravenhage, 1897.
H. LING ROTH. The natives of Sarawak and British North Borneo. London 1896, 2 dln.
H. LOW. Sarawak, Londen 1848.
CARL LUMHOLTZ. Through Central Borneo, London, T. Fisher Unwin 2 deelen.
R. R. MARETT. Anthropology, Home University Library, London. Williams and Norgate.
Dr. B. F. MATTHES. Bijdragen tot de ethnologie van Zuid-Celebes. 's-Gravenhage 1875.

Prof. Dr. A. W. NIEUWENHUIS. In Centraal Borneo. Leiden 1900. 2 dln.
Idem. Quer durch Borneo. Leiden 1904 2 dln.
Idem. La récente expédition scientifique dans l'île de Borneo. Tijd. Bat. Gen. XL. Batavia 1898.
Idem. De levensvoorwaarden onder volken op hoogen en lagen trap van beschaving.
Idem. Observations sur les indigènes de l'île de Bornéo. Janus 1899.
Idem. Die medizinischen Verhältnisse unter den Bahau und Kĕnja Dajak auf Borneo. Janus 1906.
Mr. F. D. E. VAN OSSENBRUGGEN. Het primitieve denken, etc. Bijdr. 1918.
J. PERHAM. Sea Dyak religion in Ling Roth.
Dr. J. G. F. RIEDEL. De sluik- en kroesharige rassen tusschen Selebes en Papoea. 's-Gravenhage 1886.
M. C. SCHADEE. Bijdrage tot de kennis van den Godsdienst der Dajaks van Landak en Tajan. Bijdragen 7. 1903, 1904.
Dr. C. A. L. M. SCHWANER. Borneo. Amsterdam 1853. 2 dln.
Prof. ALBERT SCHWEIZER. Aan den zoom van het oerwoud. Vertaling Eigenhuis. Tjeenk Willink, Haarlem.
SELIGMANN. Der böse Blick und Verwandtes. 2 deelen. Barsdorf. Berlijn. 1910.
W. W. SKEAT. Malay Magic. Londen-New-York 1900.
Prof. C. SNOUCK HURGRONJE. Het Gajò-land en zijne bewoners, Leiden 1903.
Idem. De Atjèhers Batavia. Leiden 1893, '94. 2 dln.
F. A. SWETTENHAM. Malay sketches. London. New-York 1896.
TEHUPEIORY. Onder de Dajaks in Centraal-Borneo. Leiden 1906.
E. B. TYLOR. Primitive culture London 1873. 2 dln.
Idem. Early history of mankind. London 1878.
A. VIERKANDT. Gesellschaftslehre.
A. G. VORDERMANN. De transmigratie- en signaturenleer in de Javaansche geneeskunde. Feestbundel Veth. Leiden 1894.
G. A. WILKEN. Ueber das Haaropfer und einige andere Trauergebräuche bei den Völkern Indonesiens. Revue coloniale internationale Tome III 1886.
Idem. Het animisme bij de volken van den Indischen Archipel. Ind. Gids 1884, '85, en '87.

STELLINGEN.

I.

In volksgeneeskunde en geneeskunde van natuurvolken, speelt het geloof aan magische krachten eene overwegende rol.

II.

Onjuist is de opvatting van Kollmann en Pater Schmidt, als zouden de dwergvolken als één primitief oerras beschouwd moeten worden.

III.

Bij het opsporen van een verborgen infectiehaard is het noodzakelijk ook het gebit aan een nauwkeurig onderzoek te onderwerpen.

IV.

Bij voldragen abdominaalzwangerschap is marsupialisatie van den vruchtzak de aangewezen operatie.

V.

De acute myclose kan niet zonder meer als eene reactie op infectie worden opgevat.

VI.

Ulcus serpens corneae worde behandeld met trepanatie.

VII.

Voor een doelmatige bestrijding der tuberculose is het wenschelijk aan de geneesheeren der consultatiebureaux tevens de behandeling der patiënten op te dragen.

VIII.

De epidydimitis gonorrhoica behandele men niet met punctie van of inspuiting in het ontstoken weefsel.

IX.

Wanneer men vasthoudt aan de indeeling der psychosen in kiem- en intoxicatiepsychosen, dan behoort de neurasthenie als kiempsychose te worden opgevat.

X.

Avitaminose kan optreden, ook al zijn er voldoende vitaminen in het voedsel.

XI.

Gedwongen isolatie mag alleen dàn als bestrijdingsmethode der lepra worden aangewend, indien daaraan geneeskundige behandeling verbonden is en zij den lepralijder een dragelijk menschelijk bestaan verzekert.

XII.

Verrassend is het, waar te nemen, hoe moderne kunstsmaak zich aanpast aan schizophrene kunstproducten.

INHOUD.

Inleiding 1

HOOFDSTUK I.

Algemeene gegevens omtrent Apo Kajan en zijne bewoners . . 5
Geogr. bijzonderheden 5
Ligging van het gebied 7
Bewoners 11
Bestuur 14
Inrichting der kampong 19
Levenswijze, voeding en kleeding 23
Fauna 26

HOOFDSTUK II.

Algemeene Godsdienstige begrippen der Kĕnja 28
Indeeling der geestenwereld 35
Boengan Malan. 36
Pa Sĕlong Loehan 46
Voorteekenen. 60
Oejan oediep 65

HOOFDSTUK III.

Ziekten, die in het Apo Kajangebied voorkomen en de maatregelen, die daartegen genomen worden 69
Malaria 71
Andere infectieziekten 72
Tuberculose 74
Lepra 75
Venerische ziekten 75
Buikziekten 75
Huidziekten 76
Struma 76
Krankzinnigheid 77

Lyssa 78
Geneesmiddelen der Kĕnja 79
Inwendige aandoeningen. 80
Uitwendige aandoeningen 86
Oorzaken der ziekten 89
Parib 92
Verdediging tegen ziekten 101
Schrikbeelden 102
Kĕloenan piping 105
Mĕnding 108
Behandeling van zieken. Lĕméwa 126
IJzer 131
Priesterwerkzaamheden 134

HOOFDSTUK IV.

Graviditeit en Partus 139
Partus 147
Stoornissen bij den partus 155
Doop 175
Noetong poesa 201
Ngalang anak 206

