



# **Sahala, tondi : de begrippen "mana" en "hau" bij enkele Sumatraanse volken**

<https://hdl.handle.net/1874/361342>

A. g. m. 192, 1942

S. KOOIJMAN

# SAHALA, TONDI

DE BEGRIPPEN „MANA” EN „HAU”  
BIJ ENKELE SUMATRAANSE VOLKEN

s.  
cht

2







*Diss. Utrecht 1942*

# SAHALA, TONDI

DE BEGRIPPEN „MANA“ EN „HAU“ BIJ  
ENKELE SUMATRAANSE VOLKEN

PROEFSCHRIFT TER VERKRIJGING VAN DEN  
GRAAD VAN DOCTOR IN DE LETTEREN EN  
WIJSBEGEERTE AAN DE RIJKS-UNIVERSITEIT  
TE UTRECHT, OP GEZAG VAN DEN WAAR-  
NEMEND RECTOR-MAGNIFICUS L. VAN VUUREN,  
HOOGLEERAAR IN DE FACULTEIT DER LET-  
TEREN EN WIJSBEGEERTE, VOLGENS BESLUIT  
VAN DEN SENAAAT IN HET OPENBAAR TE  
VERDEDIGEN OP VRIJDAG 5 JUNI 1942, DES  
NAMIDDAGS TE 3 UUR

DOOR

SIMON KOOLIJMAN

GEBOREN TE AMERSFOORT





AAN MIJN OUDERS





Het is mij een behoefte om gebruik makend van de gelegenheid mij door dit proefschrift geboden, een woord van dank te richten tot allen die tot mijn wetenschappelijke vorming hebben bijgedragen.

Allereest gaat mijn dank uit tot U, hooggeleerde FISCHER, zowel voor Uw leiding bij mijn studie in de Volkenkunde als voor de hulp die U mij bij de samenstelling van dit proefschrift bij voortdoring verleende. De vele persoonlijke gesprekken die ik met U mocht voeren, hebben mijn inzicht in vele wetenschappelijke problemen verdiept en mij ook anderzijds geestelijk gesterkt.

Hooggeleerde VAN VUUREN, Uw onderwijs heeft bij mij een blijvende belangstelling voor de Sociale Geographie in het leven geroepen.

Hooggeleerde OESTREICH, voor Uw colleges in de Geomorphologie en de onder Uw leiding staande excursies ben ik U ten zeerste dankbaar.

Hooggeleerde BOLKESTEIN, Uw colleges in de Oude Geschiedenis waren voor mijn academische vorming van grote betekenis.

Hooggeleerde GEYL, Uw onderwijs in de Nieuwe Geschiedenis werd door mij op hoge prijs gesteld.

Hooggeleerde VAN EVERDINGEN, met belangstelling volgde ik Uw colleges in de Meteorologie.

Hooggeleerde VENING MEINESZ, voor Uw onderwijs in de Kartographie dank ik U zeer.

Zeergeleerde HEERE, Uw colleges in de Sociologie zullen mij steeds een aangename herinnering blijven.

Zeergeleerde HOL, de hulp die ik van U gedurende mijn studie mocht ontvangen is door mij zeer gewaardeerd.

Veel dank ben ik verschuldigd aan U, geachte Heer EMEIS, voor de hulp mij bij de totstandkoming van dit proefschrift verleend.

Geachte Heer STEINHART, de vertaling en de verklaring die U me gaf van verschillende Niassische woorden en teksten waren mij bij de bestudering van de magisch-religieuze gedachtenwereld der Niassers van grote waarde.

Amice ATTEMA, van je opmerkingen betreffende de Islam maakte ik een dankbaar gebruik.



# SAHALA, TONDI

## DE BEGRIPPEN „MANA” EN „HAU” BIJ ENKELE SUMATRAANSE VOLKEN.

### HET MANA IN ENGERE ZIN, ZOALS HET WORDT AANGETROFFEN BIJ DE EILANDVOLKEN VAN DE GROTE OCEAAN.

Voordat men kan gaan oordelen over het al of niet voorkomen van het begrip mana in Indonesië, is een definitie, althans een zo duidelijk mogelijke omschrijving van hetgeen wij daaronder verstaan, noodzakelijk.

In zijn prachtig gedocumenteerde, helder geschreven werk, „Mana, der Begriff des „auszerordentlich Wirkungsvollen” bei den Südseevölkern”, geeft Lehmann tenslotte een overzicht van het verschillend gebruik van het mana-woord in de nieuwere ethnologische, psychologische en godsdienstwetenschappelijke litteratuur. Vrij sterk variërend is de betekenis door de verschillende schrijvers aan deze term toegekend. Terwijl om slechts deze te noemen Max Müller in zijn „Mana, a Melanesian name for the Infinite” mana beschouwt als het oneindige, onzienlijke en goddelijke <sup>1)</sup>, ziet Durkheim in mana zoiets als algemene levenskracht <sup>2)</sup>. Dit laatste wordt ook aangetroffen in de ethnologische litteratuur van Nederlands Indië. Wij vinden dergelijke definities met name bij Kluin <sup>3)</sup> en Duyvendak <sup>4)</sup>. Fischer <sup>5)</sup> daarentegen gebruikt in zijn studie over het mana-begrip bij de Toba-Bataks mana in de betekenis, die het had bij de volken

<sup>1)</sup> Müller, p. 53, 3e al.

<sup>2)</sup> Lehmann, Mana, der Begriff des „auszerordentlich Wirkungsvollen” bei den Südseevölkern, p. 96, laatste al.

<sup>3)</sup> Kluin, p. 21, boven.

<sup>4)</sup> Duyvendak, p. 145, laatste al.

<sup>5)</sup> Fischer, Het „Mana” begrip bij de Toba-Bataks.

van Melanesië en Polynesië, de oorsprongsgebieden van het woord.

Het is mijn bedoeling om in dit hoofdstuk na te gaan de betekenis welke het woord mana bezit bij die volken, waaraan het ontleend is, dat zijn dus de Melanesische en Polynesische eilandbewoners. In tegenstelling met het „ethnologische” mana met zijn ruime betekenis zullen we dan dit mana noemen het „mana in engere zin”.

Over de betekenis van het mana begrip bij de Maori's van Nieuw Zeeland en bij de Polynesiërs vinden wij in „The Maori-Polynesian Comparative Dictionary” van Tregear<sup>1)</sup> het volgende aangetekend :

*Maori :*

Ma n a, authority ; having authority, influence, prestige. 2. Supernatural power ; divine authority ; having qualities which ordinary persons or things do not possess. (Vgl. hiervoor uit „Ancient History of the Maori” door J. White, i. 48 ; He taiaha whaimana = a wooden sword, which has done deeds so wonderful as to possess a sanctity and power of its own). 3. Effectual, effective.

Ma n a m a n a, to give power ; to enable.

*Samoaeilanden :*

Ma n a, supernatural power : na faia e ia le lalolagi i lona mana : he has made the earth by his power. Ma n a m a n a, to do wonders ; supernatural power.

F a ' a - m a n a, to show extraordinary power or energy, as in healing.

*Tahiti :*

Ma n a, power, might, influence ; to be in power ; honour (b) Powerful, affluent.

H a a m a n a, to empower, to make powerful ; to bestow authority or power ; he who gives authority to another.

<sup>1)</sup> Tregear, p. 203.

- Hawaiï* : M a n a, supernatural power, such as was supposed to be the attribute of the gods ; power, strength, might ; strong, powerful. (b) Spirit, energy of character. (c) Glory, majesty, intelligence.
- Tonga* : M a n a, a miracle, to bewitch.
- Rarotonga* (één van de Cookeilanden) : M a n a, power, authority.  
(b) Supernatural power.  
(c) Skill, cleverness.
- Markiezeneilanden* : M a n a, power, dominion, divinity.  
(b) Strong, only said of gods.
- Mangareva* (één van de Zuidelijke Paoemotooeilanden) : M a n a, powerful, mighty ; power : Homai ta te tupuna kia na e turu-turu mana = his grandfather gave him a powerful (magic) staff.  
A k a - m a n a, to empower, to make powerful.  
M a n a r a g a, power, might.
- Paoemotoe* : M a n a, to be able ; can ; may.
- Fidzji* : M a n a, a sign, an omen ; a wonder, a miracle ; efficient, as a remedy ; wonderworking.

In zijn klassieke beschrijving van het Melanesische mana zegt Codrington <sup>1)</sup> : „The Melanesian mind is entirely possessed by the belief in a supernatural power or influence, called almost universally mana. This is what works to effect everything which is beyond the ordinary power of men, outside the common processes of nature ; it is present in the atmosphere of life, attaches itself to persons and to things, and is manifested by results which can only be ascribed to its operation. When one has got it he can use it and direct it, but its force may break forth at some new point ; the presence of it is ascertained by proof. A man comes by chance upon a stone which takes his fancy ; its shape is singular, it is like something, it is certainly not a common stone, there must be a mana in it. So he argues with himself, and he puts it to the proof ; he lays it at the root of a

<sup>1)</sup> Codrington, p. 118, 119, 120. Spatiëring van mij. S. K.

tree to the fruit of which it has a certain resemblance, or he buries it in the ground where he plants his garden ; abundant crop in the tree or in the garden s h e w s t h a t he is right, the stone is mana, has that power in it.

Having that power it is a vehicle to convey mana to other stones. In the same way certain forms of words, generally in the form of a song, have power for certain purposes ; a charm of words is called a mana. But this power, though itself impersonal, is always connected with some person who directs it ; all spirits have it, ghosts generally, some men <sup>1)</sup>. If a stone is found to have a supernatural power, it is because a spirit has associated itself with it ; a dead man's bone has mana with it, because the ghost is with the bone ; a man may have so close a connexion with a spirit or ghost that he has mana in himself also, and can so direct it as to effect what he desires ; a charm is powerful because the name of a spirit or ghost expressed in the form of words brings into it the power which the ghost or spirit exercises through it. Thus all conspicuous success is a proof that a man has mana ; his influence depends on the impression made on the people's mind that he has it ; he becomes a chief by virtue of it. Hence a man's power, though political or social in its character, is his mana ; the word is naturally used in accordance with the native conception of the character of all power and influence as supernatural. If a man has been successful in fighting, it has not been his natural strength of arm, quickness of eye, or readiness of recourse that has won success ; he has certainly got the mana of a spirit or of some deceased warrior to empower him, conveyed in an amulet of a stone round his neck, or a taft of leaves in his belt, in a tooth hung upon a finger of his bow hand, or in the form of words with which he brings supernatural assistance to his side.

If a man's pigs multiply, and his gardens are productive, it is not because he is industrious and looks after his property, but because of the stones full of mana for pigs and yams he possesses. Of course a yam naturally grows when planted, that is well known, but it will not be very large unless mana comes into play ; a canoe

---

<sup>1)</sup> Spirits = „Supernatural beings that were never in a human body”.  
Ghosts = „Men's spirits that have left the body”.  
Codrington, p. 121, onder.

will not be swift unless mana be brought to bear upon it, a net will not catch many fish, nor an arrow inflict a mortal wound".

Uit het bovenstaande is m.i. het volgende samenvattend te concluderen :

Naar Codrington's beschrijving is mana een bijzondere, „bovennatuurlijke" kracht, waarvan de aanwezigheid wordt gedemonstreerd door het buitengewone resultaat. (Vgl. de cursief gedrukte passages).

Alle mana is verder volgens hem afkomstig van de „spirits", „bovennatuurlijke" wezens die nooit mens geweest zijn en van de „ghosts", de zielen der afgestorvenen.

In verband met deze gedachte noem ik het belangrijke artikel „Mana" van Hogbin. Dit geeft de resultaten van een onderzoek dat de schrijver, werkend onder auspiciën van de Australian Research Council, instelde naar de met mana samenhangende godsdienstige en magische opvattingen van de bewoners van twee der Salomons-eiland in Melanesië, Guadalcanal en Malaita.

Aangezien een niet onbelangrijk gedeelte van het feitenmateriaal dat Codrington in zijn „Melanesians" gebruikt, ontleend is aan de inboorlingen der Salomons-eilanden en daar met name het district van het eiland Guadalcanal waar Hogbin zijn „field work" verrichtte, wat taal en cultuur aangaat ten nauwste verbonden is met Florida dat Codrington nauwkeurig beschreef, is een vergelijking van de uitkomsten welke eerstgenoemde verkreeg, met Codrington's typering van het Melanesische mana zeer goed mogelijk.

Doel van het onderzoek was dan ook het door Codrington als eerste beschreven Melanesische mana met behulp van moderne „field methods" opnieuw te bestuderen.

Bij de bevolking van de beide door hem onderzochte eilanden vond Hogbin het geloof in een bijzondere macht, „supernatural power", van geesten die op Guadalcanal met „nanama", op Malaita met „mamanaa" aangegeven werd, welke termen door Codrington's mana konden worden vervangen<sup>1)</sup>. Het gaat hier in hoofdzaak om dodengeesten, de geesten van gestorven voorvaderen en verder nog om enkele categorieën van natuurgeesten die veelal in de gedaante van dieren zoals slangen en adelaars, gedacht worden.

<sup>1)</sup> Hogbin, p. 264, 2e al.



Door offers, bepaalde magische handelingen en bezweringsformules kan men de geesten noodzaken hun bijzonder vermogen ten voordele van de mensen aan te wenden. Door dit mana der geesten gesterkt behalen de krijgslieden de overwinning, is het dorp welvarend <sup>1)</sup>, groeit de oogst voorspoedig, vermeedert zich de varkensstapel snel en zijn de mensen beschermd tegen ziekte <sup>2)</sup>.

Als mana-bezittende voorvadergeesten worden in de eerste plaats genoemd de geesten van belangrijke en machtige mensen in de stam- of dorpsgemeenschap, vooral die welke tegelijk dorpshef, priester en aanvoerder in de oorlog waren <sup>3)</sup>. Hun mana kan, indien magisch aangewend, de gehele stam of het gehele dorp buitengewone voordelen brengen.

Ook de dodengeesten van gewone stervelingen bezitten mana, waarvan de werkzaamheid zich echter slechts beperkt tot de groep van nabestaanden.

Alle dodengeesten en ook de hierboven genoemde natuurgeesten zijn dus mana-dragers, maar zij alleen. In de gewone spreektaal zegt men wel dat een man die overwinningen behaalt in de oorlog, door geen onheil getroffen wordt enz., „mana heeft” of „mana is”, maar een mens heeft van zichzelf geen mana <sup>4)</sup>. „A successful man is said either to have mamanaa or to be mamanaa, the adjectival, and also the verbal, form of the word”, zegt Hogbin, over Malaita sprekend. „This simply means”, zo stelt hij vast, „that the spirits have favoured him” <sup>5)</sup>.

Typisch voor het Melanesische mana-geloof is dus — Codrington meldt het al en de uitkomsten van het onderzoek van een geschoold ethnoloog en „field worker” als Hogbin bevestigen het nadrukkelijk — dat alles wat de mens aan buitengewoons heeft, doet of is door het mana der geestenwereld veroorzaakt wordt.

Het „bovennatuurlijke” van het mana, dat naderhand ter sprake zal komen, vooreerst latende rusten, bezien wij nu het mana als „buitengewone”, als „extra”-kracht.

Evenals Codrington komt ook Lehmann na de behan-

<sup>1)</sup> Hogbin, p. 247.

<sup>2)</sup> Hogbin, p. 260, 2e al.

<sup>3)</sup> Hogbin, p. 244, 1e al.

<sup>4)</sup> Hogbin, p. 244—245.

<sup>5)</sup> Hogbin, p. 259, 2e al.

deling van het mana-woord in de Indonesische, Polyne-  
sische en Melanesische talen tot de conclusie, dat het  
bij mana niet gaat om een gewone werkzaamheid, maar  
om een werkzaamheid van buitengewone aard<sup>1)</sup>. Maar  
hij komt toch na zijn uitvoerige behandeling van het  
mana der mensen, dieren en dingen tot een conclusie, die  
verschilt van die van Codrington. Terwijl laatstgenoemde  
mana ziet als de kracht als oorzaak van de  
plaats hebbende handeling of werking, vat Lehmann  
mana op als de werking zelf en niet gekop-  
peld aan een bepaalde categorie van oor-  
zaken<sup>2)</sup>. Deze algehele uitschakeling van de idee van  
het potentiële, van de „kracht als oorzaak“ gedachte in  
het mana-begrip is m.i. zeker niet juist en wordt weer-  
sproken door Lehmann's eigen gegevens. Wanneer hij  
n.l. spreekt van het mana der hoofdmannen, bericht hij  
ook, dat de overgang van de hoofdmanswaardigheid bij  
de dood moet samengaan met de overgang van het mana  
van de gestorven hoofdman. Dit wordt dan veelal door  
de zoon van de stervende of dode overgenomen b.v.  
door het opvangen van de laatste ademtucht<sup>3)</sup>, door  
lichamelijk contact met het lijk (door ervan te eten, erin  
te bijten of het aan te raken)<sup>4)</sup> of door overname van  
bepaalde voorwerpen, waarin het mana gematerialiseerd  
gedacht wordt b.v. toverstaven, voorvaderfiguren<sup>5)</sup> Het  
is duidelijk dat hier geen sprake kan zijn van het over-  
nemen van mana in de zin van „uitzonderlijke prestatie“  
of „buitengewone werkzaamheid“, doch dat hier mana  
duidt op „kracht of mogelijkheid om uitzonderlijke pres-  
taties of buitengewone werkzaamheden te verrichten“.

Het enige bewijs echter, dat een persoon, dier, plant  
of ding mana bezit, is diens „buitengewone werkzaam-  
heid“, de uitzonderlijke resultaten van zijn handelingen.  
Lehmann geeft hiervan een aantal sprekende voorbeelden.  
Wanneer b.v. bij de Maori's een krijgsman, die blijkens  
zijn succesvolle aanvoering in de oorlog, zijn vele over-  
winningen en zijn doortastend en onvervaard optreden  
mana bezit, overwonnen wordt of gevangen genomen

1) Lehmann, Mana, der Begriff des „auszerordentlich Wirkungsvollen“ bei den Südseevölkern, p. 6, 4e al.

2) Lehmann, idem, p. 59, 1e al.

3) Lehmann, idem, p. 16/17.

4) Lehmann, idem, p. 17.

5) Lehmann, idem, p. 17/18.

wordt of aarzelt in het nemen van een besluit, blijkt daaruit, dat zijn mana verloren gegaan is.<sup>1)</sup>

Zonder dus zo ver te willen gaan als Lehmann, die in mana slechts ziet de werkzaamheid van buitengewone aard, beschouw ik, gezien het bovenstaande, mana als de grote kracht, de extra-kracht, waarvan de aanwezigheid in een bepaald wezen — mens, dier of plant — en in levenloze voorwerpen alleen blijkt uit hun uitzonderlijke prestaties. Blijven deze uit, dan bewijst dit dat het mana verdwenen is. Omgekeerd is alle opmerkelijke succes een gevolg van mana-bezit.

Voor dit gedeelte sluit mijn definitie van mana zich dus aan bij de beschrijving van Codrington, zij het dan, dat ik met groter nadruk op het onlosmaakbare verband tussen kracht en uitwerking in het mana-begrip wijs.

Herhaaldelijk geeft Codrington in zijn beschrijving mana aan met „supernatural power”. Tregear geeft in zijn woordenboek hetzelfde voor de Maori's, de bewoners van de Samoa-eilanden en van Hawaï. Marret geeft in zijn „Threshold of Religion” een aanhaling van de beschrijving, die Codrington en Tregear in hun studies van mana geven en komt dan tot de conclusie, dat „mana in its essential meaning connotes what both Codrington and Tregear describe as the supernatural”.<sup>2)</sup> Het mana is in de oorspronkelijke gebieden — de eilanden van de Pacifische Oceaan — een kracht van bovennatuurlijke aard, „bovennatuurlijk volgens onze begrippen, want de primitieven kennen het begrip niet” (Marret). Beth daarentegen komt in zijn „Religion und Magie, na de critische behandeling van het ethnographisch materiaal, tot de volgende uitspraak: „Seinem Wesen und seiner Wirkung nach ist es (d.i. mana S.K.) eine Energie, die für unsere Betrachtung in die Sphäre der gesteigerten natürlichen Kräfte gehört, und nur insofern übernatürlich ist, als sie über das Mass des gewöhnlichen, natürlichen Geschehens hinausführt. Nicht eine qualitative Verschiedenheit vom gewöhnlichen Geschehen und Sein liegt genau besehen in dem mana vor, sondern bloss eine quantitative Verschiedenheit”.<sup>3)</sup> Mana is dus volgens hem een extra-kracht van natuurlijke aard.

1) Lehmann, Mana, der Begriff des „auszerordentlich Wirkungsvollen” bei den Südseevölkern, p. 11/12.

2) Marret, p. 107, 1e al.

3) Beth, p. 222, onder.

Lehmann is van mening, dat het Melanesisch-Polynesische mana, het „auszerordentlich Wirkungsvolle“, van volstrekt natuurlijke aard is. Mana is niet bovennatuurlijk, zo redeneert hij in zijn bestrijding van Codrington, want „bovennatuurlijk“ is een modern Europees begrip en de primitieven trekken geen scherpe grenzen tussen „natuurlijk“ en „bovennatuurlijk“. <sup>1)</sup>

Wanneer we nu de rijke verzameling ethnografisch feitenmateriaal vergelijken met deze uitspraken, dan treft ons het volgende: het is inderdaad zeer waarschijnlijk, dat een deel van de door mana veroorzaakte buitengewone werkzaamheden behoort tot de handelingen en processen, waarvoor wij een „natuurlijke“ verklaring zouden geven. Zo wordt in het bovengeciteerde gedeelte uit Codrington's „Melanésians“ een man door mana hoofdman, is hij door mana succesvol in de strijd, heeft een zeer snelle kano mana, evenals een pijl, die een dodelijke wond veroorzaakt. Maar wat te zeggen van het mana van de medicijnman, waardoor hij de daemon uit het lichaam van de zieke drijft <sup>2)</sup>, van het varken der Maori's, dat door zijn mana-kracht regen maakte <sup>3)</sup>, van de ronde steen met de stralenkrans van uilenveren, die door zijn mana zonneschijn veroorzaakt <sup>4)</sup>, van de mana-steen, die de oogst overvloedig maakt en de veestapel meer dan gewoon doet toenemen?

Zeer duidelijk m.i. formuleert W. Schmidt in zijn „Ursprung der Gottesidee“ waar het om gaat. Hij definieert mana n.l. als „eine überlegene, besonders grosse und erfolgreiche, hervortretende Kraft, die sowohl eine übernatürliche, mystische, aber auch eine natürliche, profane sein kann“. <sup>5)</sup>

In sommige gevallen, waarin volgens onze mening de door de mana-kracht bewerkte resultaten op natuurlijk niveau liggen, zouden wij mana een natuurlijke kracht moeten noemen, in andere gevallen, als de resultaten n.l. bovennatuurlijk zijn, zouden we moeten besluiten tot een bovennatuurlijke aard van het mana.

1) Lehmann, Mana, der Begriff des „auszerordentlich Wirkungsvollen“ bei den Südseevölkern, p. 65, 2e al.

2) Lehmann, idem, p. 33, 2e al.

3) Lehmann, idem, p. 38, 3e al.

4) Lehmann, idem, p. 48, kleine letters.

5) Schmidt, Der Ursprung der Gottesidee, p. 559, boven. Spatiëring van mij. S. K.

Ter completering van het beeld, dat wij ons van de mana-kracht vormden, volg hier nog een kenmerkende eigenschap, die blijkt uit het volgende citaat: „The wizards who cure diseases are very often the same men who cause them, the mana derived from spirits and ghosts being in both cases the agent employed.”<sup>1)</sup> Hier zien we dus, dat het mana, magisch aangewend, goed en kwaad, genezing en ziekte, groei en ondergang kan veroorzaken. Het mana in engere zin houdt dus slechts kracht met het daaraan vastgekoppelde resultaat in, maar heeft geen bepaalde ethische waarde; het is ethisch indifferent.

Wanneer we het bovenstaande resumeren en onze conclusies samenvatten, krijgen we voor het Polynesisch-Melanesische mana de volgende definitie:

Het mana der Zuidzeevolken, door ons mana in engere zin genoemd, is een supra-normale, een buitengewone kracht. Zowel geesten, goden en de zielen der afgestorvenen als mensen, dieren, planten en levenloze voorwerpen bezitten hem. Onverbrekelijk met het mana als extra-kracht verbonden is het resultaat van die kracht: de buitengewone werkzaamheid. Het bezit van mana moet daarom steeds blijken uit prestaties van een bijzondere aard. Blijven deze uit, dan is het mana verdwenen. Omgekeerd is elke uitzonderlijke prestatie een bewijs van mana-bezit. Mana op zich zelf is noch goed, noch kwaad, maar ethisch indifferent.

De inhoud die het begrip met name voor de Polynesische volken heeft, komt ons m.i. nader wanneer we constateren dat er een zekere relatie bestaat tussen dit begrip en hetgeen wij met het woord „ziel” plegen aan te duiden. Wanneer b.v. Tregear de met het woord mana samenhangende samenstellingen vertaalt, noemt hij behalve het woord ziel nog allerlei binnen de ziele-sfeer liggende begrippen als „hart als zetel van het gevoel”, „gevoelens”, „sympathie”, „geweten”. Zo vinden wij onder manava en manawa het volgende:

<i>Maori</i> :	Manawa, the belly. 2. the heart. 3. the heart as the seat of affection. 4. the lungs. 5. breath. 6. life; power.
----------------	---

<sup>1)</sup> Codrington, p. 202/203. Spatiëring van mij. S. K.

- Samoaëilanden* : M a n a v a, the belly (b) the womb (c) the anterior fontanel of children (d) to throb (f) (mànava) to breath (h) to palpitate, to pulsate (i) breathe.
- Tahiti* : M a n a v a, the belly, the stomach; (b) the interior man.
- Hawaiï*. M a n a w a, feelings, affection, sympathy; the spirit; (b) a spirit, an apparition; (c) the anterior and posterior fontanel in the heads of young children; the soft place in the heads of infants.
- Tonga* : M a n a v a, the womb; (b) breath, respiration, afflatus; to breath (c) to throb, to pulsate.
- Mangaia* : (één van M a n a v a, the mind, spirit. de Zuidelijke Cookeilanden)
- Markiezeneilanden* : M a n a v a, interior of a man or vessel, or four walls; (b) the soul; the conscience (c) the intestines.
- Faoemotoe* : M a n a v a, affected, touched, moved by feeling; (b) the interior.

Bij de behandeling van het mana-woord zelf geeft Tregear nog een groot aantal samenstellingen die nagenoeg alle uitingen van 'smensen zieleleven blijken aan te duiden :

Manahau, cheerful, exulting (Maori's); manako, to like, to set one's heart on (Maori's), to like, the object liked, to approve (Tonga), to think upon (Rarotonga); manaaki, to show respect to (Maori's); manana, to love, to desire (Samoa), to love, a lover, to be in love (Tonga); mana'o, to desire, wish (Samoa), to think, to reflect, thought, idea, meaning, conception (Tahiti), to think, to meditate, a thought, idea (Hawaiï); manatu, to think, a thought (Samoa), to think upon, to remember (Tonga); manamea, to love, desire, a beloved one (Samoa); manavaru, an eager desire after a thing (Tahiti); mananao, thought, opinion (Hawaiï); manaio, to believe (Hawaiï); mana-nao, to exercise anxious thought (Tahiti); haumanao, to

think, to remember, to call to mind something known before (Tahiti) ; manamana, to treasure up in the memory (Samoa).

Behalve de met de ziel in verbinding staande begrippen vinden we die welke met het leven en levenskracht te maken hebben zoals b.v. „adem“, „ademen“, „pulseren“, „kloppen“, „fontanel“. Sommige dezer woorden houden kennelijk verband met de drager van het leven en de bezitter van de levenskracht bij uitnemendheid, het levende en kloppende bloed, dat slechts op bepaalde plaatsen, o.a. de fontanel bij kleine kinderen, duidelijk merkbaar is.

Ook bij Elsdon Best vinden we dergelijke associaties. In zijn „Mental and Spiritual Concepts of the Maori“ spreekt hij van de manawa ora — een term die volgens Tregear dus moet worden gezien als een samenstelling van het mana-woord — die hij het best meent te kunnen weergeven met „breath of life“.

Deze manawa ora is het die volgens het verhaal van de schepping van de eerste mens door de godheid gegeven wordt aan Hine-ahu-one, de uit aarde gevormde maagd. Best meent daarom de manawa ora te moeten beschouwen als „something more than the mere power of breathing“ en omschrijft de term nader als „pneuma or anima, the spiritual breath of life“. <sup>1)</sup>

Werd hierboven vooral op grond van taalkundige gegevens het bestaan van een associatie van mana en begrippen als ziel en levenskracht aannemelijk gemaakt, uit het hieronder door Handy medegedeelde blijkt eveneens een nauwe relatie te bestaan tussen mana en een term voor „ziel“ die met het mana-woord taalkundig in generlei verband staat.

In zijn „Polynesian Religion“ <sup>2)</sup> beschrijft hij n.l. het begrip wairua dat kan worden weergegeven met „ziel“ <sup>3)</sup>. De wairua houdt verblijf in het lichaam dat zij „bezielt“ en waarvan zij de levensuitingen beheerst. De wairua kan als de grond, de oorzaak van de psychische reacties van het individu waarin zij leeft, bepaalde eigenschappen hebben of gevoelens koesteren. <sup>4)</sup> De wairua kan het lichaam ook verlaten. Dat gebeurt regelmatig gedurende de slaap, waarin dan de dromen van de mens

<sup>1)</sup> Best, p. 35, onder.

<sup>2)</sup> Handy, p. 58—65.

<sup>3)</sup> Zie hieronder p. 109 e.v.

<sup>4)</sup> Handy, p. 59, 2e al.

niets anders zijn dan de ervaringen van de rondzwervende „ziel”.<sup>1)</sup> De wairua ziet men in droombeelden, in herinneringsbeelden en in de schaduw van de mens. De wairua was het die volgens het hierboven reeds gegeven scheppingsverhaal bij de Maori's samen met de manawa ora aan het levenloze beeld door de godheid werd toebedeeld, waardoor het een levend en bezielde mens werd.<sup>2)</sup>

En deze wairua, de primitieve „ziel”, het zelfstandige in of bij de mens levende wezen, wordt bij de Maori's gedacht de draagster van mana te zijn.<sup>3)</sup>

Tot analoge conclusies komt Röhr, waar hij in zijn artikel „Das Wesen des Mana” de stelling verdedigt dat het mana-begrip een psychisch begrip is en dat mana een ten nauwste met de „ziel” samenhangende, ja zelfs een uit de „ziel” voortkomende kracht is.

De uitspraak van Codrington dat al het mana der mensenwereld aan geestenmana ontleend is, in zijn algemeenheid bestrijdend, concludeert hij, naar alle waarschijnlijkheid met betrekking tot het Polynesische mana: „In Wirklichkeit ist der Prozess ein ganz anderer. Der Mensch fällt auf durch seine Taten, wie der Stein durch Form und Farbe. Er muss einen starken Hau und folglich auch Mana haben”.<sup>4)</sup>

Om te weten wat mana is, is inzicht in het Polynesische hau-begrip volgens Röhr dus nodig. Hij grijpt hier terug op Elsdon Best<sup>5)</sup>, volgens wie naar Polynesische voorstelling alle mensen en dieren een hau hebben en van de bomen en planten speciaal die welke voor de mens van grote betekenis zijn. Men spreekt ook van de hau van bossen, van dorpen en van de hau van het voedsel.

Als vertalingen geeft Best woorden als „air” en „breath”, terwijl we volgens hem met ons woord „levenskracht” het hau-begrip al vrij dicht benaderen: „perhaps „vital principle” is the best definition that can be given.”<sup>6)</sup>

Ook Handy's mededelingen wijzen in deze richting. Naar zijn voorstelling die gedeeltelijk op gegevens van

<sup>1)</sup> Handy, p. 61, 2e al.

<sup>2)</sup> Best, p. 35/36.

<sup>3)</sup> Handy, p. 59, 2e al.

<sup>4)</sup> Röhr, p. 116, 2e al. Spatiëring van mij. S. K.

<sup>5)</sup> Best, Spiritual and Mental Concepts of the Maori.

<sup>6)</sup> Best, p. 32, 2e al.



Best gebaseerd is, is de hau een levensfluidum dat in tegenstelling met de wairua, niet van de levende mens te scheiden is en dat van het lichaam kan afstralen. Zo laat men een gedeelte van de hau achter in de voetstap of op de plaats waar men gezeten heeft<sup>1)</sup>

Zouden deze bovenstaande gegevens een definiëren van hau als „algemene levenskracht“ rechtvaardigen, zo blijkt uit Best's mededeling dat de hau van mensen het zuiverst wordt weergegeven met „personality plus vital power“<sup>2)</sup>, dat het hau-begrip zowel de levenskracht als ook het wezen, de persoonlijkheid van de mens inhoudt.

De hau van de mens nu wordt door Röhr zeer nauw verbonden gedacht met zijn mana en zo innig is deze relatie dat hij zelfs spreekt van een fluidale hau-mana stof of hau-mana fluidum<sup>3)</sup>. Deze associatie van mana met begrippen als „ziel“, levenskracht, wezen geldt slechts voor Polynesië.

Het bestaan en zelfs de mogelijkheid van het bestaan ervan in Melanesië wordt door een autoriteit als Hogbin absoluut ontkend. Immers: „...mana (en hier bedoelt hij het Melanesische mana. S.K.) is entirely supernatural, and, despite linguistic usage, it cannot possibly reside in man“.<sup>4)</sup>

---

1) Handy, p. 57, 58.

2) Best, p. 32, 2e al.

3) Röhr, p. 117, midden.

4) Hogbin, p. 268, 2e al.

## HET MANA-BEGRIP EN MANA-TERMEN BIJ DE BATAKS.

Fischer noemt in zijn artikel over het mana-begrip bij de Toba-Bataks<sup>1)</sup> het woord „sahala” als een term die in betekenis nagenoeg overeenkomt met het Polynesisch-Melanesische „mana”.

In de vrij uitgebreide litteratuur die er over dit volk bestaat, wordt het woord herhaaldelijk genoemd en de behandeling is bij de verschillende schrijvers zo diepgaand en helder, dat het zeer goed mogelijk is ons van dit bij de Tobanezen aanwezige begrip een duidelijk beeld te vormen.

Warneck definieert in zijn woordenboek<sup>2)</sup> sahala als „Würde, Herrlichkeit, Majestät, Autorität ; morsahala, Würde haben, majestätisch sein, Autorität haben ; ndang morsahala ibana mengaradjai, er hat nicht die Autorität um als Herrscher auftreten zu können”.

In zijn „Religion der Batak” sprekend over sahala-bezitters en hun betekenis in de Batakse samenleving<sup>3)</sup>, zegt dezelfde schrijver: „Am meisten sahala besitzen grosse Häuptlinge; Macht und Ansehen ist ein Zeichen, dasz ihr Trager sahala besitzt. Die Eltern haben sahala ihren Kindern gegenüber, sie kann sich in gutem und bösem Sinne bemerklich machen. Jeder Batak fürchtet die sahala der Häuptlinge; respektiert er sie nicht, so wird er von ihr erdrückt. Es lohnt sich den Häuptling zu ehren, selbst wenn man zunächst Unannehmlichkeiten oder Angaben dabei hat. Besitzt seine sahala doch die Macht, die Untertanen zu segnen oder zu verderben. Nichts gelingt demjenigen, der die sahala des Groszen gegen sich hat. Die einflussreichste sahala hat der Oberhäuptling der Batak, der eigentlich mehr Oberpriester ist, der Singamangaradja, dessen auf den Kultus bezügliche Gebote jedermann strikt befolgt.... Man hat die Vorstellung, dasz die sahala dieses Ober-

<sup>1)</sup> Fischer, Het mana-begrip bij de Toba-Bataks.

<sup>2)</sup> Warneck, Toba Bataksch-Deutsches Wörterbuch, onder sahala.

<sup>3)</sup> Warneck, Die Religion der Batak, p. 12, laatste al. Spatiëring van mij. S. K.

priesters die begu der Krankheit verjagt. Die sahala eines datu oder Lehrmeisters wird von seinem Schüler gefürchet".

Welke betekenis de Toba-Batak toekent aan de sahala van de ouders en de grootouders blijkt wel uit de volgende woorden: „... Wenn das neugeborene Kind auf der rechten Seite liegt, dann wendet es sich vom Groszvater mütterlicherseits ab, diesem musz daher Speise gereicht werden; geschieht das nicht, so wird das Kind von der sahala des Groszvaters getroffen, erkrankt und kann sterben. Wenn jemand lange Zeit keinen Sohn bekommt, dan weiht er seinem Vater Speise, damit dessen sahala ihm hilft, dasz er Kinder bekommt; er reicht auch dem Schwiegervater Speise, damit dessen sahala seiner Tochter zur Fruchtbarkeit verhelpe. Wenn jemand, der sich kürzlich selbständig gemacht hat, die erste Saat aussät, dann bringt er zuvor seinem Vater Essen, wenn dieser ein Bauer ist, damit die sahala des Wohlstandes ihm helfe. Ist ein Sohn frech gegen seinen Vater, dann wird er von der sahala des Vaters getroffen".<sup>1)</sup>

Behalve bij de verhouding van de hoofdman tot zijn onderdanen, van de ouders en grootouders tot hun kinderen en kleinkindern en van de leermeester tot zijn leerlingen is er ook bij de verhouding van de „hoelahoela" en de „boroe" van sahala sprake.

Met „hoelahoela" nu geeft men aan de groep der „bruidgevers", de vader van de vrouw en de zijnen, terwijl men met de term „boroe" de „bruidnemersgroep" aanduidt, d.w.z. de man, de vrouw na haar huwelijk en de uit dat huwelijk geboren kinderen. Deze door een huwelijk geschapen betrekking van boroe en hoelahoela betreft niet slechts het nieuwe gezin en wat daaruit in eerste generatie voortkomt, maar bepaalt ook de verhouding die zal blijven bestaan tussen de later volgende generaties van mensen die uit de vrouw enerzijds en uit haar vader en zijn kring anderzijds voortkomen.<sup>2)</sup>

In deze verhouding tussen hoelahoela en boroe spelen natuurlijk gevoelens als liefde en eerbied tegenover de schoonfamilie en ook overwegingen van eigenbelang een rol.

Van overwegende betekenis is echter in deze relatie het magische element. „Het is niet genoeg om te consta-

<sup>1)</sup> Warneck, Die Religion der Batak, p. 60, 2e al.

<sup>2)</sup> Vergouwen, p. 51.

teren", zo merkt Vergouwen op, „dat de boroë voor haren hoelahoela ontzag behoort te koesteren en hem met eerbied moet bejegenen, noch ook dat van de hoelahoela glans en heerlijkheid op zijn boroë afstralen kan. Hij is voor haar mede een bron van magisch vermogen, van persoonlijke levenskracht. De boroë ziet in haren hoelahoela lieden, die, hetzij zij met hen in ritueele betrekking treedt of niet, begiftigd zijn met sahala, met die bijzondere kracht, welke eene rijke, meer dan gewone potentie van de tondi, de ziel, kan genoemd worden. Van deze sahala kan voor de boroë een weldadige en zegenrijke invloed uitgaan, gelijk ze anderzijds voor haar eene oorzaak is van vrees en eerbied".<sup>1)</sup>

Wanneer de boroë dan ook door rampen als ziekten en sterfte in het gezin of brand getroffen wordt, dan wendt zij zich met haar elekelek, haar dringende smekingen, en met haar sombasomba, haar vererende aanroepingen, tot haar hoelahoela „opdat de tondi van de schoonfamilie haar hulp, toempak, zal verlenen en haar sahala haar zegenbrengend geluk, toea, zal uitstorten".<sup>2)</sup>

De hulpverlening van de hoelahoela aan de boroë in de vorm van sahala-overdracht kan bij verschillende gelegenheden en op verschillende manieren plaats hebben. Zo komen bij de belangrijke plechtigheden als uithuwelijking van een zoon of dochter, inwijding van een nieuwe woning, geven van de naam van een beroemd voorvader aan een zoon de hoelahoela- en boroëgroepen bijeen. De eersten kunnen dan door hun sahala zegen brengen over de gebeurtenis die de aanleiding van de bijeenkomst was. Door hun tegenwoordigheid, hun dansen, hun zegenende toesprekingen en hun gaven steunen zij met hun sahala de hulpbehoevende boroë.<sup>3)</sup>

Deze gaven van de hoelahoela aan de boroë worden met de naam „oelos"-schenkingen aangeduid. Een oelos is een overkleed, een „Batakse doek" die aan bepaalde eisen van lengte voldoen moet, met inachtneming van de verbodsbepalingen tot stand gekomen moet zijn en dan geladen gedacht met magisch vermogen, een van de middelen wordt, waarmee de hoelahoela zijn sahala op zijn boroë die zijn zegen nodig heeft, overbrengt. Voor

<sup>1)</sup> Vergouwen, p. 63. Voor de verhouding van sahala en tondi vgl. hieronder p. 40 e.v.

<sup>2)</sup> Vergouwen, p. 64, 1e al.

<sup>3)</sup> Vergouwen, p. 66.

andere schenkingen zoals grond, geld, rijst, huizen, bomen, slaven en slavinnen die met hetzelfde doel gedaan worden, is eveneens het woord oelos in zwang gekomen.<sup>1)</sup>

Terwijl bij een eerbiedige bejegening van de zijde van de boroe de sahala van de hoelahoela hulp en steun verleent in moeilijkheden en crises, treft zij met rampen en ongeluk al wie haar bezitter benadeelt, beledigt of met te weinig égarde behandelt: „....Wer die Verwandtschaft seiner Mutter nicht ehrt, wird von ihrer sahala getroffen, entweder findet er nur mit groszer Mühe eine Frau, oder er bekommt schwer Kinder oder gar keine, oder aber seine Kinder sterben, oder seine Frau wird krank“.<sup>2)</sup>

Dat niet alleen bepaalde mensen sahala-bezitters zijn, blijkt uit het hieronder door Warneck medegedeelde:

Als iemand langdurig ziek is en geen enkele behandeling helpt, dan moet de vloek die de oorzaak van de ziekte is, weggenomen worden. Hiertoe richt zich de datoe tot de goden die hij bij name aanroept en ook tot de sombaon, de geesten der grote voorvaderen die men bepaalde woonplaatsen heeft toegedacht. Deze sombaon, hoewel dichter bij de mensen staande dan de eigenlijke goden, hebben toch een grote macht: leven en dood der mensen, kinderrijkdom en gezondheid, vruchtbaarheid van vee en veld zijn van hen afhankelijk.<sup>3)</sup> De tekst van de door de priester uitgesproken bezweringsformule luidt in Warneck's vertaling als volgt: „O Groszvater, Boraspati ni tano und ihr sombaon!... Ruft euch gegenseitig herbei, ihr Götter, denn ich kann euch nicht alle nennen. Und ihr Groszväter, ihr drei Götter, Batara guru, Soripada, Mangalabulan, als vierter Gott Asiassi, als fünfter Maladjadi der Grosze, hört, hört auf unsere Stimme! Wenn etwa dieser hier einen Fehler begangen hat, habt Mitleid, es helfe ihm eure sahala, rechnet es ihm nicht zu!“<sup>4)</sup>

In de „Beeldende Kunst der Bataks“ door A. J. de Lorm en G. L. Tichelman wordt sahala eveneens genoemd als een eigenschap van de machtige voorouders. Over het huis van de Kepala Negeri van Lontoeng staat daar namelijk: „Die gevel is een vorstelijk geheel. Van den oor-

<sup>1)</sup> Vergouwen, p. 68—70.

<sup>2)</sup> Warneck, Die Religion der Batak, p. 60, 2e al.

<sup>3)</sup> Warneck, idem, p. 85/86 en 89, 2e al.

<sup>4)</sup> Warneck, idem, p. 64, 2e al.

spronkelijken zin der details zal het nu, omstreeks twee eeuwen na den bouw van het huis, wel niet mogelijk zijn nog iets te vernemen. Ook voor den bouwer waren ze misschien al ten deele onbegrepen traditie. Maar wellicht mag men het geheel zien als een uitdrukking van de sahala, de van de vergoddelijkte voorouders neerdalende mogendheid, die zich uit in bescherming van het nageslacht en afweer van alle daaraan vijandige machten".<sup>1)</sup>

Bij het ons door Winkler<sup>2)</sup> beschreven en ook door Vergouwen<sup>3)</sup> genoemde zgn. staafjesorakel of tondoeng sahala worden nog een aantal sahala-bezittende personen, dieren en ook voorwerpen genoemd. Bij deze wijze van toekomstvoorspellen gebruikt de datoe een aantal bamboestaafjes die elk met een inschrift zijn voorzien. Elk bevat behalve de toekomstige sahala ook de nodige aanwijzingen waardoor men het geluk dat aan iemand beschoren is, aan zich kan binden, of hoe men het ongeluk afwendt of overbrengt op een voorwerp of door welk offer men datgene wat het orakel belooft, verkrijgen kan. De datoe houdt de bundel van ongeveer veertig staafjes boven zijn hoofd, wijdt ze met enige woorden aan zijn tondi en trekt twee staafjes; hij vergelijkt de inhoud en verkondigt zijn client de uitkomst. Deze kan als volgt luiden: „Ich bin die sahala des Priesterkönigs (singa mangaradja), des Ursprunges des rechten Reismaszes, der richtigen Wage, der nicht stiehlt, der nicht bestohlen wird; . . . Ich bin die sahala des Häuptlings, die sahala dessen, dem man gehorcht, die sahala dessen, dem man folgt, die sahala dessen, der Söhne und Töchter hat, die sahala des Gedeihens, die sahala des Tapferen, die sahala des Häuptlings, dem man dient, den man mit groszen Fleischstücken „füttert“, das ist die sahala des groszen Mala djadi — Ich bin die sahala des Zauberdoktors, den die Menschen rufen, den man zum Essen einladet, den man einladet das gelb Schimmernde (Gold) zu erwerben — Ich bin die sahala des Händlers, der falsche Eide schwört — Ich bin die sahala des Verspielers, des Auswurf-Brettes (er gleicht dem Fuszbodenbrett mit dem Loch, durch den man allen Abfall aus dem Hause in den darunter befindlichen Stall wirft) zur

1) Verdwijnend cultuurbezit. Beeldende kunst der Bataks, p. 16, onder.

2) Winkler, p. 187/188.

3) Vergouwen, noot 2, p. 100; noot, p. 163.

Bereicherung anderer Leute, des Mannes mit den krummen Fingern, des geboren en Vergeuders — Ich bin die sahala dessen, der Söhne und Töchter bezit, die sahala dessen, der nach unten Wurzeln en nach oben Blätter hat — Ich bin die sahala dessen, der stets seinen Wohnsitz wechself, nur ene Prise Herdasche hinterlassend, der seinen Herd auf dem Nacken herumträgt — Ich bin die sahala des Pferdes, dem man sein Futter zutragt, das ist die sahala des angesehenen Herren — Ich bin die sahala des auf- en abschwankenden Bootes; es geht hinauf en komt doch nicht nach oben, es geht hinab en komt doch nicht nach unten — Ich bin die sahala (des reichen, gastfreien Mannes) dessen, der einladet auf den breiten Dorfplatz, der Gesättigte hinabsteigen, Hungerige heraufsteigen lässt — Ich bin die sahala des Tigers die sahala des Tapferen, die sahala des Vorkämpfers — Ich bin die sahala der sich schnäbelnden Hühner, die immer nur zu tweeën sind (d.h. des kinderlosen Ehepaars) — Ich bin die sahala dessen, dem alle Kinder früh sterben, dessen, die in Elend en Einsamkeit bleibt”.

Op de bundel wichelstokjes, die zich in het bezit van Vergouwen bevonden, is sprake van de sahala van de donder, de wichelaar, de hoofdendochter, het geëerde hoofd, de tijger, de met veel kinderen gezegende, maar ook van die van de verhandelde slaaf, het weduwnaarschap, van degeen die al zijn beloften verbreekt en maar raak zweert, van de twistzoeker in het dorp <sup>1)</sup>, van de aldoor verhuizende (uit zijn woonstee verdreven) radja die door de golven der zee wordt heen en weer geslingerd, wiens gaan steeds voortduurt, wiens komen niet ophoudt. <sup>2)</sup>

Wanneer we de bovenstaande gegevens overzien, dan blijkt wel de sterke overeenkomst tussen het Tobanese sahala en het mana in engere zin.

Bepaalde goden en die geesten — de sombaon —, die 's mensen lot bepalen en zich in macht en betekenis verre verheffen boven de massa der kleur- en krachteloze dodengeesten — de begoe's — bezitten sahala.

In het Melanesische geestengeloof vinden we een analoge gedachte. De Melanesiërs kennen n.l. aan de geesten van mensen die tijdens hun leven belangrijk en machtig waren, mana toe, waardoor ze in tegenstelling

<sup>1)</sup> Vergouwen, noot 2, p. 100.

<sup>2)</sup> Vergouwen, noot, p. 163.

met de dodengeesten van gewone stervelingen die ook mana-dragers zijn, de gehele stam of het gehele dorp kunnen beïnvloeden.<sup>1)</sup>

Ook het heilige, het verhevene, duidt men met sahala aan. Zo gebruikt men in de gekerstende taal de term „sahala ni hoeria“<sup>2)</sup> om de heerlijkheid van de Christelijke kerk aan te geven.

In het Polynesische gebied vinden we een analoog gebruik van het woord mana: Op Hawaiï bezigen de zendingen het om God's macht duidelijk te maken.<sup>3)</sup>

Sahala-bezittende mensen zijn de krachtige hoofdman, de met magische practijken bekende priester, verder de met aardse goederen of met kinderen rijkelijk gezegende, de dappere, de welbespraakte<sup>4)</sup>; eveneens wordt de macht van de ouders en de grootouders over hun kinderen en kleinkinderen en die van de bruidsgeversgroep over de groep der bruidnemers met de term sahala aangegeven. Ik zou in dit verband speciaal willen vermelden de door Vergouwen<sup>5)</sup> genoemde „sahala ni radja“ die met het Polynesische hoofdliedenmana wel een buitengewoon treffende overeenkomst vertoont. De „sahala ni radja“, de in het hoofd aanwezige supra-normale kracht, uit zich op verschillende manieren — in waarneembare karaktertrekken, uiterlijk gunstige omstandigheden of opmerkelijke hoedanigheden zoals gastvrijheid, schranderheid, disputeerkunst, moed in de oorlog en flinkheid tegenover zijn ondergeschikten, rijkdom, omvangrijkheid van de stam, bedrevenheid in de datowetenschap. Hij is bron en openbaring beide van het welslagen van een regeerder, „...ze woonde als „mogendheid“ bij haar drager in en uitte zich in de uitkomsten van zijn raad en wandel“.“<sup>6)</sup>

In verband met het bovenstaande noem ik de opvatting van van der Tuuk die sahala ziet als de „waardigheid die iemand bij zijn geboorte reeds heeft“ en daarbij nog optekent dat „...zoo men met vorstelijke waardigheid geboren is, dan kan het niet anders of men wordt

<sup>1)</sup> Vgl. hiervoor p. 12.

<sup>2)</sup> Vergouwen, p. 125, boven.

<sup>3)</sup> Lehmann, Mana, der Begriff des „auszerordentlich Wirkungsvollen“ bei den Südseevölkern, p. 3, midden.

<sup>4)</sup> Vergouwen, p. 98.

<sup>5)</sup> Vergouwen, p. 164, onder.

<sup>6)</sup> Vergouwen, p. 164, onder.



vorst" <sup>1)</sup>. Volgens deze opvatting wordt sahala dus van vader op zoon overgeërfd, welke gedachte we ook aan treffen bij de overname van de eheha-noso op het eiland Nias. <sup>2)</sup>

De mededeling echter dat de „sahala ni radja" — want daar gaat het hier om — de drager tot vorst móét maken suggereert m.i. te sterk het onlosmaakbare verbonden zijn van de persoon van de vorst en sahala. Sahala immers kan verloren gaan. Zodra n.l. de vorst niet langer werkelijk de leider is van zijn volk, hetgeen uit zijn daden en karakter naar voren komt, blijkt daaruit dat hij geen sahala-drager meer is.

Zo is van de uit zijn woonstede verdreven radja, waarvan hierboven sprake was in de door Vergouwen medegedeelde tondoeng sahala, de vorstelijke macht, het resultaat, verdwenen, maar alleen tengevolge van het niet aanwezig zijn van de „sahala ni radja", de innerlijke kracht.

Van verlies van vorstenmana wordt ook gesproken in het volgende, door Vergouwen <sup>3)</sup> medegedeelde, Bataksche verhaal van de machtige radja van weleer die door eigen schuld vermogen en gezag had verloren en wiens dochter zelfs door een tijger geschaakt was en naar het bos weggevoerd als zijn vrouw. Na veel moeite vindt de vorst, zo luidt de geschiedenis verder, de verblijfplaats van zijn dochter en deze ontvangt hem welwillend, biedt hem behoorlijk een maaltijd aan, maar besluit tevens om door wichelen een onderzoek in te stellen naar de toestand van de sahala van haar vader. Bekend als zij was met de levensloop van haar vader zou het volgens haar immers zeer wel mogelijk zijn dat de „sahala haradjaon", de bijzondere eigenschap van het hoofdschap die zich aan mensen kan hechten, niet meer bij hem inwoonde. Om hieromtrent zekerheid te verkrijgen scheidt ze het slachtbeestje dat ze hem voorzetten zal, in drie delen; in één pot doet ze de „na margoar", de „delen die een naam hebben" <sup>4)</sup>, in een andere het gewone versneden vlees en in de derde het ingewand, het knechtenvoedsel.

<sup>1)</sup> van der Tuuk, Bataksch-Nederduitsch Woordenboek, onder sahala.

<sup>2)</sup> Vgl. hieronder p. 42/43 en p. 53/54.

<sup>3)</sup> p. 161/162.

<sup>4)</sup> De „na margoar" zijn de apart af te scheiden delen van het slachtdier die bij ceremoniële maaltijden worden rondgedeeld volgens een vast ritueel naar familie-verhouding en ambt (Vergouwen, p. 105/106).

Zal nu — zo is haar redenering — mijn vader de pot met het inferieure, een hoofdman onwaardige, voedsel kiezen, dan blijkt daaruit dat de rampspoed en het ongeluk die over hem gekomen zijn, een gevolg waren van het niet meer bij hem aanwezig zijn van de „sahala haradjaon“.

Neemt hij het gewone vlees, dan is hij blijkbaar nog altijd „radja panonga“, een tussensoort hoofd; maar vat hij de pot met de „na margoar“ aan, dan bewijst dit dat hij ondanks al het lijden en ongeluk toch nog in het bezit is van sahala, de innerlijke, supra-normale energie die hem weer tot eer en aanzien zal brengen.

Evenals de Maori-hoofdman onmogelijk meer mana-drager kan zijn wanneer hij overwonnen wordt of gevangen genomen wordt of aarzelt in het nemen van een besluit <sup>1)</sup>, zo zou ook de Batakse radja door zijn keuze van het minderwaardige knechtenvoedsel het verlies van zijn sahala gedemonstreerd hebben. <sup>2)</sup>

Zowel bij het mana der Zuidzee-eilanders en met name bij het hoofdliedenmana <sup>3)</sup> als bij het Batakse sahala zien we dus een nauw verband tussen potentiële energie en resultaat, tussen kracht en uitwerking.

Opvallend is het ook dat blijkens de voorstelling van de Tobanezen de „sahala ni radja“ de stam zeer sterk beïnvloedt, hetgeen nagenoeg analoog is met de opvatting van het hoofdliedenmana en het mana van de stam bij de Maori's, waar zoals Lehmann opmerkt, in de meeste gevallen het individuele hoofdliedenmana de grondslag is voor het collectieve mana van de stam, dat wil dus zeggen voor haar welvaren, succes in de oorlog, onafhankelijkheid enz. <sup>4)</sup> Nog scherper formuleert hij het in zijn dissertatie met de volgende woorden: „Das Häuptlingsmana ist zugleich.... das Stammesmana, sie

<sup>1)</sup> Vgl. hiervoor p. 13/14.

<sup>2)</sup> Volgens het verhaal zijn er voor de op de proef gestelde radja drie mogelijkheden: Hij is drager van de „sahala haradjaon“, die sahala die hem tot een geëerd en aanzienlijk hoofd maakt, of hij bezit sahala van een lagere orde die hem tot „radja panonga“, een tussensoort hoofd, zou stempelen, of hij heeft zijn sahala verloren. Een gradatie van sahala dus, een gedachte analoog aan die welke bij verschillende volken op Sumatra en Malakka aangetroffen wordt, waar we n.l. voor verschillende categorieën mensen verschillende mana-termen aantreffen (vgl. hiervoor p. 73 e.v.).

<sup>3)</sup> Vgl. hiervoor p. 13/14.

<sup>4)</sup> Lehmann, Mana, der Begriff des „auszerordentlich Wirkungsvollen“ bei den Südseevölkern, p. 25, 3e al.

bedingen sich gegenseitig. Der Erfolg des Häuptlings ist der Erfolg des Stammes. <sup>1)</sup>

In zijn studie over het mana-begrip in taal en zede der Romeinen constateert Wagenvoort een analoge relatie tussen het „imperium”, het mana, van de veldheer en het succes en welvaren van het volk. <sup>2)</sup>

Dikwijls wordt sahala in gunstige zin aangewend: als singa mangaradja — de Batakse oppervorst en opperpriester en sahala-drager bij uitnemendheid — passeerde, keerden de moeders de gezichtjes van haar zuigelingen naar hem toe om van de van hem afstralende sahala zegen te ontvangen <sup>3)</sup>, de sahala van de vader van de vrouw kan zoals we in het hierboven gegeven citaat van Warneck zagen, de huwelijksvruchtbaarheid bevorderen, de sahala der goden en sombaon kan mens en land geluk en voorspoed brengen.

Omgekeerd echter zal een ieder door de ongunst der sahala getroffen worden die zulke sahala-rijke personen benadeelt, kwetst of toornig maakt. De beledigde sahala van de bruidgeversgroep straft met kinderloosheid, ziekte en dood. Evenzo kan de sahala van de grootvader, wanneer hij niet met de nodige égards behandeld is, het pasgeboren kind ziek maken en doen sterven. Ook de oneerbiedige zoon kan dermate hevig door zijns vaders sapata <sup>4)</sup> — de verdoemende kracht van de gekwetste sahala — getroffen worden dat hem het leven vergald wordt, als het hem niet lukt door offers en bepaalde ceremoniën de vloek af te wenden. <sup>5)</sup>

Van uitsluitend ongunstige aard is de sahala van bepaalde categorieën van personen die genoemd worden op de bamboestaafjes van de tondoeng sahala. Deze zijn de geboren verkwister die al zijn goed er roekeloos doorbrengt — hij werpt het als afval op de mesthoop — zodat slechts de anderen ervan profiteren; de van zijn

1) Lehmann, Mana, eine begriffsgeschichtliche Untersuchung auf ethnologischer Grundlage, p. 29, 3e al.

2) Wagenvoort, p. 69/70.

3) Vergouwen, p. 99, 3e al.

4) Vergouwen spreekt over sapata als de vloek waarmee in ernstige gevallen de ongunst der sahala de belediger treft (p. 99, onder). De formulering van sapata als „verdoemende kracht van de sahala” is dus m.i. verantwoord. Warneck's definitie van sapata als „verfluchende Kraft des tondi”, waarmee het woord met het sahala-begrip op één lijn gesteld wordt („Religion der Batak”, p. 13, boven) is dan ook niet juist.

5) Warneck, Die Religion der Batak, p. 13, 1e al.

woonstee verdreven radja die door de golven van de zee wordt heen en weer geslingerd, zonder vaste woonplaats rondzwerft en wiens hoofdmanswaardigheid is verkeerd in het ellendige lot van de balling die men mijdt en verafschuwt; de handelaar die valse eden zweert en de man die zijn plechtige geloften verbreekt en aan wie zich dus de vloek heeft gehecht die volgens primitieve voorstellingen de meinedige automatisch treft en hem tot een gevaarlijk mens maakt; de mensen zonder nageslacht van wie de goden en geesten zich duidelijk hebben afgewend; de verhandelde slaaf die, nauwelijks mens meer, aan de verachting is blootgesteld en hoogstens medelijden opwekt; de twistzoeker die de harmonie verstoort en die men uit de weg gaat.

Zij allen — de verkwister, de balling, de meinedige, de kinderloze, de slaaf, de twistzoeker — bezitten die geheimzinnige potentie — sahala — die maakt dat zij a.h.w. de tegenpolen zijn van de hierboven genoemde personen — het geëerde hoofd, de rijke, de man met het grote gezin, de dappere —, dat zij buiten de gemeenschap gestoten zijn in plaats van boven haar te staan en dat de mensen hen verachten en vrezen.

Hieruit blijkt duidelijk dat sahala als supra-normale kracht zowel goed als kwaad kan veroorzaken, dat het sahala-begrip op zichzelf geen ethische inhoud heeft, een conclusie die we hierboven ook ten aanzien van het mana-begrip trokken. <sup>1)</sup>

Behalve goden en bepaalde categorieën van geesten en mensen die sahala-bezitters zijn, worden zoals we hierboven zagen, ook bepaalde dieren en voorwerpen als sahala-dragers genoemd.

Het paard dat als zodanig vermeld wordt, is blijkbaar geen gewoon dier maar het eigendom van een aanzienlijk man: men brengt het immers zijn voedsel. <sup>2)</sup> Het is mogelijk dat men hierbij denkt aan een edel, krachtig dier met buitengewone eigenschappen, het kan ook zijn dat de sahala van de bezitter op het bezit afstraalt. Uit het door Winkler gegeven staafjesorakel blijkt niet duidelijk of „dapper” en „voorvechter” epitheta zijn voor de sahala-bezittende tijger of dat tijger epitheton is voor de sahala-dragende dappere krijgsman. Blijkens de mededeling van Vergouwen heeft echter de tijger sahala.

<sup>1)</sup> Vgl. hierboven p.16.

<sup>2)</sup> Vgl. hierboven p. 26.

Ook een indrukwekkend natuurverschijnsel als de donder die men zich waarschijnlijk gepersonifieerd voorstelt en die met zijn machtig geluid al het andere overstemt, heeft sahala.

De op en neer gaande boot tenslotte, het enige voorwerp dat ons als sahala-bezittend genoemd wordt, heeft als resultaat van zijn sahala het vermogen zich op de golven der zee overeind te houden : hij gaat omhoog en slaat niet om, hij gaat naar beneden en zinkt niet.

Uit het bovenstaande leerden we sahala der Toba-Bataks kennen als het bijzonder vermogen, de supernormale energie, eigen aan goden, geesten, bepaalde mensen en sommige dieren en dingen, waardoor deze zich door meer macht, door grotere en bijzondere prestaties, door autoriteit of door een ongelukkig gesternte en een uitzonderlijk lage positie van hun soortgenoten onderscheiden.

Bij een behandeling van het mana-begrip der Bataks moet nog de aandacht gevestigd worden op een ander woord dat zowel bij de Toba- als bij de Karo-Bataks de typische mana-betekenis kan hebben, n.l. de term „toea'.

Dit woord wordt door Vergouwen a.h.w. in één adem met sahala genoemd. Sprekende over de voorrechten van de oudste zoon zegt hij n.l. dat deze mogelijk bij de een of andere gelegenheid een aparte schenking ontvangt die de sahala en de toea welke het deel der vaderen geweest zijn, op hem als de drager der „sahala sihaanon" (de sahala van het oudste zoonschap, een zwakke weerspiegeling van die zijner ouders) moet doen overgaan. <sup>1)</sup>

We zagen hierboven reeds <sup>2)</sup> dat de sahala van de hoelahoela haar zegenbrengend geluk, toea, over de boroe kan uitstorten.

Toea wordt in dit verband dus gebruikt om het gunstige, gelukkige resultaat van de sahala aan te geven. <sup>3)</sup>

<sup>1)</sup> Vergouwen, p. 367, 1e al.

<sup>2)</sup> Vgl. p. 23.

<sup>3)</sup> Het woord toea in deze zelfde betekenis, n.l. als term ter aanduiding van geluk, voorspoed, gelukkig lot, vinden we ook in van Ophuijsen's „Kijkjes in het huiselijk leven der Bataks", p. 42, 43. Hier worden bij huwbare vrouwen een groot aantal tekens, opvallende lichamelijke kenmerken genoemd, die óf met toea aangeduid, geluk aanbrengen en de bezitster tot een gewenste partij maken, óf tilako genoemd, ongeluk veroorzaken en het de draagster zeer moeilijk zullen maken een man te vinden. Ook bij

De andere, ruimere betekenis blijkt uit de gegevens uit Warnecks woordenboek.<sup>1)</sup> Hier vinden we toea dat de schrijver gelijkstelt met het Maleise toewah, vertaald door „Glück, Segen”. Daarachter geeft hij een aantal voorbeelden van woorden en zinnen waarin toea gebruikt wordt in de betekenis van geluk, gelukkig toeval, zaligheid.

Voor ons van belang echter zijn de volgende termen : „mortua sombaon, der heilige sombaon ; mortua debata, der heilige Gott ; panuai ni dorma, Mittel womit man ein dorma (liefdesdrank door de datoe bereid, waarmee men de liefde van een jongen of meisje winnen wil. S.K.) noch verstätkt, dasz kein panutupi (tegenmiddel dat de dorma krachteloos kan maken. S.K.) dagegen hilft”.

In de laatste uitdrukking geeft men blijkbaar met het woord panoeai, dat van toeah is afgeleid, het middel aan om de toverdrank een meer dan normale kracht te geven.

Dat men toea hier moet zien als bijzonder vermogen, buitengewone kracht met daaraan vastgekoppeld het resultaat, in dit geval het feilloos werken van het middel, is apert. Bij de hierboven genoemde sombaon gaat het om geesten met een grote, supra-normale macht die men vereert en vreest en die daarom mortoea<sup>2)</sup>, „heilig”, genoemd worden. En deze mortoea genoemde eigenschap van sombaon is naar mijn mening identiek met de door hen bezeten sahala-kracht, die innerlijke potentie die een geest tot een te aanbidden en te vrezen, tot een „heilig” wezen maakt.

In „mortoea debata” dat ongetwijfeld een zendings-term is, is het woord toea de poging om Gods almacht

---

paarden, karbouwen, balken en stijlen bij de huisbouw spreekt men van toea, gelukaanbrengende tekens of geluk, en tilako, ongelukveroorzakende kenmerken of ongeluk.

Een volkomen analoge gedachte met geheel dezelfde terminologie treffen we aan bij de Minangkabause Maleiers. (Vgl. hiervoor : van den Toorn, „Iets over het „batoeah en tilako zijn” bij de Maleiers” en hieronder p. 100 e.v.).

In verband hiermee worde nog opgemerkt dat ook sahala, wanneer het woord n.l. als epitheton van geachte en aanzienlijke mensen en met name van gezagvoerende hoofden voorkomt, voor een goed deel door ons maatschappelijk „succes” gedekt wordt (Vergouwen, p. 98—99).

<sup>1)</sup> Warneck, Toba-Bataksch-Deutsches Wörterbuch, onder tua.

<sup>2)</sup> „Mortoea” is „toeah bezittend”. In het Minangkabaus- Maleis en het Riouw-Maleis vinden we respectievelijk de termen „batoeah” en „bertoeah” met dezelfde betekenis.

en heerlijkheid uit te drukken; in de uitdrukking „sahala ni hoeria" wordt het woord sahala gebruikt om een analoog begrip aan te geven.<sup>1)</sup>

Dat bij de Toba-Bataks de term toea dus een inhoud kan hebben die nagenoeg geheel overeenstemt met die van het woord sahala is door het bovenstaande m.i. aanvaardbaar geworden.

Uit een mededeling van Wilken blijkt dat „mortoea" ook een betekenis kan hebben die identiek is met het Maleise „batoeah" of „bertoeah" in de betekenis van „met bijzondere vermogens behept", „onkwetsbaar".<sup>2)</sup> Zo deelt hij n.l. mede dat de Bataks te Sipirok zijn rijpaard wegens een lichamelijke eigenaardigheid „mortoea" noemden, „door geheimzinnige kracht tegen onheil beschermd".<sup>3)</sup> Bij de Angkola- en Mandailing-Bataks trof ik het woord toea in een hieraan nagenoeg analoge betekenis aan. Eggink's woordenboek geeft n.l. als vertaling van toea zowel „geluk", „zegen" en „voorspoed" als „heiligheid", terwijl martoea weergegeven wordt met „gezegend", „geluk bezittend", maar ook met „bovennatuurlijke eigenschappen bezittend".

Zendeling E. J. van den Berg deelde mij mede dat ook de Karonezen toeah gebruiken als een term met mana identiek. Tegenwoordig wordt toeah slechts gebruikt voor „zegen", maar vroeger had het woord een dubbele betekenis en werd zowel voor zegen als voor vloek gebruikt, zo luidde zijn mededeling.

Het woord toea in de betekenis van supra-normale kracht die, magisch aangewend, zowel goed als kwaad kan veroorzaken, wat zoals we zagen typisch is voor mana, bestaat dus blijkbaar bij de Karo-Bataks niet meer, bij de Toba-Bataks wel. Het is echter waarschijnlijk dat zich bij laatstgenoemden evenals bij de Karonezen de betekenis van toea als zegen, geluk heeft ontwikkeld uit de betekenis van toea als mana-kracht, dat men dus de term die gebruikt werd om de meer dan normale zielekracht aan te geven, gaat bezigen om het gunstige resultaat van die kracht aan te duiden.

Een dergelijke tweeledige betekenis van de term toea zullen we hieronder ook bij de Maleise volken aantreffen.

---

<sup>1)</sup> Vgl. p. 27.

<sup>2)</sup> Vgl. p. 1004 e.v.

<sup>3)</sup> Wilken, *Verspreide Geschriften*, III, noot p. 484, midden.

Gezien het feit dat het woord mana bij de bewoners der Zuidzee eilanden en de termen sahala en toea bij de Bataks ongeveer dezelfde inhoud hebben en gezien de relatie die er bij de Polynesiërs bestaat tussen het mana-begrip en de „ziel“-voorstelling<sup>1)</sup>, rijst natuurlijk de vraag of er ook bij de Bataks een associatie mana-„ziel“ bestaat.

Nu worden de Batakse woorden tondi (Toba-, Angkola- en Mandailing-Bataks) en tendi (Karo-Bataks) door ons wel bij gebrek aan een betere definitie met het woord „ziel“ aangeduid.

Aangezien men zich de plaats die het tondi-begrip in het Batakse denken inneemt, nauwelijks te belangrijk kan denken, ja daar zelfs het welvaren der tondi het „summum bonum“ der Bataks is<sup>2)</sup>, komt het in de Batak-literatuur herhaaldelijk en meermalen zeer uitvoerig ter sprake.

Benadering van het tondi-begrip was dan ook, met name uit het door de zendelingen hierover medegedeelde, zeer wel mogelijk.

In zijn werk over de godsdienst der Toba-Bataks omschrijft Warneck de tondi als volgt: „Der tondi ist eine Art Mensch im Menschen, deckt sich aber nicht mit seiner Persönlichkeit, steht mit seinem Ich vielmehr oft in Konflikt, ist ein besonderes Wesen im Menschen, das eigenen Willen, eigene Wünsche hat und diese in Gegensatz zu dem Willen des Menschen in peinvoll empfundener Weise durchzusetzen weisz.“<sup>3)</sup> De tondi is als metgezel van de aardse mens in gestalte gelijk aan het lichaam en wordt in de schaduw van de mens gedacht. Meestal is de tondi bij of in het lichaam maar hij kan het lichaam verlaten. Zo zwerft de tondi tijdens de slaap buiten het lichaam rond en de belevenissen van de tondi in die tijd zijn 's mensen droomervaringen. Bij een langdurig afwezig zijn van de tondi treedt ziekte op, bij een niet naar het lichaam terugkeren van de tondi moet de dood intreden.

Dat men zich de tondi voorstelt als een geheel zelfstandig denkend en handelend wezen met eigen wensen

<sup>1)</sup> Vgl. hierboven eerste hoofdstuk.

<sup>2)</sup> Joustra, De Deli-zending in het jaar 1903, p. 153, 1e al. Deze uitspraak werd gedaan met betrekking tot de Karo-Bataks, maar geldt evenzeer voor de Tobanezen zoals vooral uit de gegevens van Warneck en Vergouwen duidelijk blijkt.

<sup>3)</sup> Warneck, Die Religion der Batak, p. 8, 2e al.



en verlangens blijkt wel uit het feit dat men zijn tondi vereert, tot hem bidt en beleefd tegen hem is om hem vriendelijk te stemmen.<sup>1)</sup> De tondi is zeer teer en gevoelig, schrikt gemakkelijk en blijft dan weg. Ieder mens gaat voorzichtig met zijn tondi om. Hij zal zich haasten zijn verlangens naar kleding, spijzen en heilige voorwerpen der mensen te bevredigen. Gebeurt dit, dan kan de tondi als heerser der mensen barmhartig zijn.<sup>2)</sup> Gebeurt dit niet, dan kan hij zich beledigd gevoelen. Dit kan voor de mens desastreuze gevolgen hebben. Het lot van de mens is geheel van de grillen van zijn tondi afhankelijk.<sup>3)</sup> De tondi doet de mens leven en groeien; rijkdom, talrijke nakomelingschap, macht, armoede, vroege dood en ellende, alles hangt van de tondi af. Ook 's mensen karaktereigenschappen zijn de eigenschappen van de tondi: Wie verstandig spreekt, heeft een verstandige tondi, wie dwaas is, een dwaze tondi. Niet alleen mensen bezitten een tondi, ook dieren en planten, in het bijzonder de rijst, en bepaalde voorwerpen zoals de haard, het huis, de boot en het ijzer, hebben een tondi.

In zijn woordenboek omschrijft hij het begrip met „Geist“, „Seele des Menschen“, „Individualität“ en uit de daarop volgende beschrijvingen en voorbeelden waarin gesproken wordt van het teruglokken van de tondi van zieken en van offeren aan de tondi teneinde hem in een goede stemming te houden, blijkt dezelfde persoonlijke opvatting van het tondi-begrip die ook uit de bovengegeven passage uit zijn „Religion der Batak“ naar voren komt.

Bij de Angkola- en Mandailing-Bataks blijkt het begrip een analoge inhoud te hebben gezien Eggink's vertaling met woorden als „ziel“ en „persoonlijkheid“.<sup>4)</sup>

De Karo'se tendi wordt door Westenberg aangeduid met „ziel“ of „geleidegeest“, waarbij hij aantekent dat het woord „ziel“ op zichzelf niet met voldoende juistheid het Batakse begrip kan weergeven.<sup>5)</sup>

Neumann spreekt van 's mensen tendi als van zijn „wederga“ of „afbeeldsel“ naar aanleiding van de gedachte dat in de droom de tendi als evenbeeld van de

1) Warneck, Die Religion der Batak, p. 54, laatste al.

2) Warneck, idem, p. 57, 2e al.

3) Warneck, idem, p. 8, 2e al.

4) Eggink, Angkola- en Mandailing-Bataksch-Nederlandsch Woordenboek, onder tondi.

5) Westenberg, p. 228.

levende mens rondzwerft en de tendi van andere personen of zaken ontmoet.<sup>1)</sup>

Ook Joustra ziet in de tendi 's mensen „evenknie”, zijn „dubbelganger”. Volgens hem bestaat er een taalkundig verband tussen het Batakse tondi of tendi en het Oud-Javaanse tonde dat gelijkwaardig is met het Nieuw-Javaanse „timbang”, dat wedergade betekent.<sup>2)</sup>

Naast deze persoonlijke voorstelling van de tondi bestaat ook de opvatting van de tondi als „algemene levenskracht”. Zo geeft Joustra's woordenboek naast betekenissen als „persoonlijkheid”, „essence”, „afschaduwing” en „geestelijk evenbeeld” ook als vertaling het woord „vitaalkracht”.

Geheel in overeenstemming hiermee is de mededeling dat we in de tendi zowel het geestelijk element — de animus — als het levensbeginsel — de anima — moeten zien.<sup>3)</sup>

Ook uit Neumann's beschrijving komen deze twee opvattingen van het tendi-begrip duidelijk naar voren. „De Batak”, zo deelt hij mede, „heeft... uit de practijk opgemaakt dat er een lichaam en daarvan onderscheiden een tendi bestaat, op allerlei wijzen aan het lichaam verbonden en dat daarnaast nog eene andere kracht bestaat die alles doordringt en doet leven... dit drietal, lichaam, een meer geïndividualiseerde tendi en eene algemeene kracht of tendi treffen wij telkens aan. Het lichaam gaat te niet, de tendi wordt begoe, en de algemeene kracht of tendi keert tot de al-kracht of al-tendi terug.”<sup>4)</sup>

Als tendi de betekenis heeft van „leven” of „levenskracht” wordt het vaak in verband gedacht met begrippen, als „kesah” en „nawa”, zodat men soms de gedachte krijgt dat deze namen één idee voorstellen.<sup>5)</sup>

Nawa wordt door Joustra's woordenboek als een synoniem van het Maleise njawa genoemd en vertaald met „ziel” en „leven”.

Kesah wordt hierin weergegeven met „adem”, wind of lucht in iets; ook de kracht, de fut van iets”. Het woord betekent dus meer dan alleen „adem”. Het wekt bij de Batak niet slechts de gedachte op aan het mechanisch

1) Neumann, Een en ander over de Karo-Bataks, p. 367—369.

2) Joustra, De Deli-zending in het jaar 1903, p. 155/156.

3) Joustra, De zending onder de Karo-Bataks, p. 146, 2e al.

4) Neumann, De tendi in verband met Si Dajang, p. 112/113.

5) Neumann, idem, p. 127, 2e al. en p. 145.

inhalen en uitblazen van lucht wat het woord adem bij ons wel doet. Zo heeft men b.v. de uitdrukkingen : „roentang kesah, des doods (lett. het leven) schuldig; asa kesah, uit al zijn macht, met zijn gansche ziel; ma nai kesah, geen kracht, geen fut meer hebben”.<sup>1)</sup> In de gekerstende taal heeft het woord de betekenis van „levenwekkende kracht”, zendelingen en goeroe's gebruiken „kesah” om „God's Geest” aan te duiden.<sup>2)</sup>

Bij de Tobanezen wordt als synoniem van tondi in de betekenis van levenskracht het woord „hosa” genoemd<sup>3)</sup> dat nagenoeg dezelfde betekenis heeft als het Karonese „kesah”. Immers Warneck's woordenboek geeft als vertaling : „Atem, Lebensodem, Leben; Luft”, terwijl daarachter als voorbeelden nog volgen : „tos hosa, der Lebensatem reisst ab, d.h. sterben; morhosa, atmen, leben; nasa na morhosa, alles was lebt. . . morutang hosa, zum Tode verurteilt sein”.

Begrippen als kesah en hosa hebben een inhoud die zeer sterk overeenkomt met die van het Indische „âtman”-begrip. Immers het Sanskrit woord âtman dat etymologisch met het woord adem samenhangt, heeft oorspronkelijk ook „adem” betekend van welke grondbetekenis uit het „leven”, „ziel” en „geest” is gaan betekenen.<sup>4)</sup> Was een persoonlijke voorstelling van de âtman nodig, dan gebruikte men in de Upanishads het woord „purusha”. De purusha is de individuele âtman. Hij staat met een der aderen met de buitenwereld in gemeenschap; die ader verbindt hem met het rechter oog waarin hij als een klein poppetje zichtbaar is en met de kruin van het hoofd van waaruit hij in de droom vrij door alle werelden rondwaart.<sup>5)</sup>

Deze voorstelling nu van de purusha naast de âtman vertoont een sterke analogie met de gedachte van de geïndividualiseerde tondi naast de tondi als „levenskracht”, de tondi dus als synoniem van kesah en hosa. Dat een dergelijke voorstelling ook in Polynesië bestaat blijkt wel uit het feit dat, zoals we hierboven zagen<sup>6)</sup>, Tregear's woordenboek voor manawa als vertaling geeft

<sup>1)</sup> Joustra, Het jaar 1901 onder de Karo-Bataks, p. 54, 1e al.

<sup>2)</sup> Joustra, Opgave van eenige woorden van gewicht bij Evangelieprediking en onderwijs in het Karo-Bataksch, p. 167, midden.

<sup>3)</sup> Winkler, noot, p. 4.

<sup>4)</sup> Speyer, p. 74, 3e al.

<sup>5)</sup> Speyer, p. 77/78.

<sup>6)</sup> Vgl. hierboven p. 16/17.

woorden als „soul“, „spirit“, „life“ en ook het woord „breath“.

Hiernaast vinden we met name bij Warneck en Winkler de voorstelling alsof tondi identiek zou zijn met Kruyt's „onpersoonlijke zielestof“. Het gehele lichaam zou ervan als van een soort levensfluïdum doortrokken zijn, terwijl bepaalde delen van het lichaam zoals het hoofd, de lever, het haar, de nagels, de tanden en ook bloed, speeksel, zweet, tranen, excrementen en placenta er bijzonder rijk aan zouden zijn.<sup>1)</sup>

Dat Warneck sterk onder invloed van Kruyt's theorieën staat blijkt wel uit een artikel dat hij twee jaar voor het verschijnen van zijn „Religion der Batak“, waaraan het bovenstaande ontleend is, publiceerde<sup>2)</sup> en waarin hij met kennelijke instemming de hoofdzaken en de opzet van Kruyt's „Animisme in den Indischen Archipel“ behandelt. Hij noemt hierin precies dezelfde lichaamsdelen, lichaamsvloeistoffen enz. als dragers van „zielestof“ die hij bij de Tobanezen als dragers van tondi onderscheidt. Ook de volgorde van opsomming is nauwkeurig dezelfde.

Dit maakt het wel waarschijnlijk dat hij niet door gegevens, hem door de bevolking verstrekt, maar onder invloed van Kruyt's theorieën tot deze gelijkstelling van tondi met „onpersoonlijke zielestof“ kwam.

De onjuistheid van deze gelijkstelling werd al door Fischer aangetoond die in zijn artikel „Het mana-begrip bij de Toba-Bataks“ de onhoudbaarheid van Winkler's redenering duidelijk maakt.

Aangaande de overdracht van tondi beweert de laatste n.l.: „Sie (dat zijn bepaalde categorieën mensen zoals hoofdlieden, rijken en aanzienlijken, lieden met veel kinderen, toverdokters, die rijker aan tondi zijn dan andere stervelingen. S.K.) können von ihrem Ueberschutz an andere, weniger Begünstigte, an Arme und Kranke etwas abgeben, ohne ihren eigenen Besitz zu schädigen, durch Berühren, Bespeien, Beschatten, durch abgeben von ihrem Reis, durch den ganzen Einflusz ihrer Persönlichkeit. Es ist z.B. Sitte, dasz die Mütter 7 Tage nach der Geburt ihren Säugling mitnehmen auf den Markt, damit durch ein kleines Geschenk und ein segnendes Wort der tondi der Häuptlinge über das Kind

<sup>1)</sup> Warneck, Die Religion der Batak, p. 8/9.

<sup>2)</sup> Warneck, Der Animismus im Indischen Archipel. Allgemeine Missions Zeitschrift, 1907, p. 33—40.

komme. Die Kraft des tondi ist also teilbar und auf andere übertragbar." <sup>1)</sup>

Dat hier van een „onpersoonlijke zielestof“ geen sprake kan zijn blijkt wel uit de mededeling dat de overdracht plaats heeft door de ganse invloed van de persoonlijkheid van de „krachtpersoon“. Bovendien wordt in de laatste zin van deelbaarheid en overdraagbaarheid van de tondi-k r a c h t gesproken. Deze tondi-kracht nu, zich openbarend „in haar sterkst werkzame en meest waarneembare vorm“, is volgens Vergouwen identiek met sahala. <sup>2)</sup> Zo geven de sahala-dragers bij uitnemendheid zoals de rijken, de hoofden van grote gezinnen, de met gezag en autoriteit beklede hoofdlieden, de dapperen, de welbespraakten, blijkt dat hun tondi van rijker vermogen is dan die van gewone stervelingen. <sup>3)</sup> Sahala is een „bijzondere en vaak duidelijk waarneembare potentie van de tondi“. <sup>4)</sup>

Deze wel zeer nauwe associatie van tondi en sahala, van het „ziel“-begrip en de mana-voorstelling, heeft zijn analogon in het Polynesische gebied waar we zelfs naar Röhr's voorstelling kunnen spreken van een hau-mana fluïdum, waarbij de hau op één lijn te stellen is met de tondi, aangezien ze ook 's mensen „levenskracht“ en zijn „persoonlijkheid“ a.h.w. in zich verenigt. <sup>5)</sup>

De innige relatie tussen tondi en sahala maakt dat de beide woorden wel in één adem genoemd worden. Zo luidt een zinsnede van een aanspraak van de schoonzoon tot zijn schoonvader: „...manoempak ma sahala-moena dohot tondimoena...“, wat vertaald betekent: „...laat toch uw sahala en uw tondi aan ons uw hulp schenken...“ <sup>6)</sup> Het lijkt wel of er hier van sahala en tondi als van twee te onderscheiden grootheden sprake is maar meer dan een stijlfiguur is het niet. <sup>7)</sup>

In werkelijkheid naderen beide begrippen elkaar zo dicht dat men in de spreektaal tussen de woorden geen scherp onderscheid maakt. Zo noemt Warneck als de oorzaak van de goddelijke verering van de Batakse priester vorst Singamangaradja de macht en de invloed

<sup>1)</sup> Winkler, p. 3, 3e al. Spatiëring van mij S. K.

<sup>2)</sup> Vergouwen, p. 97—98.

<sup>3)</sup> Vergouwen, p. 98, 2e al.

<sup>4)</sup> Vergouwen, p. 97, onder.

<sup>5)</sup> Vgl. hiervoor p. 20.

<sup>6)</sup> Vergouwen, p. 64, onder.

<sup>7)</sup> Vergouwen, p. 97, onder.

van zijn tondi maar deelt daarbij mede dat deze ook sahala genoemd wordt; <sup>1)</sup> zo vinden we vermeld dat de tondi van de vorst zijn onderdanen bewaart en de meinedigen straft; zo zegt men: „hoelahoela so djadi badaan, habiaran ma tondina i”, met de (nabestaande) hoelahoela mag men niet twisten, men moet veeleer zijn tondi, zijn zielekracht, vrezen. <sup>2)</sup>

Hieronder zal blijken dat ook de Niassers die het woord „eheha” als mana-term bezitten, wel alleen het woord „noso” dat met tondi vrijwel op één lijn staat, gebruiken wanneer zij de „ziele”-kracht in haar meest werkzame en duidelijk waarneembare vorm willen aanduiden. <sup>3)</sup>

Wat het begrip toea in de mana-betekenis aangaat lijkt het mij zeer waarschijnlijk dat we ook hierin, gezien de analogie van sahala en toea, een bijzondere tondi-kracht te zien hebben.

---

<sup>1)</sup> Warneck, Die Religion der Batak, p. 59, 2e al.

<sup>2)</sup> Vergouwen, p. 63, 4e al.

<sup>3)</sup> Vgl. hieronder p. 53/54.

## DE KRACHT „EHEHA“ OP NOORD-NIAS.

In de vrij uitgebreide litteratuur over Noord-Nias is herhaalde malen sprake van het begrip „eheha“ dat in velerlei opzichten grote overeenkomst blijkt te vertonen met het mana-begrip der Zuidzee-eilanders.

Sundermann deelt hierover het volgende mede: <sup>1)</sup>

„Der Niasser versteht unter „eheha“ eine begeistende oder begeisternde Kraft, die erblich ist und vom Vater auf den Sohn übergeht. Eigentlich ist nur bei bedeutenderen Leuten und dann auch nur bei Männern von einem „eheha“ die Rede; bei den geringen Leuten kommt derselbe nicht in Betracht, wenn sie überhaupt einen solchen haben. Geht es mit einem solchen vornehmen Manne, dem man einen „eheha“ zuspricht, zum Sterben, so legt der älteste Sohn seinen Mund auf den des Sterbenden und empfängt den „eheha“, der dem Munde in Gestalt von Schaumblasen entsteigt. Bisweilen hat sich derselbe auch zu „tawôtawô“ (einem weissen Steinchen, welches aussieht wie ein Stückchen Fett) verhärtet. Manche haben auch einen heissen „eheha“ <sup>2)</sup>, dessen Empfang schmerzlich ist und wobei der Empfangende vielleicht ohnmächtig hinfällt. Hat der Sterbende keinen Sohn oder ist dieser noch zu klein, dass man fürchtet, er werde den Empfang des „eheha“ noch nicht ertragen können, so fangt man den letzteren mit dem „tokosa“ (einem Beutelchen, in dem man kleine Goldstückchen, sowie Goldwage und -gewichte aufbewahrt) auf. <sup>3)</sup> Von einem Falle hier in der Nähe wird erzählt, dass diesem Beutelchen gleich nach dem Auffangen des „eheha“ ein Tausendfuss entsprungen sei, obwohl man dasselbe vorher rein ausgeklopft habe. Der

<sup>1)</sup> Sundermann, Die Psychologie des Niassers, p. 298—299. Spatiëring van mij. S. K.

<sup>2)</sup> Vgl. voor de „hete ehela“, p. 53, noot 4 en p. 55/56.

<sup>3)</sup> We hebben hier het verband tussen de voortbestaande, alleen aan hoofdlieden eigen eheha-kracht en het goud als symbool van de hoofdmanswaardigheid en drager van de onvergankelijkheidsgedachte. Bij de Zuid-Niassische lachömi is dit nog opvallender.

„eheha“ macht den Empfänger zu einem weisen, tüchtigen und bedeutenden Manne“.

Blijkens de hieronder volgende passage uit Chatelin's „Godsdienst en bijgeloof der Niassers“ kent men in Noord-Nias, behalve aan de hoofdlieden, ook eheha toe aan goden met een bijzondere macht. En hierbij denkt men niet aan de hogere goden die voor het practisch godsdienstig leven van de gewone man weinig betekenen, maar speciaal aan de adoe-adoe, in of bij houten beeldjes gelocaliseerde geesten, bovennatuurlijke wezens van een lagere orde, maar die grote invloed kunnen uitoefenen op 's mensen lot, op het gedijen van de vee-stapel en het gelukken van de oogst.<sup>1)</sup>

Met de sahala-bezittende sombaon der Toba-Bataks die over leven en dood der mensen beslissen en gezondheid en vruchtbaarheid schenken aan mensen, vee en veld<sup>2)</sup>, staan deze eheha-dragende adoe-adoe op één lijn.

In deze passage vinden we het verhaal van de komst van de adoe-adoe op aarde :

De ziekten waren op aarde gekomen en Sinoi, de vrouw van Hoeloe, één van de eerste mensenkinderen, ging daarom naar het godenverblijf om aan Selewe Nazarata onder wier invloed de aarde ontstaan en bevolkt was, te vragen haar de oorzaak van het tegenwoordige leed mede te delen. Zij openbaarde die aan Sinoi, maar zorgde ook voor verlossing van de kwalen. „Van dertig mijner kinderen“, sprak zij, „zal ik dertig houtsoorten maken om ze tot u naar beneden te zenden. Als gij u dan krank gevoelt, neem dan van dat hout en maak er adoe-adoe (afgodsbeelden) van ; dit geschiedt door menschelijke beelden uit dat hout te snijden, want ook deze houtsoorten waren mensen en als gij uit dat hout weder menschengedaanten snijdt, dan zal er weder een ziel (noso) in komen. Manawa<sup>3)</sup> als mijn oudste kind is als adoe de machtigste ; daarom zal uit den mond dien gij hem geeft, een eheha groeien evenals uit den mond van een stervend rijk hoofd. . . .“<sup>4)</sup>

<sup>1)</sup> Wirz, p. 165—169.

<sup>2)</sup> p. 24.

<sup>3)</sup> In een wel zeer vage passage (p. 581, paragr. 1288) legt Schröder verband tussen dit woord en het Polynesische „mana“. Het bestaan van een dergelijke associatie lijkt mij zeer onwaarschijnlijk. Ook Capell in zijn artikel „The word mana“, waarin hij in het Indonesische gebied de woorden nagaat die taalkundig met „mana“ verwant zijn, noemt het Niassische „manawa“ als zodanig niet.

<sup>4)</sup> Chatelin, p. 135, 2e en 3e al. Spatiëring van mij. S. K.



Behalve van bovengenoemde litteratuur kon ik nog gebruik maken van een verzameling gezangen en liederen die bij de bewoners van het Noordelijk deel van het eiland bij bepaalde gelegenheden zoals bruiloften, sterfgevallen etc. gereciteerd worden. Het betreft hier de „Kleine Niassische Chrestomathie“ en de „Niassische Texte mit deutscher Uebersetzung“ van Sundermann waarin de schrijver achter de oorspronkelijke Niassische tekst de Duitse vertaling laat volgen met enkele verklarende aantekeningen. Waar mij op sommige plaatsen de vertaling niet zo duidelijk was als ik zou wensen, verschafte de verklaring die de heer Steinhart, zendeling te Poeloe Tello op de Batoe eilanden, zo vriendelijk was aan de hand van de Niassische tekst te geven, mij opheldering.

In een dezer liederen die tot titel heeft „gezing van de gasten ter ere van hun gastheer“<sup>1)</sup>, wordt eerst de sirih bezongen. Daarna worden negen krachtige hoofdlieden uit het Zuiden opgenoemd om hun grootheid te vergelijken met de glans van de gastheer. Een dezer hoofdlieden — nata Samagô waulu — wordt in het bijzonder bezongen en verheerlijkt. In een lang uitgesponnen, Homerisch aandoende vergelijking die op dit hoofd betrekking heeft, heet het<sup>2)</sup>:

„Und gleichwie ein Fangspiess mit  
gekrümmter Feder,
Und wie ein Spiess mit gebogener Feder,  
Er trifft den in den Knoten der Kehle<sup>3)</sup>,  
Er sticht den Wirbel der Achselhöhle.  
Es stirbt derselbe unter Zuckungen,  
Er geht zu Grunde, er wälzt sich auf den Boden,  
So ist der eheha des erhabenen Häuptlings,  
So ist der eheha des gefürchteten Tuha“.<sup>4)</sup>

De heer Steinhart meende, gezien de oorspronkelijke tekst<sup>5)</sup>, het woord eheha het best te kunnen vertalen met magische kracht, toverkracht.

In Sundermann's „Kleine Niassische Chrestomathie“<sup>6)</sup>

<sup>1)</sup> Sundermann, Niassische Texte, gezang 1.

<sup>2)</sup> Sundermann, idem, p. 42, onder.

<sup>3)</sup> „den“ in deze regel slaat op een in de vorige regels genoemd hert.

<sup>4)</sup> In de oorspronkelijke Niassische tekst staat eheha, in de Duitse vertaling „Geist“.

<sup>5)</sup> Sundermann, Niassische Texte, p. 8, midden.

<sup>6)</sup> p. 356—358 (Niassische tekst) en p. 386—390 (Duitse vertaling).

vinden we een aantal gezangen die bij het huwelijk van een aanzienlijk man door een voorzanger worden gereciteerd, terwijl de laatste woorden, lettergrepen of klanken van elke zin door de verzamelde feestgenoten worden herhaald.<sup>1)</sup> Het zijn liederen van de bruiloftsgasten ter ere van de familie van de bruid:

„Da sind die Einheimischen, auf die sich  
der Gesang bezieht,  
Die Einheimischen, die das Geschenk  
(de bruidsprijs n.l.) erhalten“<sup>2)</sup>

In het bijzonder wordt de vader van de bruid, het hoofd van de bruideversgroep, bezongen en geprezen: Daarom zijn we gekomen in alle vroegte, daarom staan we hier op het dorpsplein, daarom gingen we de huizen van de andere mensen voorbij, ofschoon ze rijk en vrijgevig waren — „sie hätten die Schweine getragen am Reisstampfer....<sup>3)</sup> —,

„damit (en hierin culmineert het gezang)  
wir zu deinem Munde kämen,  
damit wir kämen zu deinem eheha noso.  
Und zu dem Worte, das da ist gleichwie Wasser,  
zu dem Worte, das gleich wie die Tiefe“<sup>4)</sup>

De eheha van de bezongene wordt vergeleken met die van een groot hoofdman uit vroegere tijd:

„Siehe da, dein Wort aus deinem Munde,  
siehe da, dein Wort aus deinem eheha noso.  
Es ist alsob redete Lafanadu,  
es ist alsob redete Lafauluo“<sup>5)</sup>

In een dodenzang uit dezelfde bundel van Sundermann<sup>6)</sup> wordt een gestorven hoofdman bezongen en ge-

<sup>1)</sup> „De Niasser in leven en sterven“, p. 102, 2e kolom, onder.

<sup>2)</sup> Sundermann, Kleine Niassische Chrestomathie, p. 387, onder.

<sup>3)</sup> Sundermann, idem, p. 387, boven.

<sup>4)</sup> Sundermann, idem, p. 387, onder. In de Duitse vertaling staat „Geist“, in de Niassische tekst, p. 356, eheha noso.

<sup>5)</sup> Sundermann, idem, p. 387. Hier staat „Lebenshauch“, in de oorspronkelijke tekst, p. 356, staat eheha noso. Lafanadu en Lafauluo zijn twee variaties van dezelfde naam.

<sup>6)</sup> Sundermann, idem, p. 358—363 (Niassische tekst) en p. 390—400 (Duitse vertaling).

zegd dat het hem vergaan is als Sirao, de stamvader der Niassers :

„Alsob gestorben wäre Sirao,  
so ist der Hingang des Häuptlings" <sup>1)</sup>

Dan wordt deze Sirao bezongen. Hij wordt geschilderd als een groot hoofdman met meer dan één vrouw, negen zoons en een grote materiële welstand die hem in staat stelde uitgebreide feesten voor zijn onderdanen te geven. Op zekere dag sterft hij, getroffen door de vrucht van de „boom genaamd vuur-mahara". De verklaring van de dodende kracht van de vruchten van deze boom is de volgende: Lowalangi, de opperste god, had een mens gemaakt uit aarde. Hij had hem voorzien van een eheha noso en had hem een naam gegeven :

„Er gab einen Namen, als er da war :  
Sihai, da droben, der keine  
Nachkommen hat  
Sihai, da droben, der keine Kinder hat" <sup>2)</sup>

Deze Sihai wordt door Lowalangi naar de aarde gezonden, hij sterft daar en :

„Es wuchs hervor aus seinem Munde,  
es wuchs hervor aus dem eheha noso,  
der Baum genannt Feuer-Mahara,  
der Baum genannt Rauch-Mahara" <sup>3)</sup>

De vruchten en knoppen van deze boom nu zijn de veroorzakers van de ziekten op aarde :

„Da fielen die Knospen, die reifen,  
die Knospen, gleich wie Spinatsamen,  
die Knospen, gleich wie Mohnsamen im Thal.  
Die sind die Ursache der Krankheit. . . .  
Was hervorsprosste da droben aus dem Munde,  
was hervorsprosste da droben aus dem eheha noso  
des Sihai, der keine Kinder hatte" <sup>4)</sup>

<sup>1)</sup> Sundermann, Kleine Niassische Chrestomathie, p. 391, boven.

<sup>2)</sup> Sundermann, idem, p. 395. Spatiëring van mij. S. K.

<sup>3)</sup> Sundermann, idem, p. 396, midden.

<sup>4)</sup> Sundermann, idem, p. 396/397.

Bij Lagemann<sup>1)</sup> vond ik nog een gezang van feestvierenden ter ere van hun gastheer, waarin weer de term eheha in verband met dit hoofd genoemd werd. De gedachte die hierin tot uitdrukking komt, is volkomen analoog met die welke we vonden in de hierboven weergegeven bruiloftszang. De bedoelde passage luidt als volgt :

„Wir sind so froh aus vollem Herzen,  
wir sind so froh aus voller Lunge,  
weil wir alle versammelt, alle gekommen,  
weil wir alle versammelt, alle da sind.  
Wir kamen um zu kauen saftigen Betel,  
Wir kamen um zu kauen saftigen Sirih,  
alle kamen flink mit Tugala-Stäben,  
alle liefen mit Silimo-Stöcken,  
um zu erreichen die Stimme deiner Kehle,  
um zu erreichen deine eheha noso”<sup>2)</sup>,

De hier bezongene is een zeer bijzonder mens.

„Du überragest alle anderen Menschen,  
du bist unerreicht bei der Menge”<sup>3)</sup>,

zingt men hem toe. Alle mogelijke dingen worden opgenoemd om als evenbeeld van zijn heerlijkheid te dienen : de sirihtas, een zwaard, een krachtige, snelle jongeling, een speerschacht, een gouden diadeem, maar al deze dingen zijn te gering. Slechts de zon is heerlijk genoeg om met zijn verhevenheid te worden vergeleken.<sup>4)</sup>

Ook heeft hij blijkbaar het vermogen om buitengewone daden te verrichten die gewone stervelingen onmogelijk kunnen volvoeren, want het gezang zegt :

„Du machst, was man noch nicht hörte,  
was du planst am frühen Morgen,  
das ist ausgeführt bis zum Mittag”.<sup>5)</sup>

Het hierboven weergegevene is behoudens de hieronder nog volgende gegevens uit Sundermann's woor-

<sup>1)</sup> Lagemann, Ein Heldensang der Niasser.

<sup>2)</sup> Lagemann, p. 344—345. In de Duitse vertaling staat voor eheha noso „Wort im Hauch des Atems”.

<sup>3)</sup> Lagemann, p. 350, boven.

<sup>4)</sup> Lagemann, p. 345—349.

<sup>5)</sup> Lagemann, p. 350, boven.

denboek alles wat ik in de litteratuur over Nias aangaande het begrip eheha heb kunnen vinden.

Helaas konden niet alle vragen die bij ons opkomen, wanneer wij het Noord-Niassische eheha met het Polynesisch-Melanesische mana vergelijken, beantwoord worden. Van eheha van bepaalde dieren of voorwerpen b.v. waarvan een supra-normale kracht uitgaat, wordt ons niets medegedeeld.

Toch vertoont eheha kenmerken die zó typisch zijn voor het mana in engere zin, dat een vergelijking tussen deze twee begrippen m.i. zeer goed mogelijk wordt.

Wat de Niassische goden- en geestenwereld aangaat, wordt blijkbaar aan de machtigste der lagere goden eheha toegekend. Jammer genoeg is dit de enige mededeling over een geest met bijzondere krachten en vermogens die mij bekend is.

We hebben hier een voorstelling die geheel analoog is met de hierboven reeds bij de Toba-Bataks beschreven gedachte<sup>1)</sup> volgens welke bepaalde goden en de sombaon die zich in macht en betekenis ver verheffen boven de massa der krachteloze dodengeesten, sahala bezitten.

Op overeenkomstige voorstellingen bij de Melanesiërs werd daar reeds gewezen.

In de meeste hiervoor genoemde gevallen komt eheha voor in de betekenis van „bijzondere kracht die uitgaat van de hoofdman”.

Door zijn eheha heeft de hoofdman wijsheid, flinkheid, macht en aanzien en in de eheha gaan die eigenschappen op zijn opvolger over.

In sommige gevallen kan eheha worden weergegeven met verhevenheid, grootheid en glans en heeft dan de betekenis van het zegenende en gelukbrengende. Zo gebruiken de zendelingen op Nias om God's levendmakende, heilbrengende kracht aan te duiden de uitdrukking „Eheha Lowalangi”, een term die bij de heidense inheemsden de bedoelde gedachte bleek te kunnen aanduiden.<sup>2)</sup>

Ik wijs in dit verband op de hierboven genoemde Batakse zendingsterm „mortoëa debata”, waarin het manawoord toëa God's macht en heiligheid aangeeft.<sup>3)</sup> Sahala als epitheton van de Christelijke kerk heeft bij de Bataks zoals we zagen, een analoge betekenis. Het overeenkom-

1) Vgl. p. 26.

2) Fries, Geistesucht und Kirchengucht, p. 20, onder.

3) Vgl. p. 33/34.

stige gebruik van de term mana op Hawaï werd daar reeds genoemd.

Evenals toea en sahala bij de Bataks en mana bij de bewoners van Hawaï blijkt dus eheha een woord dat geschikt is om „heiligheid“, „alles overheerschende macht“, „bovennatuurlijk vermogen“ uit te drukken.

Eheha kan zoals we zagen ook ten nadele, ten ongunste van bepaalde personen aangewend worden. Een typisch voorbeeld van een kwaadbrennende, onheilveroorzakende eheha is de eheha van Sihai die geen kinderen heeft" in het bovenstaande citaat uit een Niassische dodenzang.<sup>1)</sup> Schröder noemt de bijzondere vloekkracht van de Niassische hoofden.<sup>2)</sup>

Een analoog voorbeeld geeft de hierboven medege-deelde „tondoeng sahala“ der Tobanezen, waarin sprake was van de onheilbrengende sahala van het kinderloze echtpaar.<sup>3)</sup>

In de door Sundermann gegeven bruiloftszang is er sprake van de eheha van de vader der bruid. Hij is een hoofdman en als zodanig natuurlijk eheha-bezitter, maar het is ook mogelijk dat hij hier in zijn functie van bruidge-ver eheha-dragers is. Indien deze veronderstelling juist is, zouden de Niassers de term eheha gebruiken om aan te geven het „meer betekenen“, het „machtiger zijn“ van de groep der bruidgevers ten opzichte van de bruidne-mersgroep. De Toba-Bataks gebruiken zoals we zagen om deze verhouding aan te geven weer het woord sahala.<sup>4)</sup>

Samenvattende kunnen we over eheha het volgende zeggen: Evenals dat het geval is met het Polynesisch-Melanesische mana, en met het hieraan in betekenis na-genoeg gelijke sahala der Toba-Bataks, is eheha bij de Noord-Niassers die supra-normale kracht die bezeten wordt door bepaalde geesten en mensen, waardoor deze meer presteren, machtiger zijn, meer betekenen, autori-teit hebben; evenals het mana in engere zin en sahala kan eheha zowel in gunstige als in ongunstige zin werken.

Herhaaldelijk werd in de hierboven gegeven Niassi-sche gezangen eheha a.h.w. vastgekoppeld aan het woord

<sup>1)</sup> Zie boven p. 46.

<sup>2)</sup> Schröder, p. 335, onder, p. 340, onder.

<sup>3)</sup> Vgl. hierboven p. 26.

<sup>4)</sup> p. 22—24.

„noso” aangetroffen, ja het schijnt wel of men met de term „eheha noso” één begrip tot uitdrukking brengt.

Om ons uit de Nias-litteratuur van dit noso-begrip een beeld te vormen bleek zeer goed mogelijk.

Schröder meent het woord het best te kunnen weer-geven met „levensstof”, „levensbeginsel” <sup>1)</sup>, „levenwek-kend beginsel van het daardoor levende lichaam”, dat zonder een bepaalde vorm gedacht wordt. <sup>2)</sup> Zo beschikt de godheid Ture Luluwô over een uitgebreide noso-voor-raad, waarvan hij aan elk ongeboren kind een nauw-keurig afgewogen hoeveelheid toedient. De ontvangen quantiteit noso bepaalt de lengte van het leven van elk individu. „Die toegewogen noso wordt als het ware af-gewerkt als stoom in eene machine; een zelfstandig voortbestaan heeft hij niet en zoodra de voorraad op is, houdt het lichaam... op te leven”, zegt Schröder. <sup>3)</sup> Bij Sundermann lezen we dat de dood intreedt doordat de noso „abreißt wie ein Faden”. <sup>4)</sup> Hij wordt dan naar het goddelijke reservoir teruggebracht. Naar de voorstelling van laatstgenoemde berichtgever zou van een geheel opgebruiken van de verkregen noso-voorraad dus geen sprake zijn.

Gezien deze opvatting van de Niassers over de noso kan het geen verwondering wekken dat bij een poging tot vertaling van het woord meermalen woorden als „leven”, „adem” en „ziel” genoemd worden. Zo geeft Sundermann in zijn woordenboek als vertaling o.m. „Atem, Leben, Seele”, terwijl hij in zijn „Psychologie des Niassers” het begrip nader definieert met „die Seele, das den „Boto” (lichaam. S.K.) belebende Prinzip”. <sup>5)</sup> „Monoso” wordt vertaald met „atmen, Leben haben”, „fonoso” met „beleben, lebendig machen” <sup>6)</sup>, terwijl de uitdrukking „aetoe noso” weergegeven wordt met „die Seele reisst ab; sterben”. <sup>7)</sup>

Ook Chatelin spreekt van de noso als de „ziel”, de „adem” van de mens. <sup>8)</sup>

Het is duidelijk dat we hier een woord hebben met een inhoud die sterk overeenkomt met die van het Poly-

<sup>1)</sup> Schröder, p. 497, paragr. 1175.

<sup>2)</sup> Schröder, p. 545, paragr. 1244.

<sup>3)</sup> Schröder, p. 545, paragr. 1244.

<sup>4)</sup> Sunderman, Die Psychologie des Niassers, p. 292, 4e al.

<sup>5)</sup> p. 19, boven.

<sup>6)</sup> Sundermann, Wörterbuch, onder noso.

<sup>7)</sup> Sundermann, Die Psychologie des Niassers, p. 292, 2e al.

<sup>8)</sup> Chatelin, p. 110, boven en p. 142.

nesische begrip „manawa” dat immers door woorden als „adem”, „ziel” en „leven” benaderd wordt<sup>1)</sup>, terwijl eveneens de overeenkomst met de Indische âtman-voorstelling en het Karonese kesah-begrip, welke laatste term immers een analogon is van tendi in de betekenis van „levensbeginsel”, „algemene levenskracht”,<sup>2)</sup> groot is.

Evenmin als de tondi met „onpersoonlijke zielestof” op één lijn kan worden gesteld<sup>3)</sup>, zo min is ook een gelijkstellen van noso met „onpersoonlijke zielestof”, zoals Kruyt in zijn „Animisme doet<sup>4)</sup>, verantwoord. Met recht protesteert Schröder dan ook tegen deze opvatting.<sup>5)</sup> Nergens vinden we n.l. de voorstelling dat de noso zoals dat het geval is met de „onpersoonlijke zielestof”, deelbaar zou zijn, dat in hoofd, ingewanden, bloed, haren, tanden, excrementen etc. noso is, dat men de mens noso kan toevoegen of dat planten en levenloze voorwerpen noso hebben.

In zijn „Ethnologie van de Indische Archipel” noemt Duyvendak noso als een term voor het „ziel”-begrip die op één lijn staat met de Batakse tondi.<sup>6)</sup> Naast de hierboven beschreven onpersoonlijke betekenis zou het noso-begrip dus ook die sterk persoonlijke trek moeten vertonen die we hierboven bij de tondi leerden kennen.

Nu zijn er inderdaad gegevens die in deze richting wijzen. Zo geeft Sundermann als enige vertaling van Seele het woord noso<sup>7)</sup>, wat inderdaad door het persoonlijke karakter dat het woord hierdoor krijgt, een synoniem zijn van noso en tondi aannemelijk zou maken. Dezelfde voorstelling geeft Fries waar hij mededeelt dat noso „das übliche Wort für Seele” is<sup>8)</sup> een opvatting waartegen Schröder echter protesteerde<sup>9)</sup> aangezien hij in de noso slechts het „onpersoonlijke, vormloze levensbeginsel” ziet.

Een duidelijke taal spreken echter de door Steinhart vertaalde en van verklaring en aantekeningen voorziene priesterlitanieën, waarin verschillende recieten voorkomen die ten doel hebben goden en geesten te smeken

<sup>1)</sup> Vgl. hierboven p. 16/17.

<sup>2)</sup> Vgl. hierboven p. 37/38.

<sup>3)</sup> Vgl. hierboven p. 39/40.

<sup>4)</sup> p. 10, 2e al.

<sup>5)</sup> p. 545, paragr. 1244, p. 548, paragr. 1246.

<sup>6)</sup> p. 150, 2e al.

<sup>7)</sup> Deutsch-Niassisch Wörterbuch, onder „Seele”.

<sup>8)</sup> Fries, Das Koppensnellen auf Nias, noot 3, p. 75.

<sup>9)</sup> p. 561, paragr. 1263.



de „ziel" van mensen vrij te geven en naar het lichaam te laten terugkomen. Meermalen wordt de reciterende priester dan ook de „verzamelaar van de levensgeest" genoemd. Het woord „levensgeest" is de vertaling van het woord „noso" in de Niassische tekst dat telkens in de volgende regel waarin met andere woorden hetzelfde gezegd wordt, afwisselt met „hanoea" of „hanoe-hanoea", kennelijk een synoniem van noso.<sup>1)</sup>

Met noso bedoelt men echter niet het „onpersoonlijke levensprincipe", de „levenskracht" die de kranke zou worden toegevoegd. Immers noso en hanoea worden hier gebruikt in plaats van „loemô-loemô" die — en dit is wat men bedoelt met het „verzamelen van de noso" — na het opzeggen van de litanie door de priester in een doekje wordt opgevangen en ter hoogte van de fontanel in het lichaam van de patient geblazen wordt.<sup>2)</sup>

De uitgebreide beschrijving nu die Schröder van de loemô-loemô geeft, maakt het duidelijk dat we hier een begrip hebben dat in verschillende opzichten een sterke overeenkomst vertoont met de tondi als „persoonlijkheid", als „wezen in of bij de mens".

Het woord „loemô" betekent letterlijk schaduw of spiegelbeeld, hetgeen al op een persoonlijke opvatting van het begrip loemô-loemô wijst. Bij zijn pogingen om de inhoud van het begrip met onze woorden weer te geven spreekt Schröder van een „tweede ik" als metgezel van de levende mens, van een „ontastbaar, verkleind evenbeeld".<sup>3)</sup>

Evenals de tondi<sup>4)</sup> is ook de loemô-loemô min of meer onafhankelijk van het lichaam en kan hij blijkbaar op de plaats van de fontanel het lichaam binnengaan en verlaten. Een kort verblijf van de loemô-loemô buiten het lichaam van zijn bezitter brengt deze over het algemeen geen nadeel, want ook gedurende de slaap zwerft de loemô-loemô rond en zijn belevenissen in deze tijd zijn 's mensen droomervaringen.<sup>5)</sup> Een langdurig oponthoud buiten het lichaam veroorzaakt echter ziekte en bij een niet terugkomen van de loemô-loemô moet de dood intreden. Vandaar dat men een zieke van de dood zoekt

1) Hierop wijst ook de vertaling van „hanoe" of hanoe-hanoe" met „Atem, Odem" (Sundermann, Wörterbuch).

2) Steinhart, Niassche priesterlitanieën, noot, p. 65.

3) p. 545, paragr. 1244.

4) Vgl. hiervoor p. 35/36.

5) Schröder, p. 575, paragr. 1281.

te redden en de gezondheid tracht terug te geven door zijn loemô-loemô te vangen en in het lichaam terug te brengen.

Het gebruik van noso in plaats van loemô-loemô wijst er dus wel op dat het eerste begrip naast de onpersoonlijke-, de „kracht“-betekenis ook een persoonlijke betekenis hebben moet. Er bestaat dus tussen noso en tondi duidelijke analogie.

Er is dan ook alle reden toe om de inhoud van de begrippen tondi en noso met die van het Polynesische „hau“-begrip, dat ook 's mensen persoonlijkheid en zijn levenskracht aanduidt <sup>1)</sup> op één lijn te stellen zoals hieronder nader uiteengezet wordt.

Zoals nu de Bataks wel inplaats van „sahala“ — de „tondi-kracht in zijn meest werkzame en duidelijkst waarneembare vorm“ — alleen het woord „tondi“ gebruiken <sup>2)</sup>, zo wordt op Nias wel de term „noso“ gebezigd waar we „eheha“ verwachten zouden, welk laatste woord trouwens ook etymologisch met het „adem“-begrip samenhangt. <sup>3)</sup> Zo noemt Lehmann na in zijn beschrijving van het hoofdliedenmana bij de Polynesiërs en Melanesiërs gesproken te hebben van de grote hoofdman Tama-te-Kapuas die het vermogen had om op het ogenblik van zijn sterven zijn mana in zijn laatste ademtucht aan zijn zoon Tuhuro over te geven, het bestaan van een dergelijk geloof op het eiland Nias. <sup>4)</sup>

Naar alle waarschijnlijkheid doelt hij hier op het „Verslag omtrent het eiland Nias en deszelfs bewoners“ van Nieuwenhuizen en von Rosenberg waarin we vinden medegedeeld dat, wanneer een hoofdman op sterven ligt, zijn zoons en soms zelfs vreemden elkaar verdringen om

<sup>1)</sup> p. 20.

<sup>2)</sup> Vgl. hiervoor p. 40/41.

<sup>3)</sup> Volgens Sundermann's woordenboek staat het woord eheha n.l. in verband met het werkwoord hehaini, mangelhaini, „anhauchen“; hehaini is afgeleid van de ongebruikelijke stam heha en dit woord is naar alle waarschijnlijkheid identiek met eha, „Husten“, „Asthma“, „Halsschmerz“ (Sundermann, Wörterbuch, onder hehaini). „...Mit dem Odem „eha“ hängt ja auch der „eheha“ zusammen“, zegt Fries, „sodass es konsequent gedacht ist, dass sein Besitz sich vor allem in schwunghafter Rede offenbart“. Wie dan ook in de raadsvergadering door goedgekozen woorden a.h.w. de spijker op de kop slaat, wordt een man met „saoechoe eheha, met „hete eheha“ genoemd (Geisteszucht und Kirchengzucht, p. 19, 2e al.; zie voor „saoechoe in de betekenis van „machtig“, p. 55/56).

<sup>4)</sup> Lehmann, Mana, der Begriff des „auszerordentlich Wirkungsvollen“, p. 16, onder.

de laatste ademtocht van de stervende op te vangen. "Er zijn voorbeelden dat de stervende met het aangezicht tegen den grond gekeerd liggende, daar een gat in den vloer werd gemaakt en door een bamboe de adem opgevangen. Het constateeren wie de gelukkige is geeft dan gewoonlijk aanleiding tot hevige woordenwisselingen, want naast den daartoe bestemden zoon (n.l. diegene die van te voren door de vader daartoe was aangewezen, meestal de oudste. S.K.) wordt ook hij hoofd van gelijke magt en aanzien, en de stam bekomt een tweehoofdige regeering".<sup>1)</sup>

Slechts van de adem, zuiverder nog van de „noso“, is hier sprake. Dat we hier noso echter niet in de gewone betekenis hebben blijkt wel uit de mededeling dat hij die het geluk heeft deze op te vangen, een machtig en aanzienlijk man wordt. Het gaat hier immers om de noso van een hoofdman die ook, het wordt ons t.a.p. verzekerd<sup>2)</sup>, eheha genoemd wordt.

Een dergelijk gebruik van deze beide termen nu is alleen mogelijk als we — zoals we hierboven deden wat de verhouding van sahala en tondi aangaat — eheha opvatten als een bijzondere potentie van de noso of om Vergouwen's definitie van sahala te gebruiken, als de „noso-kracht in zijn meest werkzame en duidelijkst waarneembare vorm“.

---

<sup>1)</sup> Nieuwenhuizen en von Rosenberg, p. 85, onder. Spatiëring van mij. S. K.

<sup>2)</sup> Rappard, p. 576, onder.

## DE MANA-GEDACHTE EN MANA-TERMINOLOGIE BIJ DE ZUID-NIASSERS.

Zoals zendeling Steinhart mij mededeelde, kwam het woord eheha in de taal van de bewoners van het Zuidelijk deel van het eiland Nias en in die van de bewoners van de Batoe-eilanden, die afkomstig zijn van Zuid-Nias, oorspronkelijk niet voor.

Wel heeft ongeveer vijftig jaar geleden de zending het woord eheha in de betekenis van „Geest” uit het Noord-Nias in het Zuiden van het eiland en op de Batoe-eilanden geïmporteerd, waar het nu in de gekerstende taal in de samenstelling „eheha m'amoni'ö” of „eheha sanomoni'ö” „Heilige Geest” betekent.

In de oorspronkelijke Zuid-Niassische zangen en priesterlitanieën echter die verzameld werden door genoemde zendeling die ze ook voor hen die de taal niet kennen, toegankelijk maakte door zijn vertaling en de daarbij gegeven schat van verklarende aantekeningen<sup>1)</sup>, vinden we de term eheha niet.

Wel vond ik in één dezer Zuid-Niassische teksten de volgende plaats die zich wat de terminologie en ook wat de daarin uitgedrukte gedachte aangaat, nagenoeg geheel aansluit bij wat we in Noord-Nias als typisch voor eheha leerden kennen.

In de door mij bedoelde zang is de volgende vraag ingelast :

„Waarom is het woord van een edelman  
zoo met macht geladen,  
waarom is het woord van een edelman  
zoo geweldig ?”<sup>2)</sup>

In de oorspronkelijke tekst wordt als epitheton van het woord des edelmans „aoechoe” gebruikt dat letterlijk „warm” of „heet” betekent, maar dat hier, zoals de vertaler in een noot nog eens uitdrukkelijk betoogt,

<sup>1)</sup> Steinhart, Niassche teksten en Niassche priesterlitanieën.

<sup>2)</sup> Steinhart, Niassche teksten, zang V, strophe 243.

de betekenis heeft van „met macht geladen, geweldig heilig”.

Op Noord-Nias vonden we eveneens het woord „aoechoe”, daar „saoechoe” geschreven, en wel als een eigenschap van eheha: heet — „saoechoe” — is de eheha die de mond van de stervende ontsnapt en door zijn zoon wordt overgenomen<sup>1)</sup>, „saoechoe eheha” heeft de man met de gave des woords.<sup>2)</sup>

Het verband tussen de „saoechoe eheha” van de Niasers van het Noorden en het „aoechoe” genoemde woord van de Zuid-Niassers is duidelijk. Immers wanneer we in bovenstaand citaat het woord van de edelman in verband zien met de noso — een associatie die volkomen verantwoord is, aangezien in de hiervoor gegeven Niasische zangen „eheha noso” herhaaldelijk afwisselt met, ja misschien zelfs synoniem wordt gesteld met de stem, de mond en het woord<sup>3)</sup> —, dan is ook in deze Zuid-Niassische tekst sprake van de met macht geladen noso van de hoofdman, of, indien men de Noord-Niassische terminologie zou willen gebruiken, van diens eheha noso.

Dit is wel een duidelijke aanwijzing dat ook de Zuid-Niassers en de bewoners van de Batoe-eilanden de idee van het hoofdliedenmana in de betekenis van het Noord-Niassische eheha kennen.

Een duidelijke parallel van „saoechoe eheha” vinden we in de opvattingen van de Melanesiërs bij Saa op Malanta die n.l. beweren dat mensen en voorwerpen die mana bezitten, „hitte” in zich hebben, „heet” zijn.<sup>4)</sup>

Op Motu, eveneens in Melanesië, heeft men het woord „sياهو” waarvan we als betekenissen vinden opgegeven: „hot, power, authority, supernatural power”. „Forms of the same word”, zo heet het verder, „are found in all the western part of Melanesian Papua, from Doura to Keapara. The root meaning is that of heat, and even when the word differs, as it does in Suau, the root meaning of „heat” is still at the bottom of the whole idea of magic efficiency”.<sup>5)</sup>

Deze zelfde associatie van hitte en buitengewone magische energie treffen we ook aan in het Sanskrit woord

<sup>1)</sup> Vgl. p. 42.

<sup>2)</sup> Vgl. p. 53, noot 3.

<sup>3)</sup> Vgl. p. 45/46.

<sup>4)</sup> Söderblom, p. 103, 2e al.

<sup>5)</sup> Capell, p. 93, 2e al. Spatiëring van mij. S. K.

„tejas" dat letterlijk gloed, hitte, vuur, glans betekent maar dat als eigenschap van bepaalde klassen van wezens als goden en koningen die zich daardoor van andere wezens onderscheiden, de betekenis krijgt van geheimzinnige magische macht.<sup>1)</sup> Ook het Sanskrit woord „tapas", de ascetische practijken waardoor het volumen „tejas" van de asceet geweldig toeneemt, is een nomen bij de verbaal-wortel „tap-" die „warm zijn" betekent.<sup>2)</sup>

In de talen van de Archipel duidt men algemeen met „heet" en „hitte" het onheilbrengende aan, terwijl alle geluk, rust, vrede, welzijn onder het begrip „koelte" gebracht worden.<sup>3)</sup>

Deze betekenis is anders dan die van „saoechoe" dat „machtig", „heilig" is en dus zowel ten goede als ten kwade kan werken.

Dat een mana-woord een eenzijdige betekenis van goede of slechte kracht kan krijgen bleek ons ook bij de behandeling van het Batakse begrip „toea" dat van de „mana"-betekenis uit slechts „geluk" gaat betekenen.<sup>4)</sup>

Dezelfde associatie mana-geluk treffen we ook aan bij de term „toeah" der Sumatraanse Meleiers.<sup>5)</sup>

Een analoge beperking van de betekenis van een mana-term vinden we ook in de hieronder volgende Zuid-Niassische zangen. Het woord „lachömi", een term met mana identiek, wordt n.l. herhaaldelijk weergegeven met „menselijk lot", „aan de mens toebedeeld geluk" of „gelukkig toeval".

In de taal van de Zuid-Niassers komen woorden voor om zowel het bijzonder vermogen, de autoriteit van de hoofdman aan te duiden, als ook om meer in het algemeen „het meer waard zijn dan anderen", „het boven de massa uitsteken" weer te geven.

Uit de bovengenoemde Zuid-Niassische litteratuur blijkt dat speciaal de term „lachömi" veelvuldig gebruikt wordt om deze in de gedachtenwereld van het volk algemeen levende idee aan te geven.

Het woordenboek van Sundermann geeft als betekenis

<sup>1)</sup> Vogel, p. 3, 4, 5.

<sup>2)</sup> Vogel, p. 5, midden.

<sup>3)</sup> Snouck Hurgronje, De Atjehers I, p. 331 ; v. Ossenbruggen, p. 61—63, paragr. 48, 49.

<sup>4)</sup> Vgl. hiervoor p. 34.

<sup>5)</sup> p. 98 e.v.

van lachömi „Glanz”, „Herrlichkeit” en, in het bijzonder voor het Zuiden : „Glück”.

Deze vertaling is betrekkelijk weinig zeggend.<sup>1)</sup>

De door Steinhart verzamelde en vertaalde Zuid-Niassische teksten en priesterlitanieën spreken een duidelijker taal.

Zang III van zijn „Niassche teksten” geeft het verhaal van een jonge edelman die waanzinnig is van verdriet over het verlies van zijn verloofde. Hij wijkt niet van haar dode lichaam. Tenslotte begint het dode meisje te spreken en zegt tot de jonge man :

„Wanneer er sprake is van waren adeldom....,  
wanneer ge weet wat ge wilt zonder te twijfelen,  
wanneer ge zonder aarzelen met hart en ziel begeert,  
dat ze je echtgenoot zal worden....,  
dan zal ik leven zoals vroeger....”<sup>2)</sup>

Met inzet van al zijn krachten haalt daarna de jongen met levensgevaar de levenbrengende akarbaharvrucht bij de levenssteen der mensen en het meisje herrijst. Beide komen gehuwd naar huis. Op de vraag van haar vader hoe dit wonder mogelijk was, antwoordt het meisje :

„Dat is de lachömi van de adelstand”.<sup>3)</sup>

En dit was als verklaring van deze buitengewone gebeurtenis blijkbaar afdoende.

In een ander verhaal<sup>4)</sup> doodt een geweldig edelman een hert. Het is een enorm dier, want de dorpsgenoten slepen het vlees bij armen vol weg. Bovendien heeft het een gouden gewei. En hier wederom als verklaring van deze daad de volgende uitspraak van één der dorpsoudsten :

„Dat is de lachömi van den jonker,  
dat is de lachömi van den adellijken zoon”.<sup>5)</sup>

1) Een dergelijke vertaling vinden we betreffende de term sahala : bij v. d. Tuuk : „aangeboren waardigheid”, bij Warneck : „Würde, Herrlichkeit, Majestät, Autorität”, waardoor het woord alleen aangeduid wordt.

2) Steinhart, Niassische teksten, zang III, strophe 145—148.

3) Steinhart, idem, zang III, strophe 200. In de Nederlandse vertaling gebruikt Steinhart het woord glorie, in de oorspronkelijke tekst staat lachömi.

4) Steinhart, idem, zang XIV.

5) Steinhart, idem, zang XIV, strophe 41. In het eerste geval is lachömi vertaald met „heerlijkheid”, in het tweede met „glans”.

In zang XIII wordt heel in het algemeen gesproken over :

„De lachömi van goud te bezitten,  
de lachömi van eigendom te hebben,  
de lachömi van nageslacht te hebben,  
de lachömi van kinderen te bezitten”.<sup>1)</sup>

In het verhaal van de grote hoofdman Sitoemba Nadzarata<sup>2)</sup> tenslotte wordt medegedeeld hoe de geweldige edelman zijn adeldom en zijn lachömi verloor. Omdat hij in domme overmoed het voorstel van zijn dorpsgenoten om het dorp te versterken tegenhoudt, is na verloop van tijd „het dorp in verval geraakt, de dorpspoort ingestort en het dorpsplein mossig”.<sup>3)</sup> En daarom verviel zijn adeldom en dus zijn lachömi.

Deze met de Zuid-Niassische sieloe — hoofdmans — waardigheid samengekoppelde lachömi is ten nauwste verbonden met diens goudbezit dat in de Niassische samenleving een buitengewoon belangrijke rol speelt. Bij de beschrijving van de Niassische hoofden wordt steeds hun overvloedig bezit van dit edel metaal dat hen a.h.w. tot edellieden stempelt, genoemd.

Dit goud nu wordt door Steinhart en Schröder in verband gebracht met de zon als godheid, als krachtbron en als verleenster van onsterfelijkheid.

In een Zuid-Niassisch reciet wordt n.l. de godheid Laowo Samajo Lasahoea genoemd<sup>4)</sup>, hetgeen volgens Steinhart betekent „Laowo met de gouden pajong”, een zonnegod, misschien met Lowalani of Lowalangi, de reeds genoemde oppergod der Niassers, gelijk te stellen. „Wanneer een Niassche edelman zich op een goudfeest een goudzwaard laat smeden en zich uitdost met een gouden pajong en andere sieraden, is het dus blijkbaar zijn streven een afschijnsel te zijn van deze zonne-representant, wiens naam men evenwel nooit meer in de volksreligie hoort noemen. Door het zich versieren met goud wil de sieloe zich een onvergankelijk bestaan verwer-

1) Steinhart, Niassische teksten, zang XIII, strophe 26 en 27. St. geeft als vertalingen resp. „geluk”, „zaligheid”, „voorrecht”, „heerlijkheid”.

2) Steinhart, idem, zang VI.

3) Steinhart, idem, zang VI, strophe 182.

4) Steinhart, Niassche priesterlitanieën, II, strophe 5.



ven als het edel metaal eigen is dat dan tevens een symbool is voor het zonnelicht".<sup>1)</sup>

Deze gedachte van de onsterfelijkheid van de goudbezittende eledman vindt zijn uitdrukking in het geloof dat de sieloe niet de krachteloze, onbetekenende schim of bechoe heeft van de gewone stervelingen, maar dat zijn ziel in heerlijkheid voortleeft. En deze voortlevende hoofdliedenziel wordt ook met de term lachömi aangeduid, hij is of heeft dus lachömi. Hij verblijft dan ook niet temidden van de bechoe's maar woont in de Tete Holi ana'a of goud-Tete Holi; goudhemel, zouden wij zeggen.<sup>2)</sup> Het volgende priesterreciet dat gezongen wordt bij de zgn. tweede begrafenis van een hoofdman, legt daarvan getuigenis af:

„Nicht in Ruhe kann mehr schlafen,  
Nicht in Ruhe kann mehr liegen,  
Hier des grossen Häuptlings lachömi,  
Hier die lachömi des Balugu<sup>3)</sup>  
Unten in der Armen Feldhaus,  
Ruhestatt für tausend Menschen,  
Unten in der Armen Hütten,  
Wo zehntausend haben Platz.  
Auf, wohlan, geh jetzt doch schlafen,  
Auf, wohlan, leg jetzt dich nieder  
Oben bei dem alten Adel,  
Bei der Herrlichkeit der Ahnen,  
Hoch in Tete Holi ana'a,  
Rechtem Platz für edle Leute;  
Hoch in Tete Holi hamo<sup>4)</sup>,  
Würdigem Ort für grosse Menschen" <sup>5)</sup>

Bij de Bataks vinden we dienaangaande dezelfde opvattingen. De sombaon, de sahala-dragende geesten der voorvaderen die de belangrijkste plaats in de geestenwereld innemen, worden op bepaalde plaatsen gelocaliseerd gedacht zoals op bergtoppen, bij bronnen, in bepaalde meestal zeer dichte gedeelten van het oerwoud, waar zij vereerd en aangebeden worden. Met het woord sombaon duidt men ook wel de plaats zelf aan.<sup>6)</sup>

<sup>1)</sup> Steinhart, Niassche priesterlitanieën, p. 27, aantekening.

<sup>2)</sup> Hier dus weer dezelfde relatie: hoofdman-goud-onsterfelijkheid.

<sup>3)</sup> hoofdmanstitel.

<sup>4)</sup> variatie van Tete Holi ana'a.

<sup>5)</sup> Fries, Das „Koppensnellen" auf Nias, p. 75/76.

<sup>6)</sup> Warneck, Die Religion der Batak, p. 128, onder;  
Vergouwen, p. 84, 2e al.

In verband hiermee volge nog de opmerking dat in Karoland de sombaon wel alleen „kramat" genoemd worden<sup>1)</sup>, een woord waarmee de Sumatraanse volken en de Maleiers van de Overwal zowel de bijzondere vermogens van geesten als de „heiligheid" van hun woonplaatsen aangeven.<sup>2)</sup>

Behalve in de hiervoor genoemde zang waarin de term lachömi werd gebruikt in verband met kinderrijkdom, is in de andere gevallen slechts sprake van de lachömi van de hoofdman.

Ook de priester heeft volgens Zuid-Niassische voorstelling lachömi, zoals de heer Steinhart mij mededeelde. Voorbeelden hiervan trof ik echter in de litteratuur niet aan.

Gewone stervelingen zijn geen lachömi-bezitters. In vergelijking met de adel zijn zij zeer minderwaardig en presteren zij feitelijk niets. "De gewone man.... kan alleen iets goeds tot stand brengen, als hij daartoe door den adel geïnspireerd wordt", zegt Steinhart.<sup>3)</sup>

Het lijkt mij zeer waarschijnlijk dat we in bovengenoemde gedachte een overdracht van de lachömi van de sieloe op de gewone man hebben te zien, waardoor de laatste dan in staat wordt gesteld meer en belangrijker dingen te doen dan anderen.

Na de hierboven vermelde gegevens aangaande het begrip lachömi bij de Zuid-Niassers te hebben overzien, kunnen we het volgende concluderen:

In de taal van de bewoners van het Zuidelijk deel van het eiland Nias en in die van de bewoners van de Batoeilanden wordt meermalen de term lachömi gebruikt om daarmee het bijzonder vermogen van de hoofdman en de priester aan te geven.

In verband met de sieloe-waardigheid wordt het woord gebruikt om de eigenlijke oorzaak van de meer dan normale moed, doortastendheid, vasthoudendheid en dodende kracht, welke eigenschappen slechts de hoofdman bezit, aan te geven.

Deze lachömi genoemde bijzondere kracht van de hoofdman kan zich ook uiten in het beleid en de voorzichtigheid die alleen de ware bestuurder eigen is,

<sup>1)</sup> Adatrechtbundel XX, p. 44, onder.

<sup>2)</sup> p. 88 e.v.

<sup>3)</sup> Priesterlitanieën, p. 18, aantekening.

zoals blijkt uit de hierboven gegeven geschiedenis van Sitoemba Nadzarata.

Het bijzondere vermogen — de lachömi — van de priester is de oorzaak van zijn priesterlijke werkzaamheid en macht.

Een vergelijking van het begrip lachömi zowel met het mana in engere zin als met de Tobanese „sahala ni radja” dringt zich a.h.w. bij ons op.

Ook het Melanesisch-Polynesische hoofdliedenmana wordt gebruikt om de autoriteit, het bijzonder vermogen van de leider te verklaren. Evenals de hoofdman der Maori's blijkt geeft zijn mana verloren te hebben als hij voorzichtigheid en geduld betracht, welke eigenschappen bij dit volk als ondeugden gelden<sup>1)</sup>, zo is ook de Zuid-Niassische sieloe van zijn lachömi vervallen, wanneer hij domme en overmoedige besluiten neemt.

Zoals bij de Toba-Bataks de „sahala ni radja”, de heerserskracht, zich uit in moed en schranderheid en persoonlijke rijkdom en omvangrijkheid van de stam tot resultaat heeft<sup>2)</sup>, is ook bij de Zuid-Niassers lachömi de innerlijke potentie van de leider die de verklaring is van zijn bijzondere prestaties en van zijn leider zijn.

Evenals bij de Bataks de term „sahala” in verbinding met „hoeria” de heerlijkheid van de Christelijke kerk tot uitdrukking brengt en op Hawaï het woord „mana” dient om God's macht aan te duiden<sup>3)</sup>, zo spreekt men in de gekerstende taal van de Zuid-Niassers van de „lachömi God's” in de betekenis van God's heerlijkheid en levendmakende kracht. <sup>4)</sup> Sprekend over de van Jezus uitgaande kracht zal de zendeling op Zuid-Nias ook het woord lachömi gebruiken. <sup>5)</sup>

Ofschoon dus de term lachömi als aanduiding en verklaring van de hoofdmanswaardigheid en -macht naar mijn mening analoog is met het Melanesisch-Polynesische hoofdliedenmana<sup>6)</sup> heeft het woord toch lang niet die uitgebreide betekenis die aan het mana-begrip eigen is.

1) Lehmann, Mana, der Begriff des „auszerordentlich Wirkungsvollen”, p. 12, 3e al.

2) Vgl. hierboven p. 27.

3) Vgl. hiervoor p. 27.

4) Steinhart, De Christianisering van het Niassche begrip „heilig”, p. 57, onder.

5) Mondelinge mededeling van de heer Steinhart.

6) Lehmann, Mana, der Begriff des „auszerordentlich Wirkungsvollen”, hoofdstukken: „Mana der Krieger” en „Häuptlings- und Stammes-mana”, p. 8—27.

Het woord lachömi wordt in een door ons hierboven aangehaalde tekst eenmaal gebruikt in verband met kinderzegen <sup>1)</sup>). Ook presteert naar Niassische voorstelling de gewone man slechts door inspiratie door en, naar onze mening, lachömi-overname van, de adel iets goeds. <sup>2)</sup>) Dit maakt het m.i. waarschijnlijk dat de term lachömi in zijn mana-betekenis ook wel in het algemeen gebruikt wordt om het „meerder zijn” van mensen met een gelukkig gesternte, het „meer waard zijn” van hen die meer presteren dan anderen, aan te geven.

Van een geloof in lachömi van bepaalde dieren en voorwerpen, waarvan een bijzondere kracht uitgaat of die zich door bepaalde eigenschappen of prestaties boven hun soortgenoten verheffen, blijkt bij de raadpleging van de Zuid-Niassische bronnen echter niets.

Evenmin zijn mij gegevens bekend aangaande een onheilbrengende, kwaadveroorzakende werking van de lachömi van bepaalde personen, zoals deze is geconstateerd bij de sahala van de Toba-Bataks en de eheha van de Niassers van het Noorden.

Ofschoon benadering van het wezen van het begrip lachömi door de schaarse gegevens moeilijker is dan de bepaling van de aard van eheha, geeft toch het hierboven gegeven priesterreciet <sup>3)</sup>) een duidelijk inzicht in de verhouding van lachömi en loemô-loemô, in de mana-„ziel” relatie dus, de kennis van welke relatie bij de Bataks voor ons van zo grote betekenis was voor de bepaling van de inhoud van het sahala-begrip.

In deze litanie — we vestigden de aandacht er reeds op — wordt de „dodenziel” van de grote hoofdman die nu zal overgaan naar Tete Holi ana'a, „de plaats grote mensen waardig”, niet aangeduid met het gewone woord bechoe maar met lachömi. Fries meent in dit verband lachömi dan ook te moeten zien als de „fortexistierenden Seelen von Häuptlingen”. <sup>4)</sup>)

Naar mijn mening is echter een vertaling van het woord „ziel” door lachömi minder juist.

Wanneer we het begrip lachömi dynamistisch opvatten, als we het n.l. zien als een woord met een typische mana-betekenis — en daar is gezien het voorgaande alle reden toe —, dan ligt het voor de hand om naar analogie

<sup>1)</sup> p. 59.

<sup>2)</sup> p. 61.

<sup>3)</sup> Vgl. hiervoor p. 60.

<sup>4)</sup> Das „Koppensnellen” auf Nias, p. 75, noot 3.

van het Melanesische gebied de verklaring van het woord lachömi op deze plaats te zoeken in het feit dat men in het spraakgebruik het „mana“-woord bezigt in plaats van het woord voor „dodenziel“.

In Melanesië vinden we immers dat het volk zegt dat de mana-dragende dodengeest zelf mana is.<sup>1)</sup>

In dit verband noem ik de opmerking van Schröder dat men in bepaalde streken niet spreekt van de loemô-loemô maar van de lachömi der hoofden<sup>2)</sup>, een mededeling met een inhoud volkomen analoog met het van Noord-Nias vermelde dat n.l. de noso van de hoofdman ook eheha genoemd wordt.<sup>3)</sup> Ook bij de Bataks zagen we dit samenvallen in het spraakgebruik van tondi en sahala.

Evenals bij de Bataks en de Niassers van het Noorden is dit verschijnsel echter alleen te verklaren uit een zeer nauwe associatie van het mana-begrip en de „ziel“-voorstelling.

Het zuiverst zien we lachömi dan ook als een bijzondere potentie of eigenschap van de loemô-loemô welke eigenschap echter bij het sterven niet verdwijnt — zoals ook eheha op Noord-Nias bij de dood van zijn bezitter niet verloren gaat maar doorgegeven wordt en zich opnieuw als heerserskracht openbaart —, maar overgaat in de dodengeest van de gestorvene die zich daardoor onderscheidt van de gewone bechoe's.

Treffend is ook hier de overeenkomst met Melanesië waar de geesten van belangrijke en machtige mensen in de stam- of dorpsgemeenschap de mana dragers bij uitstek zijn.<sup>4)</sup>

Merkwaardig is de rol die het goud als symbool van de hoofdmanswaardigheid en als drager van de onvergankelijkheidsgedachte speelt zowel bij de eheha-overname<sup>5)</sup> als bij de voorstellingen van de Zuid-Niassers aangaande de lachömi.

Gezien het verband dat blijkbaar tussen het goud en het zonnelicht als goddelijke krachtbron bestaat en gezien de innige relatie tussen dit edele metaal en het lachömi-begrip, kent men naar alle waarschijnlijkheid aan lachömi een goddelijke oorsprong toe.

<sup>1)</sup> Codrington, p. 191.

<sup>2)</sup> p. 558, paragr. 1260.

<sup>3)</sup> Vgl. hiervoor p. 53/54.

<sup>4)</sup> Vgl. hiervoor p. 12.

<sup>5)</sup> Vgl. hiervoor p. 42.

Met „meer dan normale „ziele“-kracht“ of „ziele“-kracht van goddelijke oorsprong“ benaderen we m.i. het begrip dan ook het dichtst.

In deze „ziel-mana“ sfeer behoort m.i. ook een begrip dat met de term „soemange“ aangeduid, op verschillende plaatsen in de Niaslitteratuur wordt aangetroffen. Zo vermeldt Schröder, een beschrijving van het Noordelijke kustgebied door Kramer citerend <sup>1)</sup>, een daar gebruikelijke plechtigheid waarbij de priester na langdurig trommelen tenslotte een „soemange“ die door de godheid Latoere gehaald is, in een doek weet te vangen en terug te brengen.

Schröder ziet het woord als synoniem van loemô-loemô <sup>2)</sup>; soemange zou dus identiek zijn met het Maleise „soemangat“. <sup>3)</sup> Dat hier een beïnvloeding van de „Overwal“ van Sumatra uit plaats gehad heeft is waarschijnlijk.

Een bijna gelijklopende beschrijving geeft Chatelin. Wanneer, zo deelt hij mede, ergens een zieke is, dan stelt de priester zich in verbinding met een godheid of bechoe die „soemange“ geeft dat de priester ontvangt en waarmee deze het voorhoofd of de schouder van de zieke aanraakt, waardoor naar men gelooft genezing moet intreden. <sup>4)</sup>

Dat men de soemange ook wel ziet in de gedaante van een diertje dat door de priester in een hoofddoek wordt opgevangen en dan tegen de genoemde lichaamsdelen van de patiënt aangedrukt wordt <sup>5)</sup>, pleit voor de identiteit van soemange met het Maleise soemangat. Immers ook deze laatste wordt vaak in de gedaante van een dier — vogel of vlieg — gedacht. <sup>6)</sup>

Fries' mededelingen de soemange betreffende stellen dit begrip echter in een ander licht. Zo bericht hij — we zagen het hierboven al <sup>7)</sup> — dat de mana-dragende zielen der hoofdlieden — lachömi genoemd — bij de zgn. „tweede begrafenis“ naar Tete Holi ana'a gaan. Tegelijk

<sup>1)</sup> F. Kramer, „Der Götzendienst der Niasser“ (Tijdschr. Bat. Genootsch. XXXIII, 1896, p. 491).

<sup>2)</sup> p. 567, paragr. 1269.

<sup>3)</sup> Vgl. hieronder p. 80 e.v.

<sup>4)</sup> Chatelin, p. 138/139.

<sup>5)</sup> Chatelin, p. 133/134.

<sup>6)</sup> v. d. Toorn, Het animisme bij den Minangkabauer der Padangsche Bovenlanden, p. 57.

<sup>7)</sup> Vgl. hierboven p. 60.

met deze plechtigheid waarbij dus deze overgang gedacht wordt plaats te vinden, heeft echter een mensenoffer plaats „opdat men de geesten zal verplichten te zegenen“. Er worden n.l. één of meer koppen gesneld en de gesnelde hoofden worden de betreffende dodengeest aangeboden waardoor men hem „soemange“ geeft. <sup>1)</sup> Het geven van soemange is dan ook het eigenlijke motief van het koppensnellen. <sup>2)</sup>

Het woord soemange nu vertaalt Fries met „eer“ of „eerbewijs“. De geest zou hierdoor een hoge positie in het dodenrijk innemen, terwijl hij als hem de soemange onthouden wordt, als eerloos beschouwd wordt, verachtelijk is en niet zal nalaten zijn nakomelingen op aarde zijn toorn te doen gevoelen.

Het wil mij echter voorkomen dat onze woorden eer, en eerbewijs maar zeer ten dele de inhoud van het begrip soemange weergeven.

Naast woorden als „Ehre“, „Ehrbeweis“ en „Opfer“ geeft Sundermann n.l. als vertaling van soemange het woord „Heil“ dat naar oud-Germaanse voorstelling een typische mana-term was. Immers wie „heill“ bezat gold als „heilagr“ of „heilig“, „das altgermanische Wort für Mana Tabu. Heilig, heilagr, war der, der „heill“ in sich hatte, d.h. Kraft, Tüchtigkeit, Vermögen, die sich in Klugheit und gutem Gedeihen, in Gesundheit und körperlicher Kraft, in gewonnener Machtstellung des Mannes, in der Fruchtbarkeit der Frau offenbarten. Das Wort... führt uns aus der Sphäre des Alltags, zu dem Ausserordentlichen, wirksamen, krafterfüllten, zu dem übermenschlichen, wir möchten fast sagen übernatürlichen Kraftquellen für des Lebens Erhaltung und Unantastbarkeit, Kraft und Wert“. <sup>3)</sup>

Dit alles doet ons sterk aan de begrippen eheha en lachömi denken. Hiervoor pleit ook nog het volgende door Fries medegedeelde: Op een groot feest, zo meldt hij, bood de feestgever ook mij, zoals elke aanzienlijke gast, een „soemange“ aan dat uit een goudkorreltje van ongeveer een dubbeltje waarde bestond. Wanneer dit geschenk aan een feestganger geweigerd werd veroorzaakte dat een hevige twist „niet wegen des Geld —, sondern wegen des öffentlichen Ehrverlustes“. <sup>4)</sup>

1) Fries, Das „Koppensnellen“ auf Nias, p. 85, 1e al.

2) Fries, idem, p. 88, 1e al.

3) Söderblom, p. 66, onder.

4) Fries, Das „Koppensnellen“ auf Nias, noot 1, p. 85.

Fries ziet ook hier soemange blijkbaar slechts als eer of eerbewijs. Zijn beschrijving bevat echter twee opmerkelijke mededelingen. In de eerste plaats gaat de soemange van de feestgever uit. Nu is de feestgevende hoofdman — en naar alle waarschijnlijkheid is hier van een hoofdman sprake — volgens Niassische voorstelling eheha-bezitter, hij heeft mana en daarom stromen van wijd en zijd de gasten toe.<sup>1)</sup> In de tweede plaats, zo zegt Fries, bestaat de soemange uit goudkorreltjes die wat hun geldwaarde betreft de ontvanger echter onverschillig laten. Gezien het feit dat naar Niassische voorstelling het mensenmana steeds met goud in verband gedacht wordt en dat met name op Noord-Nias het goud bij de eheha-overdracht zo'n belangrijke rol speelt dat men kan zeggen dat het mana-bezittend is<sup>2)</sup>, ligt het voor de hand om aan te nemen dat de zin van deze goudgiften het overdragen van mana is.

De betekenis van de ceremonie is duidelijk: Evenals bij de oelos-schenken bij de Toba-Bataks de hoela hoela aan de boroe kracht verleent<sup>3)</sup>, zo worden bij de Niassers door deze goudgaven de gasten door het mana van hun gastheer gesterkt.

In deze zin moet ook de overdracht van soemange van de gesnelde hoofden op de zielen der gestorvenen hierboven beschreven, opgevat worden. De dodengeesten zijn door soemange, door mana, machtiger en rijker aan zegeningen.

Het zuiverst zien we dus het woord soemange als een mana-term die met eheha en lachömi op één lijn staat.

Schröder's mededeling volgens welke in het Noorderlijke kustgebied soemange een inhoud zou hebben analoog aan die van het Maleise woord soemangat, werd hierboven al vermeld. Bij zijn behandeling van het woord spreekt hij verder de mening uit dat dit soemange een ander woord is dan het door Fries met „Ehre“, „Ehrbeweis“ en „Heil“ vertaalde. Beide woorden zouden slechts wat de klank aangaat met elkaar samenvallen.<sup>4)</sup>

Naar mijn mening hebben we hier echter in beide gevallen hetzelfde woord dat in de laatste, door Fries

---

<sup>1)</sup> Vgl. hiervoor p. 45 en 47.

<sup>2)</sup> Vgl. hiervoor p. 42.

<sup>3)</sup> Vgl. hiervoor p. 22—24.

<sup>4)</sup> Schröder, p. 567, paragr. 1269.



genoemde, gevallen een andere betekenis gekregen heeft. Zoals n.l. tondi en noso wel gebruikt worden in plaats van sahala en eheha zo bezigt men m.i. ook de term soemange, het woord voor „ziel“, om de bijzondere „ziele“-kracht, het mana, aan te geven.

DE MANA-IDEE EN WOORDEN MET MANA-  
BETEKENIS BIJ DE OVERIGE VOLKEN  
VAN SUMATRA EN DE MALEIERS  
VAN MALAKKA.

Bij de overige volken van Sumatra en de Maleiers van Malakka bestaat hoe groot de verschillen tussen hen ook mogen zijn, ten aanzien van mana-gedachten en mana-terminologie zulk een overeenkomst dat we ze hier tezamen kunnen behandelen.

Het zal blijken dat ook hier de gedachte aan bepaalde personen, dieren en voorwerpen met meer dan normale vermogens die overdraagbaar zijn en magisch aangewend, zowel goed als kwaad kunnen veroorzaken, springlevend is.

Zo kan de Maleise vorst naar de zowel in Malakka als in het land van Minangkabau heersende voorstellingen, door zijn geweldige macht zijn onderdanen zegen en voorspoed brengen, ja zelfs de oogst van veld en vruchtbomen overvloedig doen zijn <sup>1)</sup>; maar zijn heerserskracht kan ook schadelijk werken, ziek maken en doden. Ieder die, zij het ook onbewust, de heilige persoon van de vorst beledigt, wordt onmiddellijk gestraft en deze straf treedt even automatisch zeker in werking als een elektrische ontlading bij de aanraking van een hoogspanningsleiding. In de Minangkabaus-Maleise legende „Tjindoer Mato” is sprake van een vorst die zelfs terwijl hij slapend nederligt, ongeluk aanbrengt als men een schrede te ver doet en de ledematen verlamt als men voor hem heenloopt. <sup>2)</sup>

In Atjeh gelooft men dat de buitengewone krachten van bepaalde personen die in een roep van heiligheid staan, overgaan in bepaalde voorwerpen of stoffen waarmee hun lichaam in contact is geweest. Zo verwacht men van de door hen gebruikte sirihpriemen <sup>3)</sup> en van het water waarin men hun lijken heeft gewas-

<sup>1)</sup> Skeat, p. 36, 2e al.

<sup>2)</sup> Tjindoer Mato. Vertaling van v. d. Toorn, p. 6, 2e al.

<sup>3)</sup> Kreemer, Atjèh II, p. 579, 2e al.

sen<sup>1)</sup> een meer dan normaal, in dit geval heilzaam, effect.

Toen de voorman van de Sarikat Islam in de jaren 1916 en 1917 een reis maakte door het Palembangse binnenland, werd hij door de bevolking met enthousiasme en ook met grote verering ontvangen. Bij het grote publiek mengde zich in deze politieke geestdrift de gedachte aan de krachten die in een zo groot voorman moesten wonen en die dus van zijn lichaam uitgaan. Menig dorpeling hechte er daarom grote waarde aan iets te verkrijgen van het badwater dat de machtige leider gebruikt had.<sup>2)</sup>

In de gedachtenwereld van de Sumatraanse Maleiers maar ook in die van de Atjehers kan een karbouw wanneer hij voorzien is van de bijzondere krachten die hem tot een geluksdier stempelen, zijn eigenaar een spoedige vermeerdering van de veestapel verzekeren, hij kan door de sawah te betreden of door er zijn uitwerpselen op te deponeren het voorspoedige verloop van de landbouwwerkzaamheden waarborgen.<sup>3)</sup>

In Atjeh gelooft men ook in duiven met bijzondere gelukaanbrengende krachten die een geheel land voorspoed kunnen brengen.<sup>4)</sup>

Bepaalde krissen met bijzondere vermogens zo gelooft men bij de Maleiers van de „Overwal”, zijn onoverwinnelijk in de strijd en geven deze eigenschap over aan hun bezitter.<sup>5)</sup>

Vooraf echter de rijkssieraden van de Maleise vorsten, geen symbolen maar dragers van de goddelijke macht der koningen, bezitten door hun geweldige krachten die onaantastbare heiligheid die ook de macht van de vorst zo geducht maakt. Zo bezat in de hierboven reeds genoemde legende „Tjindoer Mato” de vorstin van Tandjoeng Boengo in het rijk van Minangkabau een heilige kris Madang Géri genaamd, die hinnikte als hij in de schede gestoken en bromde als hij eruit getrokken werd; als men over hem heenstapte, bracht hij ongeluk aan en als men voorbij hem liep, maakte hij de benen krachteloos; als het lemmet een weinig uit het hecht

1) Atjèhsch-Nederlandsch Woordenboek, onder kramat.

2) Prins, p. 153/154.

3) Kreemer, De Maleier en zijn karbouw, p. 959, 2e al. en Kreemer, Atjèh I, p. 521, 4e al.

4) Atjèhsch-Nederlandsch Woordenboek, onder meureubo.

5) Skeat, p. 529, 2e al.

week, dan was er een jaar onafgebroken droogte zodat alle planten stierven; de punt had zichzelf gedraaid en zat vol vergif en als iemands schaduw daarmee slechts in aanraking kwam, moest hij dit reeds met zijn leven betalen, als het spoor van iemand erdoor getroffen werd, dan had dit reeds de dood tengevolge.<sup>1)</sup>

Ook de andere vorstelijke poesaka's — erfstukken — hadden buitengewone vermogens. Zo kwam door het geluid van het geweer Allah Oerabi heel Pagar Roejoeng in opschudding, begon het water in de Soengai Boengo te zwellen, bewogen zich de dakranden der woningen naar boven, verplaatsten zich de fundamenteen, bogen de planken en wuifden de heilige klapperbomen heen en weer zodat men dacht dat het einde der wereld daar was.<sup>2)</sup>

Dit zijn slechts enkele van de meest markante voorbeelden uit de grote schat van gegevens aangaande de mana-voorstellingen bij de hier bedoelde volken.

Dat de gedachte aan een supra-normale potentie zowel van mensen als van dieren en dingen die, overgedragen op anderen, een gunstig of een ongunstig effect kan hebben, in de genoemde volken leeft en bij die volken een treffende analogie vertoont, springt er m.i. duidelijk uit naar voren.

Om deze bijzondere kracht aan te geven vond ik zowel in de Maleise litteratuur als in de litteratuur van en over Atjeh, de Gajo- en Alaslanden en verschillende gebieden van Midden- en Zuid-Sumatra dezelfde termen, die in hun verscheidenheid van de cultuurgeschiedenis getuigenis afleggen.

Zo zijn twee dezer woorden — „daulat” en „kramat” — van Arabische oorsprong en natuurlijk door de belijders van de Islam in het Indonesische cultuurgebied gebracht.

Een andere term, „sakti”, een Sanskrit-woord, is ongetwijfeld tijdens de vroegere, grotere uitbreiding van de Hindoeïjken en de Hindoebeschaving in Indië doorgedrongen.

De term „toeah” is zuiver Indonesisch.

Het is niet aan te nemen — het bestaan van de term toeah wijst hier reeds op — dat eerst met de Hindoe- of Islamcultuur de mana-gedachte als iets nieuws het Indo-

1) Tjindoer Mato. Vertaling van v. d. Toorn, p. 18, onder; p. 21, 2e al.

2) v. d. Toorn. Het animisme bij den Minangkabauer der Padangsche Bovenlanden, p. 85, 1e al.

nesische cultuurgebied zou zijn binnengedrongen.

In de Indonesische en met name in de Sumatraanse gedachtenwereld heeft ook daarvóór zeker het geloof aan mana-dragers bestaan. De Minangkabaus-Maleise legende „Tjindoer Mato” b.v. welke zeker vele echt Indonesische trekken vertoont en vrij van Arabische invloeden moet worden geacht <sup>1)</sup>, kent zoals we opmerkten zulke personen en voorwerpen.

Ook het bestaan van mana-termen bij Bataks en Niasers, volken die slechts in geringe mate door deze niet-Indonesische culturen beïnvloed zijn, wijst in deze richting.

Wel had zich in de Islam toen deze vaste voet begon te krijgen op Sumatra en de andere eilanden van Indië, wat het geloof in „mana”-krachtige personen aangaat, langzamerhand een ontwikkeling voltrokken die het hoogstwaarschijnlijk maakt dat ook te dien aanzien syncretisme tussen Islam en heidense voorstellingen te verwachten was.

Ondanks Mohammed's afwijzende houding was toch langzamerhand de heiligenverering, d.i. de verering van mana-dragers, uit het volksgeloof in de Islam doorgedrongen. <sup>2)</sup>

Bij de komst in de Archipel was deze ontwikkeling zover voortgeschreden dat het heiligengeloof een integrerend bestanddeel van de orthodoxe geloofsbelijdenis was geworden en dus als verplichtend geloofsbestanddeel was geïncorporeerd. In de orthodox-Mohammedaanse gedachtensfeer bestond dus het geloof aan mensen met supra-normale, in dit geval bovennatuurlijke, van God verkregen, krachten die de omgeving ten zegen of ten vloek konden zijn.

De Islam met zijn mana-geloof dat zich in heiligenverering uitte, drong nu dus door in een maatschappij waar een dergelijk geloof, zij het zich in andere vormen openbarend, al aanwezig was. Deze heiligenverering wordt nu, om met Goldziher te spreken, als het ware de sluier waarachter de resten van de door het Mohammedanisme verdrongen heidense levens- en wereldbeschouwing binnen de Islam blijven voortbestaan. <sup>3)</sup>

1) Mondelinge mededeling van de Heer M. G. Emeis.

2) De ontwikkeling van deze gedachte vindt men o.a. in het werk van Goldziher „Muhammedanische Studien” in het hoofdstuk: „Die Heiligenverehrung im Islam”, p. 275—378.

3) Goldziher, p. 330, 2e al.

De oude Sumatraanse mana-gedachte krijgt dus een rechtzinnig Islamietisch tintje en bovendien wordt hij nu tot uitdrukking gebracht met behulp van de Arabische mana-termen, woorden als daulat en kramat die — een gewoon verschijnsel bij de overname van een godsdienst — door de Sumatraanse volken met graagte geaccepteerd werden. Immers de woorden bezaten door hun aard iets van het gezag en de heiligheid van het nieuwe geloof maar waren in de grond van de zaak niets anders dan aanduidingen van een in het Indonesische volksgeloof reeds bestaande gedachte.

Door de mededeling dat de gretige aanname van het geloof in de wonderkracht van Mohammedaanse heiligen tenslotte op oudere Indonesische gedachten is terug te voeren <sup>1)</sup>, betuigt ook een autoriteit als Wilkinson dat in de gedachtenwereld van de geïslamiseerde Maleier het oude, heidense mana-geloof nog onverzwakt voortleeft.

Wat de term sakti aangaat, hiervan laat zich ongeveer hetzelfde zeggen.

Wanneer we n.l. zien hoe diep het mana-geloof geworteld is in de gedachtenwereld der nog weinig door vreemde cultuur beïnvloede Indonesische volken, zoals ik hierboven aantoonde, is een gang van zaken analoog aan die bij de aanraking met de Arabisch-Islamietische cultuur zeer waarschijnlijk: het vreemde woord zal overgenomen zijn om daarmee de eigen gedachte tot uitdrukking te brengen.

In zijn „Malay Studies” en in zijn woordenboek behandelt Wilkinson bovengenoemde termen uitvoerig. Hij koppelt ze daarbij elk afzonderlijk vast aan bepaalde categorieën van mensen, dieren en voorwerpen. Zo zou daulat bij uitsluiting gebruikt worden in verband met de Mohammedaanse heerser.

De niet-Islamietische vorst en Maleise heersers van niet-koninklijken bloede bezitten volgens hem andeka.

Kramat noemt hij verder als epitheton van heiligen en vorsten, van dieren die als incarnaties van heiligen beschouwd worden en van heilengraven.

Sakti is de bijzondere potentie van de Minangkabause krijgsman, terwijl het stam- of dorpshef toeah-dragers is.

---

<sup>1)</sup> Wilkinson, Malay Beliefs, p. 76/77.

Welke term men dus gebruikt voor de aanduiding van de supra-normale vermogens van bepaalde mensen is geheel afhankelijk van hun waardigheid en maatschappelijke positie — „it is all a matter of degree“. <sup>1)</sup>

Met een dergelijke schematische indeling kunnen we ons niet verenigen. Hieronder zal nog blijken dat in hoofdzaak wel deze mana-termen elk afzonderlijk voor de aanduiding van de meer dan normale potentie van de tot bepaalde maatschappelijke standen behorende personen gebruikt worden, maar dat enige dezer woorden ook in meer algemene zin voorkomen.

#### DAULAT EN ANDEKA, HET MANA DER VORSTEN EN HOOFDLIEDEN.

In de hier volgende gegevens uit de litteratuur willen wij de meest typische eigenschappen van de als daulat aangeduide kracht naar voren doen komen waardoor een vergelijking met het mana in engere zin mogelijk zal zijn.

In het hoofdstuk „Sanctity of the body“ van zijn „Malay Magic“ zegt Skeat: „...the kings and priestly magicians... present the most clearly-marked examples of personal sanctity which are now to be found among Malays... The theory of the king as a Divine man is held perhaps as strongly in the Malay region as in any other part of the world, a fact which is strikingly emphasized by the alleged right of Malay monarchs „to slay at pleasure, without being guilty of a crime“. Not only is the king's person considered sacred, but the sanctity of his body is believed to communicate itself to his regalia, and to slay those who break the royal taboos. Thus it is firmly believed that any one who seriously offends the royal-person, who touches (even for a moment) or who imitates (even with the king's permission) the chief objects of the regalia, or who wrongfully makes use of the insignia or privileges of royalty, will be kena daulat, i.e. struck dead, by a quasi-electric discharge of that Divine Power which the Malays suppose to reside in the King's person, and which is called „Daulat“ or „Royal Sanctity“ “. <sup>2)</sup>

<sup>1)</sup> Wilkinson, Some Malay Studies, p. 80, 3e al.

<sup>2)</sup> Skeat, p. 23—24.

We zien hier daulat dus als de bijzondere macht van de koning die op de regalia overgedragen wordt, die elke overtreding tegen de vorst en zijn regalia streng straft, die dus, dynamistisch geredeneerd, magisch aangewend wordt ten nadele van bepaalde mensen.

Ook uit Newbold's mededelingen over de Maleise vorsten van Malakka blijkt de bovennatuurlijke kracht, de heiligheid, die de regalia — kabesaran genoemd — naar inheemse voorstelling eigen is en in verband waarmee ook de term daulat gebruikt wordt.

„...The Kabesaran or Regalia of every petty state”, zo zegt hij, „is supposed to be endowed with supernatural powers: for instance, that of the ex-Panghulu of Naning. The articles of Malay regalia usually consist of a Silasila, or book of genealogical descent, a code of laws, a vest or baju, and a few weapons, generally a kris, kleywang or spear”.<sup>1)</sup> Over de regalia van Naning vermeldt hij verder: „When Abdul Syed had control in Naning, the Kabesaran of his ancestors was kept in a house-shaped chest, and was only publicly produced once a-year. Its contents were perfumed with the smoke arising from a censer of odoriferous gums, and washed with water and rice-flour by the sacred hands of the Panghulu himself. At an exhibition of them, the superstitious natives, not even daring to look upon these miraculous relics, fell prostrate, with their foreheads pressed to the earth, exclaiming: „Dowlet dowlet!”<sup>2)</sup>

Een helder inzicht in het daulat-begrip geeft eveneens de hieronder volgende passage uit de „Hikajat Hang Toeah”, een oorspronkelijk Maleis verhaal.

De held Hang Toeah die als hoogwaardigheidsbekleder verblijf hield aan het hof van de sultan, is in ongenade gevallen en gevlucht. Zijn vriend Hang Djebat heeft zijn plaats aan het hof ingenomen. Deze blijkt echter een slecht dienaar van de vorst te zijn. Hij begint met de sultan te beledigen door overspel te plegen met zijn vrouwen, zijn houding wordt voortdurend vijandiger en tenslotte bedreigt hij in open opstand 's konings macht, leven en eigendommen. Hij probeert o.a. het paleis van de sultan in brand te steken, maar zo luidt de tekst, „...op dat ogenblik sloot God als het ware de gedachten van Hang Djebat af van het verbranden van het

1) Newbold, dl. II, p. 193, 2e al.

2) Newbold, dl. I, p. 222—223.



paleis. Indien hij het verbrand had, zou de gehele stad verwoest zijn en Si Djebat had niet gedood kunnen worden door de Laksamana (d.i. Hang Toeah die naderhand wordt teruggeroepen en Si Djebat verslaat. S.K.); dat kwam louter en alleen door de daulat van de sultans van Malakka".<sup>1)</sup>

Daulat wordt hier dus gebruikt ter aanduiding van de meer dan normale krachten van de vorst waardoor zijn persoon en zijn eigendommen tegen de aanvallen van machtige vijanden bestand zijn.

Ook Wilkinson beschrijft de term daulat als een „word that meant the ghostly forces that lived around a sovereign and smote with evil any reckless person who blasphemed their majesty. In this sence it is our „divinity that doth hedge a king“. It is also in Malaya taken to be the actual curse or tulah that smites the ill-doer against the dignity of rulers".<sup>2)</sup>

Dat deze heerserskracht niet alleen ten verderve wordt aangewend en dan ziekte en dood veroorzaakt maar ook ten voordele van bepaalde mensen kan werken en dan zegen en voorspoed brengt, blijkt uit Wilkinson's mededeeling waarin hij daulat weergeeft met „divine blessing resting on the authority of kings".<sup>3)</sup>

Het woord kan dus zelfs eenzijdig „zegen“, „heil“ gaan betekenen zoals ook Wilken betoogt.<sup>4)</sup>

In Atjeh heeft het woord speciaal de betekenis van de aan de vorstelijke waardigheid verbonden zegen en gaat dan ook algemeen zegen, heil, geluk betekenen.<sup>5)</sup>

Dat één term, hier het woord daulat, enerzijds de betekenis heeft van buitengewoon vermogen, bijzondere

1) De vertaling is van de Heer M. G. Emeis. De tekst is uit de „Bloemlezing uit Maleise geschriften“ door G. K. Niemann, p. 90, boven. De Heer Emeis transcribeerde deze voor mij als volgt: „... .tatkala itoe semoeka-moeka ditoetoep Allah hate Hang Djebat daripada membakar istana itoe. Djika ia membakar, habislah negeri itoe binasa, si Djebat poen tiada terboenoech oleh Laksamana; itoe poen daulat Soeltan Malaka djoega“.

Er is wel sprake van Allah die Hang Djebat verhindert het paleis in brand te steken, maar dit is ongetwijfeld te zien als een latere toevoeging van Mohammedaanse overschrijvers om het verhaal een Islamietisch tintje te geven. Dat het niet God is maar de bijzondere macht van de Sultan die hem verhindert zijn voornemen ten uitvoer te brengen wordt door de laatste regel van de tekst wel duidelijk uitgewezen.

2) Wilkinson, *Some Malay Studies*, p. 80, 2e al.

3) Wilkinson, *A Malay-English Dictionary*, onder tuah.

4) Wilken, *Verspr. Geschr.*, dl. I, p. 135, noot.

5) *Atjéhsch-Nederlandsch Woordenboek* onder dëelat.

kracht en anderzijds gebruikt wordt om het gelukkige resultaat van die kracht aan te geven en dan wordt weergegeven met woorden als geluk en zegen, is een verschijnsel dat we hierboven al met betrekking tot de termen sahala en toea bij de Bataks leerden kennen.

Dat niet alleen levende wezens daulat-bezitters zijn, maar dat er ook onder de geesten zich daulat-dragers bevinden, leert ons de mededeling van Skeat die melding maakt van het geloof in de hantoe pemboeroe<sup>1)</sup>, een geest wiens verschijning niet alleen de voorbode maar ook de oorzaak is van ziekte en dood. Hij wordt veel meer dan de gewone boze geesten door de Maleiers gevreesd, zijn aanraking alleen is al voldoende om de dood te veroorzaken. En dit vermag hij dank zij die „goddelijke kracht” — „divine power” — die alle Maleise vorsten bezitten. De term daulat wordt wel niet genoemd maar dat niets anders bedoeld wordt is m.i. apert.

Deze daulat-bezittende geest met zijn bijzondere vermogens is naar alle waarschijnlijkheid die van een gestorven vorst: men stelt zich hem voor als voorzien van wapenen die evenals de koninklijke wapens namen hebben en onderscheidingstitels dragen. Dit is geheel in overeenstemming met de mededeling van Winstedt dat „the anger of a Malay ruler is dreaded when he is alive; it is not less terrible when he is gone”.<sup>2)</sup>

Ik wijs in dit verband op de in Melanesië heersende opvatting, hierboven al genoemd<sup>3)</sup>, volgens welke de geesten van bijzonder machtige en invloedrijke personen als mana-dragers bij uitnemendheid gerespecteerd worden.

Dat de term daulat niet slechts met betrekking tot de vorst gebruikt wordt, zoals Wilkinson beweert, maar een ruimere betekenis moet hebben, blijkt uit de volgende motivering van een naam taboe bij de inboorlingen van Malakka: „.....a man from near Pertang in Jelebu, Negri Sembilan.....”, zo schrijft Evans, „said that the people of this tribe did not dare to mention the names of their fathers because they were afraid of being struck by the indwelling power (daulat) of that relation”.<sup>4)</sup>

1) Skeat, p. 120.

2) Winstedt, Shaman, Saiva and Sufi, p. 17, 2e al.

3) Vgl. hierboven p. 12.

4) Evans, p. 231.

De gegevens over de Sumatraanse Maleiers waren veel schaarser dan die uit het gebied van Malakka. Zo vond ik bij Kreemer de tekst van een bij de Maleiers der Padangse Benedenlanden gebruikelijke eed, waarbij de meinedige bedreigd werd met de straf door de biso kawi van de Daulat Toeankoe.<sup>1)</sup> De biso kawi is volgens de beschrijving van Skeat<sup>2)</sup> een stukje oud ijzer dat als regale in het bezit van de sultan van Lingga, meer dan normale vermogens heeft.

De term daulat moet naar mijn mening ook hier gezien worden als de heerserskracht die bij overtredingen, in dit geval meined, bijna automatisch straffend optreedt.

Deze gedachte is analoog met de voorstellingen van de Maleiers van Malakka de daulat betreffende. Dat ook meer in het algemeen de gedachte aan de daulat van de vorst leeft bij de Maleise volken van Sumatra wordt hierdoor hoogst aannemelijk.

Naar zendeling van den Berg mij mededeelde wordt ook door de Karo-Bataks de term daolat in de zuivere mana-betekenis gebruikt. Nadere gegevens hierover ontbraken echter.

Bij sommige volken heeft de term daulat zijn typische mana-betekenis verloren en is een titel zonder meer geworden. Het kan dan worden weergegeven met ons woord „majesteit”. Zo vinden we bij de bevolking van de Gajolanden het woord dolat vroeger gebruikt in de aanspraak tot den sultan van Atjeh.<sup>3)</sup>

Deze daulat der vorsten nu is alleszins vergelijkbaar met de eheha van de hoofdman op Nias en de sahala ni radja der Tobanezen. Evenals beide laatstgenoemde termen is daulat het buitengewone vermogen van de heerser dat overdraagbaar is en op de omgeving inwerkend zowel goed als kwaad kan veroorzaken.

Ook de gedachte van de machtige, daulat-bezittende geest met zijn dodende kracht, meer gevreesd dan alle anderen, is een idee analoog aan die van de 's mensen lot beheersende, sahala-dragende sombaon der Toba-Bataks en aan die van de machtigste der adoe-adoe der Niassers, welke eheha bezat.

Dat evenals sahala ook daulat gebruikt wordt om het „meer betekenen”, het „autoriteit hebben” in familiale

<sup>1)</sup> Kreemer, Bijdrage tot de volksgebruiken bij de Maleiers der Padangsche Benedenlanden, noot p. 479.

<sup>2)</sup> Skeat, noot 1, p. 273.

<sup>3)</sup> Gajosch-Nederlandsch Woordenboek, onder dōlat.

verhoudingen aan te geven, maakt het m.i. waarschijnlijk dat ook daulat meer algemeen wordt aangewend ter aanduiding van het „machtiger zijn dan anderen”, het „boven de massa uitsteken”.

Terwijl daulat dus meer in het bijzonder wordt gebruikt om de meer dan normale vermogens van de Mohammedaanse vorst aan te geven, werd hierboven de term andeka of andika al genoemd als het epitheton van niet-Islamietische vorsten en Maleise heersers van niet-koninklijken bloede.

Wilkinson's woordenboek geeft onder andeka : „sacro-sanctity investing a ruling chief other than a Moslem king ; cf : raja berdaulat penghulu berandeka : (the king hath majesty, the chief hath lordship), a Minangkabau and Negri Sembilan Malay adat saying.

Penghulu andeka : (Minangkabau) ruling chief = (N.S. Malay) undang.

Kena andeka : to be punished by unseen powers for sacrilegious presumption against a chief . . . . Andeka is used also of the sacrosanctity of the Betara of Majapahit, the greatest of Indonesian sovereigns but not entitled to daulat as not being a Moslem. . . .”

In het Minangkabaus-Riouw-Maleis woordenboek van Thaib<sup>1)</sup> vinden we de uitdrukking „Pangoeloe saandiko, malim sakitab” (in het Riouw-Maleis : „penghoeloe itoe sama martabatnja dan 'adatnja ; orang alim sama 'ilmoenja”) die moet worden weergegeven met „penghoeloes die dezelfde rang en dezelfde adat hebben, malims die dezelfde kitab (godsdienst) hebben” of met „alle penghoeloes hebben dezelfde rang, alle malims dezelfde kitab”.

Ook Stibbe meent de uitdrukking „saandiko”, als epitheton van penghoeloes gebruikt, te moeten weergegeven, met „van gelijke rang”.<sup>2)</sup>

Andika wordt hier dus gebruikt om de rang, het verheven zijn, het meer betekenen van de penghoeloe aan te geven. Dat deze macht door overerving in zijn bezit is gekomen en dus van de voorvaderen afkomstig gedacht wordt, wordt wel aannemelijk gemaakt door een mededeling van de Rooij volgens welke het woord andiko verbonden met panghoeloe de betekenis heeft van

1) Kamoos Bahasa Minangkabau Bahasa Melajoe-Riau, onder andiko ; Nederlandse vertaling van de Heer M. G. Emeis.

2) Stibbe, Tijdschr. Binnenl. Bestuur, 21, 1901, p. 298, onder.

„erfelijk“<sup>1)</sup>), terwijl andiko ook een titel is die verbonden is met voorvaderlijk erfgoed.<sup>2)</sup>)

Uit het bovenstaande komt m.i. wel duidelijk naar voren dat we in het woord andiko een analogon van daulat hebben.

Evenals de daulat-bezittende Mohammedaanse heerser is het met andika begiftigde volkshoofd een geducht mens die elke overtreding jegens zijn persoon streng straft. In het ene geval spreekt men van „kena daulat“, in het andere van „kena andika“. En deze verschillen zijn slechts gradueel, het is een kwestie van de maatschappelijke positie van de mana-persoon, „it is a matter of degree“.

Evenals bij de Polynesische volken bestond ook — we zagen het hierboven — in de gedachtenwereld der Bataks en Niassers een nauwe relatie tussen het mana-begrip en de „ziel“-voorstelling.

Rechtstreekse gegevens aangaande een bestaand verband tussen daulat en „ziel“ stonden mij niet ten dienste, maar wel schijnt mij de volgende opmerking van Wilkinson het bestaan van deze mana-„ziel“ relatie aanneemelijk te maken.

In zijn „Malay Beliefs“ bespreekt hij de gedachte aan de bijzondere heiligheid van vreeswekkende of abnormale voorwerpen. En de verklaring hiervan luidt dan: „Exceptional things, thinks the Malay, must have exceptional soul-personalities, so that while it is practically impossible for him to ceremonially propitiate the manes of every tree that he fells or of every bird that he snares, he is very careful to respect anything that is quite out of common“. <sup>3)</sup>) „Similar animistic ideas“, zo gaat hij voort, „are connected with the words daulat and andika or adika“. <sup>4)</sup>)

We zien hier daulat en andika dus verbonden gedacht met een „exceptional soul-personality“ van de daulat- en andika-bezitter. Het komt mij echter waarschijnlijk voor dat dit exceptionele, bijzondere karakter van de „ziel“ waardoor de bezitter ervan zich van zijn medeschepselen onderscheidt en tot een geducht en te vrezen mens wordt juist door daulat of andika wordt veroorzaakt. M.a.w. daulat of andika hecht zich aan de „ziel“

1) de Rooij, p. 653.

2) de Rooij, p. 662, 3e al.

3) Wilkinson, Malay Beliefs, p. 20/21. Spatiëring van mij. S. K.

4) Wilkinson, idem, p. 22, boven.

van bepaalde mensen waardoor deze meer betekenen dan en macht hebben over hun omgeving.

Deze door Wilkinson gebezigde term „soul-personality” is ongetwijfeld een poging tot benadering van het Maleise begrip „soemangat” of „semangat”. Welke inhoud dit begrip heeft zowel bij de Minangkabauers als bij de Maleiers van Malakka komt duidelijk uit de mededelingen over deze volken naar voren.

Zo wordt naar Skeat's beschrijving<sup>1)</sup> van de volken van Sumatra's „Overwal” de „soemangat” of „semangat” meestal onzichtbaar gedacht en wordt verondersteld ongeveer de grootte van de duim te hebben en een nauwkeurige overeenkomst te vertonen met het lichaam waarin hij zijn verblijfplaats heeft. Gedurende slaap en ziekte is hij tijdelijk uit het lichaam verdwenen, komt hij niet terug, dan sterft de mens. Gezien deze neiging van de soemangat om zich van het lichaam te verwijderen is het begrijpelijk dat hij ook wel als vogel voorgesteld wordt. De „ziel” als de „exact reproduction in every way of its bodily counterpart”<sup>2)</sup>, is de oorzaak van leven en gedachte in het individu dat hij „bezielt”. Dat de soemangat wordt beschouwd als een vrijwel onafhankelijk wezen met eigen psychische reacties, dat hij de mens kan schaden en benadelen en dat men daarom tracht hem te verzoenen en mild te stemmen, blijkt uit een aanroeping van de mens tot zijn soemangat, waarin hij deze bidt geen wrok te koesteren en niet boos te zijn.<sup>3)</sup>

De mededelingen van v. d. Toorn aangaande de inhoud van het soemangat-begrip bij de Minangkabauers vertonen met het bovenstaande een sterke gelijkenis. Hier vinden we n.l. de idee van een soemangat die als homunculus, vlieg of vogel gedacht<sup>4)</sup>, gedurende de slaap, bij angst of ziekte het menselijk lichaam verlaat<sup>5)</sup> en die sterk persoonlijk voorgesteld wordt als de drager van het menselijk bewustzijn. „De soemangat is het”, zo schrijft v. d. Toorn, „die den indruk veroorzaakt, vrees, eerbied en bewondering opwekt; kracht, luister en levendigheid aan het voorkomen geeft, en zich alzoo open-

1) Skeat, p. 47—48.

2) Skeat, p. 47, onder.

3) Skeat, p. 48, boven.

4) v. d. Toorn, Het animisme bij den Minangkabauer der Padangsche Bovenlanden, p. 57.

5) v. d. Toorn, idem, p. 49, onder; p. 50, 2e al.

baart in de uitdrukking van het gelaat, in de houding en de beweging van het lichaam".<sup>1)</sup>

Ook hier blijkt de soemangat een van het lichaam geheel onafhankelijk bestaan te lijden en een eigen wil, een eigen gevoel en een zelfstandig denkvermogen te bezitten.

Naast deze persoonlijke heeft echter het begrip soemangat in beide gebieden ook een onpersoonlijke, een „kracht“-betekenis.

Dit blijkt uit Wilkinson's woordenboek waarin „semangat“ vertaald wordt met „soul“ en „spirit of life“, maar ook met „vitality“, het blijkt uit de weergave van het Minangkabause „soemangat“ met woorden als „levenskracht“ en „levensvuur“<sup>2)</sup>, het lijkt bovendien uit het feit dat we als vertaling van ons woord „levenskracht“ naast termen als „njawa“ en „gaja“ ook „semangat“ vinden.<sup>3)</sup>

Het Maleise begrip soemangat staat dus met begrippen als tondi en noso op één lijn die immers ook zowel 's mensen persoonlijkheid als zijn „levenskracht“ tot uitdrukking brengen.

Evenals we sahala en eheha het zuiverst definieerden als de bijzondere kracht van de tondi en de noso, zo moeten we ook hier, gezien Wilkinson's bovenstaande opmerking en gezien de inhoud van het soemangatbegrip, daulat en andika opvatten als de bijzondere eigenschap of potentie van de soemangat.

Wel heeft dit door Wilkinson gelegde verband slechts betrekking op het Maleise gebied van de „Overwal“, maar gezien de gelijkheid naar inhoud en betekenis zowel van de begrippen soemangat als daulat en andika in het gehele Maleise cultuurgebied, is het m.i. aannemelijk dat ook bij de Sumatraanse Maleiers daulat en andika moeten worden beschouwd als de bijzondere kracht van de soemangat van de heerser.

---

1) v. d. Toorn, Het animisme, p. 49, 1e al.

2) v. d. Toorn, Menangkabausch-Maleisch-Nederlandsch Woordenboek, p. 213 ;  
Pijnappel, Maleisch-Hollandsch Woordenboek, p. 190 ;  
v. d. Wall, Maleisch-Nederlandsch Woordenboek, deel II, p. 272.

3) Klinkert, Nieuw Nederlandsch-Maleisch Woordenboek, onder levenskracht.

KRAMAT, HET MANA DER MACHTIGEN EN AANZIENLIJKEN ;  
HET GEESTENMANA.

Het woord kramat, ook keramat, karamat en kiramat geschreven, is afgeleid van het Arabische karâmât dat gebruikt wordt om de genadegave Gods aan te geven waarmee de Mohammedaanse heiligen begiftigd zijn<sup>1)</sup>. Ook de wonderdaden dezer heiligen of wali's worden met deze term aangeduid.<sup>2)</sup>

Bij de Sumatraanse volken en bij de Maleiers van Malakka heeft het woord een veel ruimere betekenis gekregen en wordt aangetroffen ter aanduiding van de grotere macht, het meerdere vermogen van verschillende categorieën mensen: zowel Mohammedaanse heiligen als grote voorvaders, stichters van nederzettingen en vorsten. Ook aan bepaalde plaatsen en voorwerpen vastgekoppeld moet het de bijzondere krachten hiervan tot uitdrukking brengen.

Van kramat als epitheton van de vorst is in de Maleise litteratuur o.m. sprake in de hierboven reeds enige malen genoemde legende „Tjindoer Mato” uit het land van Minangkabau. Hierin komt een passage voor waarin de zwangere vorstin Boendo Kandoeng in haar droom als volgt toegesproken wordt: „Vorstin! Gij draagt een kostbaar kleynood onder het hart dat den naam heeft van Goemala Sati<sup>3)</sup>, dat in het vuur niet verbranden, in het water niet vochtig worden kan en bestand zal zijn tegen knippen en knippen, kruisigen en steenigen. Zoodra het ter wereld gekomen is, zal het daar de plaats van God innemen; reeds gedurende zijn leven zal het een oerang kiramat zijn, vorsten zullen er elken dag voor verschijnen; als men er te dicht bijkomt, zal het met ongeluk treffen en wie het in den weg treedt zal het met lamheid slaan; het zal de heerscher worden van dit rijk en over de inwoners van Poelan Pertjo zal het onbeperkt regeeren”.<sup>4)</sup>

1) Goldziher, p. 287, 2e al.

2) Goldziher, p. 373, 2e al.

3) De Heer Emeis gaf mij als vertaling van goemala (= kemala) lotus (Sanskrit), terwijl het in Indië betekent: wonderdadige edelsteen uit de kop van slangen of andere dieren. Het wonderdadige karakter van de goemala die men als beeld, als symbool van de vorstelijke macht en heerlijkheid bezigt, wordt dus door het epitheton sakti nog geaccentueerd.

4) Tjindoer Mato. Vertaling van v. d. Toorn, p. 13.



In de „Moestiko Adat Alam Minangkabau“ wordt de term in dezelfde betekenis gebruikt.

Bij het begin van het verhaal gaat de verteller zich eerst verontschuldigen en vergiffenis vragen voor het geval dat hij misschien een fout zou maken. Het laatste gedeelte van deze aanhef waarbij de verteller zich rechtstreeks tot zijn hoorders (lezers) richt, luidt vertaald als volgt<sup>1)</sup>: „... als ik een fout maak, dan vraag ik duizendmaal om vergiffenis, want onder de datoes (volks-hoofden) zijn er vele batoeah, onder de toekoehs (personen meest van vorsteliijken bloede) zijn er vele die kiramat zijn, onder de doebalangs (wapendragers, handhavers van de orde, boden van de vorst, ook wel: krijgslieden) zijn er vele sati... ik vraag verlof om te spreken...”

Het woord kramat staat hier dus op één lijn met batoeah en sati of sakti, typische mana-termen, zoals hierboven al opgemerkt werd en hierna nog nader zal worden uiteengezet.

Kiramat is hier in het bijzonder het epitheton van mensen van vorsteliijken bloede om hun meer dan normale potentie en ook om hun verhevenheid, hun macht tot uitdrukking te brengen. De koning die onbeperkt heerst en die alle beledigingen, zijn persoon aangedaan, met ziekte en ongeluk straft, is — we zagen het uit het bovengegeven citaat uit „Tjindoer Mato“ — een kramatmens. Het woord heeft hier de betekenis van heerserskracht, supra-normaal vermogen van de vorst en is in deze zin geheel analoog met daulat, het vorstenmana.

In zijn „Note on the word kramat“ merkt Skeat<sup>2)</sup> op dat „...kramat ...properly appears to mean „sanctity“, but it is in Malay generally used adjectively, being applied to men, animals, plants, stones etc. When the word stands alone it almost invariably means a holy place... When applied to a person it implies special sanctity and miraculous power”.

In zijn woordenboek geeft Wilkinson als betekenis<sup>3)</sup>: „...working miracles ...applied to persons who (usually through saintliness) can work miracles in their lifetime; also to animals (such as crocodiles and tigers) that are believed to be incarnations of dead saints or princes; and most commonly to the thombs or reputed

<sup>1)</sup> Moestiko Adat, p. 1. Vertaling van de Heer M. G. Emeis.

<sup>2)</sup> Skeat, p. 673—674. Spatiëring van mij. S. K.

<sup>3)</sup> Wilkinson, A Malay-English dictionary, onder kramat.

thombs of saints that are believed to be wonder-working shrines".

Sprekend over de staat Naning in Malakka noemt ook Newbold het woord kramat in deze laatste betekenis. „In every part of the country", zo luidt zijn mededeling, „are found tombs of men famed for piety, in whose names the people of Naning make vows for the prosperous termination of any project, and whose burial-places they honour with frequent visits and oblations etc. They call such tombs kramets...., which literally signifies „revered", „venerable", „a miracle"; but is a term given generally by Malays to the burial-places of the early Arabian zealots, who first preached the doctrines of Mohammed on the Malay Peninsula".<sup>1)</sup>

Wat ons verder uit het Sumatraanse gebied over het begrip kramat medegedeeld wordt, sluit zich bij het voorgaande zeer nauw aan.

Zo noemt v. d. Toorn in zijn woordenboek „oerang kiramat" als afgestorvenen die als heilig beschouwd en daarom aangebeden worden.<sup>2)</sup>

„Keramats" komt als Midden-Maleise en ook als Lampongse adatrechterm voor in de betekenis van „heilig graf".<sup>3)</sup>

In dezelfde betekenis komt het woord voor in de onderafdeling Alahan-Pandjang in de Padangse Bovenlanden. Immers kiramat zijn daar „graven van voorouders, heilige personen en stichters van negrieën, waarheen men zich begeeft, om de voorspraak van de zielen der afgestorvenen bij Allah af te smeeken en waar, indien het gebed verhoord is, later dankgebeden worden uitgesproken".<sup>4)</sup>

Als kramat-mensen worden dus speciaal genoemd in een roep van heiligheid staande personen die wonderdaden kunnen verrichten. Talrijke voorbeelden trof ik hiervan aan. Zo maakt op het schiereiland Malakka de overlevering melding van een kramat-drager, de stichter van een nederzetting. Hij was geboren met een „green complexion", de rechterzijde van zijn lichaam was zuiver groen, zowel zijn huid als ook zijn bloed, vlees, been-deren, nagels en haren. Iedereen die zonder zijn toe-

1) Newbold, dl. I, p. 251/252.

2) Minangkabausch-Maleisch-Nederlandsch Woordenboek, onder kramat.

3) Adatrechtbundel XII, p. 111 en p. 163.

4) Stibbe, Tijdschr. Binnenl. Bestuur, 22—23, 1902, p. 331, boven.

stemming zijn pad kruiste, viel bewusteloos neer, eekhoorns en vogels die boven zijn hoofd sprongen en vloegen, werden door hetzelfde lot getroffen. Zijn speeksel en ook het water waarin hij zijn voeten gebaad had, bezat genezende krachten. Hij hielp de bewoners van het door hem gestichte dorp door bij God om een goede oogst te bidden, wanneer zij n.l. als pelgrims zijn graf bezocht hadden. <sup>1)</sup>

Ook in Atjeh wordt het woord kramat als adjectief ter aanduiding van de heiligheid van levenden gebruikt. <sup>2)</sup> Het zijn hier vooral de wali's de „vrienden van Allah“, die blijkens zichtbare wondertekenen — kramats — door God boven hun medemensen uitverkoren zijn, daar hun voorbede genezing en heil, hun zegenspreuk tijdelijk en eeuwig geluk, hun vloek ellende brengt. Na hun dood gaan deze invloeden van hun graf uit. Men doet dan dus geloften en brengt geschenken aan die heilige graven. <sup>3)</sup>

In het Atjehs-Nederlands woordenboek vinden we de betekenis: „wondertekenen als een genadebewijs van Allah aan een door Hem uitverkorene, heiligheid; heilig, heilige, heilig graf... oereuëng kramat, een heilige (zowel van een levende als van een doode gebezigd); koeboe kramat, heilig graf; ië manòë kramat, water waarmede het lijk van een heilige of van een vereerden schriftgeleerde is gewasschen (geldt als heilzaam)“. <sup>4)</sup>

Opvallend zijn de orthodox-Mohammedaanse trekken in de beschrijving van deze kramat-bezittende heiligen: zij zijn de „vrienden van Allah“, zijn door God boven hun medemensen uitverkoren, smeken door hun voorbede bij Allah zegeningen voor de mensen af; zo is ook groen, de heilige kleur van de Islam, gedeeltelijk de tint van de genoemde heilige uit het gebied van de Overwal.

Dit wordt ons duidelijk wanneer we bedenken dat de heiligencultus immers met de Islam mee naar Sumatra en de andere gebieden van Indonesië kwam en nu — we zagen het hierboven — wordt tot „die Hülle, unter welcher die überlebenden Reste besiegtter Religionen innerhalb des Islam sich forterhalten konnten“. <sup>5)</sup>

<sup>1)</sup> Datoe Sedia Raja Abdullah, p. 103, 3e al.

<sup>2)</sup> Snouck Hurgronje, De Atjehers II, p. 331, 2e al.

<sup>3)</sup> Snouck Hurgronje, De Atjehers I, p. 158, onder.

<sup>4)</sup> Atjehsch-Nederlandsch Woordenboek, onder kramat.

<sup>5)</sup> Goldziher, p. 330, 2e al.

De oude, Indonesische mana-gedachte blijft dus ook in de Islam bestaan maar openbaart zich in het geloof in de wondermacht van Gods uitverkoren heiligen. Deze orthodoxe heiligen zijn dus de heidense mana-personen die in de Mohammedaanse gedachtenwereld werden opgenomen. Hun kramats, de zichtbare wondertekenen waardoor God hen boven hun medemensen verheft, verschillen in wezen niet van de buitengewone vermogens van de heidense mana-drager, waardoor deze macht heeft over zijn omgeving. Zo bezit immers de hierboven beschreven heilige van Malakka, evenals de Maleise vorsten, die alle overtredingen streng straffende bijzondere energie die ook een heilzame, zegenende werking kan hebben. Alleen is naar de voorstelling van de nieuwe godsdienst Allah de verlener van deze krachten geworden, terwijl volgens de oorspronkelijke, heidense opvatting kramat van de geesten afkomstig is. <sup>1)</sup>

Ook de wali's in Atjeh brengen evenals de hoofdlieden der Toba-Bataks door hun zegenspraak geluk en door hun vloek ellende aan, kunnen dus, dynamistisch uitgedrukt, hun bijzondere vermogens magisch aanwenden zowel ten goede als ten kwade. Dit kunnen zij echter slechts — en hier wederom de Islamietische invloed — als „vrienden van Allah”.

De term kramat is dus, ook wanneer hij gebruikt wordt met betrekking tot Mohammedaanse heiligen, een typisch Indonesisch mana-woord geworden dat gebruikt wordt ter aanduiding van de meer dan normale magische energie die ethisch indifferent is.

Typisch voor het mana-karakter van deze kramat genoemde bijzondere kracht is ook het geloof aan de overdraagbaarheid daarvan: speeksel en badwater der kramat-bezitters, zelfs het water waarin men hun lijken heeft gewassen, heeft een buitengewone, veelal genezende, werking.

Dat bij het intreden van de dood kramat niet verloren gaat maar als wonderwerkende kracht blijft voortbestaan, blijkt duidelijk zowel uit het hierboven gegeven citaat uit het Atjehs woordenboek, waarin van de krachten van dode kramat-dragers sprake is, als uit Wilkinson's woordenboek waarin kramat ook het epitheton is van dieren als tijgers en krokodillen die als incarnaties van dode vorsten en heiligen worden beschouwd en van gra-

---

<sup>1)</sup> Vgl. hiervoor p. 88 e.v.

ven van heiligen die bijzondere krachten emaneren. Ook de graven van pawangs (medicijn-mannen en sjamanen), van tovenaars en van stichters van nederzettingen worden kramat genoemd.<sup>1)</sup>

Van deze kramat-plaatsen verwacht men dezelfde bijzondere werkzaamheid die ook van de daar begraven kramat-mensen tijdens hun leven uitging. Zo kunnen blijkens de hierboven gegeven mededeling van Snouck Hurgronje in Atjeh de buitengewone krachten die van de graven van heiligen uitgaan, de mensen geluk en ellende aanbrengen. Op het schiereiland Malakka verwacht men van de graven van tovenaars herstel van ziekte, een goede oogst, rijkdom aan geld en kinderen.<sup>2)</sup>

Ik zou in dit verband willen wijzen op een mededeling van v. d. Toorn die weliswaar slechts geldt voor een klein gedeelte van het Maleise cultuurgebied, maar die toch, gezien de sterke overeenkomst in mana-voorstellingen bij de verschillende Maleise volken, m.i. duidelijk maakt hoe wij deze kramat genoemde kracht hebben te zien.

Bij de Minangkabause Maleiers, zo vermeldt hij, bestaat het geloof dat wanneer in het bos of op het veld een steen wordt aangetroffen die een brommend of dreunend geluid geeft, deze plaats of die steen bewoond wordt door de oerang wali, dat wil zeggen door de oerang kramat of de oerang batoeah die reeds gestorven is en wiens geest daar woont. Velen doen daarom een gelofte aan die steen, d.i. aan de ziel van de wali of kramat-mens die daar verblijf houdt. Van deze geest verwacht men dan een buitengewone werkzaamheid: bescherming van het rijstveld tegen wilde varkens.<sup>3)</sup>

Naar deze voorstelling gaan dus de supra-normale vermogens van de kramat-drager bij zijn sterven over op zijn dodengeest en deze stelt men zich voor als wo-

1) Vgl. hiervoor: Winstedt, *Negri Sembilan*, p. 105/106 en Winstedt, *Karamat, sacred places and persons in Malaya*. Het feit dat men kramat ook gebruikt om de buitengewone krachten van de graven van heidense kracht-mensen aan te geven is een bewijs te meer voor de hiervoor uitgesproken stelling dat de term kramat een typisch Indonesisch mana-woord werd.

2) Winstedt, *Karamat, sacred places and persons in Malaya*, p. 270, onder.

3) v. d. Toorn, *Verscheidene verhalen omtrent het bijgeloof van de Maleiers in het land Minangkabau*, p. 448/449. Evenals in het citaat uit de „*Moestiko Adat*” (hierboven, p. 84) worden hier kramat en batoeah als termen met analoge betekenis en inhoud genoemd.

nende in of bij een bepaald voorwerp of op een bepaalde plaats. Dit voorwerp of deze plaats kunnen dan in de gedachtenwereld der Maleiers gemakkelijk de plaats van de geest gaan innemen: men doet een gelofte aan de steen die dan zelf tot een bezitter van bijzondere krachten geworden is.

Naar analogie hiervan is m.i. de volgende verklaring van deze kramat genoemde plaatsen de meest aannemelijke: Mensen met een buitengewoon vermogen en een daardoor veroorzaakte uitzonderlijke — veelal wonderdadige — werkzaamheid, hetgeen met de term kramat aangeduid wordt, verliezen bij hun sterven deze kramat niet. Hun dodengeesten die deze kramat hebben overgenomen, verheffen zich evenals de geesten van de gestorven mana-dragers in Melanesië<sup>1)</sup> en de voortlevende geest van de dode hoofdman op Nias<sup>2)</sup> boven de massa der krachteloze schimmen. Zij blijven als machtige, kramat-bezittende geesten op 's mensen lot grote invloed uitoefenen en kunnen door magische aanwending van hun vermogens de mensen schaden en benadelen, maar ook zegenen en geluk brengen. Deze geesten worden veelal gedacht zich op te houden in de dieren, vooral tijgers en krokodillen, waarin deze kramat-dragers geïncarneerd zijn en in de nabijheid van de graven, waar deze kramat-mensen begraven liggen en hier wendt men zich tot hen teneinde door hun zegenende kracht geluk en voorspoed deelachtig te worden.

Bepaalde plaatsen komen zodoende in een reuk van heiligheid te staan en lanzamerhand kan de gedachte aan de geesten met hun kramat die daarvan de oorzaak waren, verzwakt zijn.

Dit verbonden zijn van kramat met de geest van de dode maakt het m.i. aannemelijk dat men zich ook een relatie denkt tussen kramat en de „ziel” van de levende mens, de soemangat. En dit komt mij des te waarschijnlijker voor gezien de analogie die er bestaat tussen kramat in de betekenis van het vorstenmana en daulat, welke laatste term we immers het zuiverst definieerden als „kracht van de „ziel” van de heerser”.

Naar mijn mening heeft dan ook de term kramat bij de Sumatraanse volken en bij de Maleiers van de Overwal van Malakka de betekenis gekregen van de bijzon-

<sup>1)</sup> Lehmann, Mana, der Begriff des „auszerordentlich Wirkungsvollen” bei den Südseevölkern, p. 55, kl. letters, boven.

<sup>2)</sup> Vgl. hierboven p. 60.

dere „ziele“-kracht die de bezitter tot buitengewone daden in staat stelt.

Van de kramat genoemde plaatsen zijn dus wel de meeste graven van Mohammedaanse heiligen of van heidense mana-personen.

Hiernaast bestaan echter talrijke kramat-plaatsen die geen graven zijn maar alleen door ligging in het landschap, begroeiing e.d. opvallen en die men beschouwt als de verblijfplaatsen van natuurgeesten. Zo beschrijft Blagden <sup>1)</sup> een kramat-plaats op een berg in Malakka die bestaat uit een groep granieten rotsblokken op een uitstekende rotspunt boven een vrij hoge en steile helling. Van deze plaats vertelt men dat hier een geest verblijf houdt die macht heeft over het water, over regenval en rivieren. De mensen branden daar dan ook wel wierook om droogte af te weren en genoeg water te krijgen om hun velden te irrigeren.

Analoog hiermee is het kramat-geloof in de landschappen Korintji, Serampas en Soengai Tenang of, liever gezegd, was, aangezien door de invloed van de hadji's het geloof aan kramats van heidense oorsprong zeer verzwakt is. Van een viertal kramats — hellingen en toppen van verschillende bergen in deze gebieden — beweert de bevolking dat zij geesten tot verblijfplaats dienen. Vroeger werden hier offers gebracht, geloften afgelegd of een of andere gunst afgesmeekt, wat tegenwoordig niet openlijk meer plaats heeft. <sup>2)</sup>

Of men hierbij nu hulp afdwingt van de geest of dat men de bijzondere vermogens van de kramat-plaats zelf magisch gaat aanwenden, is niet duidelijk uit te maken. Het ene behoeft het andere trouwens niet uit te sluiten. Wel is duidelijk dat deze plaats zijn kramat-karakter slechts bezit dank zij zijn associatie met een geest.

We hebben hier een merkwaardige parallel met de onder de bewoners van het Melanesische eiland Malaita heersende opvattingen, hierboven al genoemd <sup>3)</sup>, volgens welke iemand alleen door de hulp van geesten mamanaa heeft of mamanaa is.

Het is duidelijk dat we in deze opvatting van de geesten als de verleners van kramat de oorspronkelijke, heidense gedachte hebben te zien waaruit bij voortschrij-

---

<sup>1)</sup> Blagden, p. 23.

<sup>2)</sup> Klerks, p. 81/82.

<sup>3)</sup> Zie p. 12.

dende Islamisering de idee van Allah als de schenker van kramat voortkomt. <sup>1)</sup>)

Verscheidene malen trof ik nog een andere term, n.l. het woord berkat of beureukat aan dat veelal gebruikt wordt in verband met personen die we leerden kennen als kramat-bezitters en wel in het bijzonder in verband met Mohammedaanse heiligen.

Wilkinson noemt berkat als eigenschap van een heilige <sup>2)</sup>), in zijn woordenboek definieert hij het als „God's blessing working through His favoured ones”. <sup>3)</sup>)

Klinkerts Maleis woordenboek geeft: „berkat, Ar. zegen; dengan berkat toewan, door den zegen, die op u rust of van u uitgaat; memberkati, zegenen, ook memberi berkat; kaberkatan, gezegend”. <sup>4)</sup>)

In Atjeh is beureukat de term zowel voor de zegen van Allah als voor de zegenende kracht die van heiligen en hun graven uitstraalt. <sup>5)</sup>) Het Atjehs-Nederlands woordenboek geeft: „zegen, zegening.... Ion meung toeëng beureukat ba' dròëneuh, ik wil er uw zegen aan ontleenen, zegt men bij het vragen van b.v. onderwijs, van oude kleeren, of wat ook, aan den goeroe, oelama djeunòë hana lé beureukat, op de schriftgeleerde rust nu geen zegen meer, van hen gaat geen heilbrengende kracht meer uit”. <sup>6)</sup>)

Voor de bevolking van de Gajolanden heeft berkat ook de betekenis van „zegen, gezegend, voorspoedig”. Het woordenboek geeft nog als voorbeeld: „berkat kramat ni Tòk Malim nti oerön sereto 'ni...., moge het door den zegen en de wondermacht van Datok M. heden niet regenen....” <sup>7)</sup>)

Helder komt uit bovenstaande voorbeelden berkat naar voren als de zegenende, de heilbrengende kracht die van bepaalde personen uitgaat. Met kramat kan het niet op één lijn worden gesteld aangezien dit woord immers een ethisch indifferente betekenis heeft. Dit blijkt duidelijk uit het laatste citaat waar de termen berkat en kramat

<sup>1)</sup> Vgl. hiervoor p. 87.

<sup>2)</sup> Wilkinson, *Some Malay Studies*, p. 80, 3e al.

<sup>3)</sup> Wilkinson, *A Malay-English dictionary*, onder berkat.

<sup>4)</sup> *Nieuw Maleisch-Nederlandsch Woordenboek met Arabisch karakter*, onder berkat.

<sup>5)</sup> Kreemer, *Atjeh II*, p. 513, 4e al.

<sup>6)</sup> *Atjehsch-Nederlandsch Woordenboek*, onder beureukat.

<sup>7)</sup> *Gajosch-Nederlandsch Woordenboek*, onder berkat.



achtereenvolgens worden weergegeven door zegen en wonderkracht.

In de gevallen waar van de berkat van kramat-bezitende personen sprake is, is de berkat m.i. niets anders dan de zegenbrengende werking van de met kramat aangeduide supra-normale potentie.

Zoals we hierboven zagen, bestaat er bij de Toba-Bataks eenzelfde verband tussen sahala en sapata, aangezien immers deze laatste term de betekenis heeft van „verdoemende kracht van de sahala”.<sup>1)</sup>

#### SAKTI, HET MANA DER HELDEN EN KRIJGERS.

De geleidelijke verandering die het woord kramat onderging bij zijn overname door de Sumatraanse volken werd hierboven behandeld: in de Arabisch-Islamietische wereld de „genadegave Gods aan zijn uitverkorenen” wordt het onder invloed van heidense mana-gedachten een term ter aanduiding van de buitengewone vermogens van bepaalde personen.

Bij het doordringen van het Hindoe woord sakti in het Maleise cultuurgebied zien we een analoge ontwikkeling.

Over de oorspronkelijke betekenis zegt Wilkinson: „Sakti, Skr. supernatural power, esp. in the Hindu sense of the word. Originally the shakti of a Hindu divinity was the generative or female principle embodied in the God; this female principle was personified in a corresponding Goddess, e.g. Durga or Kali as the „wife” of Siva.... In Malay romances based on Hindu sources sakti figures as a divine power to work miracles and plays a great part in the combats of the Gods and the Titans. The Gods war by miracles (mengadu kesaktian). But the Hindus believed also that a certain modicum of supernatural power could be acquired by ascetism (tapa) and even that this ascetism<sup>2)</sup> could be passed on by ascetics to other persons and to inanimate objects. Thus power and the use of talismans figure often in old romances. An interesting passage (Hikayat Raja-raja Pasai, Journal R. Asiat. Soc. Straits Branch, Singapore, p. 26) tells the story of a contest between the sakti of a Hindu ascetic and the keramat of a Moslem king; victory, of course, went to the accepted religion....”<sup>3)</sup>

<sup>1)</sup> Vgl. hiervoor p. 30.

<sup>2)</sup> Bedoeld zal zijn de door ascese gewonnen magische energie.

<sup>3)</sup> Wilkinson, A Malay-English dictionary, onder sakti.

In de oorspronkelijke betekenis van goddelijke wonderkracht en door ascese verkregen supra-normaal vermogen komt sakti ook op Sumatra nog in oude verhalen voor. Zo vertellen de inheemse volksdichters of volksvoordragers onder de Oeloenezen in Palembang<sup>1)</sup> van de met „bovennatuurlijke krachten” — kesaktran — toegeruste krijgsoversten of godenkinderen uit een verleden. Deze helden krijgen veelal hun bovennatuurlijke kracht door te gaan „bentarak”, zich tijdelijk af te zonderen tot vasten en overpeinzingen op een bergtop.

Terwijl in deze Palembangse verhalen sakti nog de typische Hindoebetekenis heeft van het supra-normale vermogen dat men zich door ascese verwerft, komt in de hier volgende Batakse legende sakti voor in de betekenis van buitengewone kracht of wondermacht zonder meer.<sup>2)</sup>

Bij de Mandailing-Bataks n.l. vertelt men de geschiedenis van Si Baroar of Soetan Diaroe die zelf waarschijnlijk uit Maleise onders gesproten, te vondeling gelegd wordt en wordt opgevoed door de Batakse vorst Hoeta Bargot. Si Baroar nu ontwikkelt zich voorspoedig en geeft reeds in zijn jeugd tekenen van een invloedrijk persoon te zullen worden. In alle opzichten wordt hij de meerdere van de kroonprins en aangezien ook het volk hem ondanks alle vernederingen die de verbitterde vorst hem doet ondergaan, hoger stelt dan de wettige erfgenaam van de vorstelijke waardigheid, besluit Hoetan Bargot tenslotte hem te doden. Alle pogingen echter die hij daartoe in het werk stelt, lijden schipbreuk. Zo krijgt de timmerman die een der stijlen van het raadhuis moet vernieuwen, de opdracht Si Baroar in het daarvoor bestemde gat te duwen. Hij vergist zich echter en de prins wordt onder de stijl begraven. Si Baroars voedster is al gewaarschuwd en vlucht nu met de jongen. De vorst zendt zijn krijgslieden uit om hen te vangen, maar telkens hebben weer gebeurtenissen plaats waardoor zij als het ware door de mazen van het net heenglippen. Door wonderen weet steeds Si Baroar aan de hem bedreigende gevaren te ontkomen en dit is de reden waarom men hem als heilig beschouwt en hem de bijnaam van „Na-sakti” of „Nasatian” geeft. Deze

1) Prins, p. 172.

2) Vgl. hiervoor: Ypes, p. 55 en v. Ophuijsen, p. 25—27.

bijnaam verandert naderhand in „Nasoetion” omdat hij temidden van de gelijknamige marga woonde. <sup>1)</sup> Hij werd van deze marga het meest gezaghebbende hoofd.

Dat hier geen sprake is van het verwerven van sakti door tapa of ascese is duidelijk. Si Baroar steekt als kind door aanleg en ontwikkeling boven zijn omgeving uit en beschikt bovendien over een wonderkracht die hem in staat stelt zijn machtige vijand af te weren, m.a.w. men constateert bij hem een „uitzonderlijke werkzaamheid” en dus bezit hij sakti.

Sakti is hier dus een woord ter aanduiding van het meer dan normale vermogen van bepaalde personen dat een buitengewoon effect sorteert.

Een dergelijke betekenis heeft het woord ook in het opschrift van het staatszegel van de radja Hasan uit Taloeik (Koeantan district in de residentie Riouw en Onderhorigheden ter Oostkust van Sumatra) dat n.l. spreekt van de „machtige opperheer van Pagar Roejoeng” waarbij het woord „machtig” een vertaling is van „sati”. <sup>2)</sup>

Een vergelijking met daulat als de eigenlijke oorzaak van de onbepaalde macht van de heerser en met kramat als de grond van de wonderdadige werkzaamheid van de heilige is hierdoor zeer goed mogelijk.

Deze drie termen geven alle door het aangeven van buitengewone vermogens van bepaalde categorieën van mensen de verklaring van hun uitzonderlijke prestaties.

Evenals daulat en kramat is hier dus ook het woord sakti een typisch Indonesische mana-term geworden.

Ook bij de Atjehers komt het woord m.i. in deze betekenis voor. Het Atjehs-Nederlands woordenboek geeft onder sa'ti: „bovennatuurlijke krachten en vermogens, wonderkracht, wonder-, toovermacht, (ook) het product van toovermacht, wonder-, toover-; (verder) bovennatuurlijke krachten en vermogens bezittende; radja toedjoh blaïh peulheuëh sa'ti, teuka gògasi meiribèè la'sa, de zeventien vorsten lieten hun wondermacht los (stelden die in werking) en duizenden gògasi's (mensen-

<sup>1)</sup> Ypes, p. 55, 3e al.

<sup>2)</sup> Maass, Bd. I, p. 262, onder. De volledige tekst luidt: „Al-wâsigu bi'llahi Sultan Putih jang maha-mulâ, ibnu (A)l-marhum Jang di-pertuan sati Paga Rujung, jang bêt-tahta dalam rantau Kuantan. 1298”. Als vertaling geeft de schrijver: „Der auf Gott vertrauende, hocherhabene Sultan Putih. Sohn des verewigten, mächtigen Oberherrn von Pagar Rujung, der (die Herrschaft) da unten hat (oder: der d unten herrsch) in den Kuantan-Saaten. 1298”.

etende reuzen, in hikajats. S.K.) kwamen te voorschijn (Djoekan Meusapi).

Meusa'ti, bovennatuurlijke krachten enz. bezitten, (ook) zich (met iemand of met elkaar) meten in bovennatuurlijke kracht; si' oeròë sireutoih pahlawan adi, djilawan meusa'ti di adara; padoem-padoem radja djilawan meusa'ti, djimeungadoe sa' ti poetròë adara; habéh talo doem sikeulian, han sòë lawan poetròë moeda, dagelijks met honderd voorvechters en krijgers hield zij een wedstrijd in wondermacht in de lucht; met talrijke vorsten mat zij zich in wondermacht, liet zij de wondermachten tegen elkaar uitkomen, de hemelprinses; allen werden verslagen, niemand kon de jeugdige prinses weerstaan (Tjah Koebat).

Keusa'tian, in hik. ook sa'tian = sa'ti".<sup>1)</sup>

Van de hier genoemde sakti bezittende vorsten en godenkinderen wordt slechts verteld dat zij als zodanig tot meer dan gewone prestaties in staat zijn. Van een langs de weg van ascese zich eigen maken van sakti is nergens sprake, reden om aan te nemen dat de oorspronkelijke Hindoe betekenis van het woord zo niet geheel verdwenen dan toch sterk verzwakt is.

Bij daulat en kramat werd herhaaldelijk gesproken zowel van overdracht van deze extra-energie van de drager ervan op andere personen of voorwerpen als van het magisch aanwenden ervan zowel ten goede als ten kwade.

Gegevens aangaande de overdracht van sakti en ook die betreffende de aanwending van de sakti-kracht zijn echter zeer schaars. Slechts enkele plaatsen zijn mij bekend waar daaromtrent mededelingen gedaan worden. Zo vinden we in van Dongens beschrijving van de Koeboes n.l. vermeld dat een zieke slechts genezen kan worden door de krachtige en hoogbegaafde geest van de geestenbezweerder.<sup>2)</sup> In één van de salehs — litanieën of formules die geciteerd worden bij bepaalde voor

<sup>1)</sup> Een analoge inhoud heeft het woord elders in de Archipel zoals b.v. op Java en Bali. Dit blijkt uit de vertaling van het Javaanse „sakti” of „sekti” door „bovennatuurlijke macht” en „machtig”, terwijl „kasektian” „bovennatuurlijke macht” of „wondermacht” betekent (Practisch Javaansch-Nederlandsch Woordenboek door P. Jansz). Op Bali heeft „sakti” de betekenis van „oppermachtig, bovenmachtig; bovennatuurlijk vermogen”, „kasaktijan” van „bovennatuurlijke gaven, wondermacht”. (Eerste proeve van een Balineesch-Hollandsch Woordenboek door R. van Eck.)

<sup>2)</sup> van Dongen, p. 305, boven.

de bezwering noodzakelijke handelingen — vinden we als epitheton van de geestkracht van de malim het woord sati <sup>1)</sup> dat kan worden weergegeven met „heilig” en een analogon is van kramat.

Sati wordt hier dus gebruikt om het „bovenmatig krachtige” aan te geven en, magisch aangewend, heeft het een buitengewone, in dit geval genezende, heilzame werking.

Wanneer we nu verder lezen dat ook van het tooisel en speciaal van de hoofdversierselen van de malim <sup>2)</sup> krachten uitgaan waardoor zelfs mensen uit het publiek bewusteloos kunnen neervallen <sup>3)</sup>, dan ligt het voor de hand aan te nemen dat men zich deze sati genoemde supra-normale geestkracht voorstelt over te gaan in de utensiliën van de bezitter die deze op hun beurt weer kunnen emaneren. De werking is in dit geval dan ten nadele van bepaalde mensen.

In dezelfde richting wijst de mededeling van de Rooij die n.l. vertelt dat in het Zuidelijk deel van de Padangse Bovenlanden het geloof bestaat dat personen die door het baden in een bron onder een boom die „sati”, dat is „met bovennatuurlijke macht begaafd”, is, kropgezwollen gekregen hebben. <sup>4)</sup>

Eveneens wordt van een kwaadveroorzakende werking van deze sati genoemde kracht gesproken in de „Ethno-

1) Op p. 256, onder, geeft van Dongen deze saleh. De Koeboetekst is: „sepoeloh boedjang sekampong idaq sengadi (= sengadji = vorst) loedjang maloem (met „sengadi loedjang maloem” duidt men den malim, zijn geestkracht, aan) maloem loedjang penanding boekan menanding aweq ringké sati (= heilig, kramat) djajee (= djaja) tandingkan (vgl. tanding (nanding) = vergelijken, naast elkaar stellen) doeloë”.

De ingevoegde verklaringen zijn van v. Dongen. Als vertaling geeft hij: „...tien vrijgezellen bij elkaar kunnen zich (nog) niet meten met den malim; om hem te vergelijken moet men niet zijn gewone lichaam (persoon) vergelijken, doch eerst de heilige zegelende kracht van zijn geest”.

Sati wordt hier weergegeven met heilig of kramat welke laatste term zoals we hierboven zagen, bij de Sumatraanse volken een typische mana-betekenis heeft.

In dit verband wijs ik nog op de aanhef van de „Moestiko Adat” (vgl. hierboven, p. 84) waarin ook de termen kiramat en sakti een analoge betekenis hebben en beide gebruikt worden ter aanduiding van het meer dan normale vermogen en de verhevenheid van bepaalde categoriën mensen.

2) Hagen, p. 150, boven, spreekt van de „übernatürliche Kräfte” die aan de hoofdtooi eigen zijn.

3) v. Dongen, p. 267, onder.

4) Wilken, Verspr. Gesch. IV, p. 358, midden.

graphische bijzonderheden betreffende de onderafdeeling VIII Kota en VII Loerah". Het volk gelooft hier n.l. in een bingkaroeng, hagedis, die „sati" genoemd wordt. Wanneer er warme regen valt, verlaat het dier zijn schuilplaats en rolt zich op als een slang. Door zijn kracht verminkt het de hand van ieder die dan op hem wijst.<sup>1)</sup>

Dat sakti dus, magisch aangewend, zowel genezing als ziekte en ongeluk kan veroorzaken, wijst er m.i. op dat het begrip zelf geen ethische inhoud heeft evenmin als het kramat-begrip waarmee het op één lijn staat.

Deze gelijkheid naar inhoud en betekenis van beide begrippen wordt nog nader gedemonstreerd door de mededeling dat „tampà sati" woeste en eenzame plaatsen zijn die door geesten bewoond worden. Deze plaatsen worden veelal door de bevolking gemeden maar gekozen voor het aangaan van verbonden en het afleggen van plechtige geloften, omdat ze in een reuk van heiligheid staan.<sup>2)</sup>

Dit is geheel in overeenstemming met het hierboven over kramat-plaatsen en hun wonderdadige vermogens medegedeelde.

Dat het ook bij deze sati genoemde plaatsen de geesten zijn die sati verlenen blijkt duidelijk uit het door v. d. Toorn over de Minangkabauers medegedeelde. Deze noemen n.l. bepaalde voorwerpen sati of sakti, d.i. „met meer dan normale kracht toegerust" en dit zou dan het gevolg zijn van het feit dat er geesten in of bij zijn. Deze voorwerpen worden dan ook „bahoengi" (= bewoond) genoemd. Zij hebben naar men gelooft een bijzondere werkzaamheid, kunnen b.v. regen veroorzaken, zoals men aannam van een steen in de buurt van Kota Gadang.<sup>3)</sup>

Een dergelijk gebruik van de term sakti doet wel duidelijk uitkomen hoezeer het woord in het spraakgebruik de oorspronkelijke Hindoebetekenis verloren heeft en aangewend wordt ter aanduiding van in het Sumatraanse volksgeloof verankerde begrippen.

Of er verband bestaat tussen sakti en „ziel" was uit

<sup>1)</sup> Indische Gids, 1896, I, p. 822, boven.

<sup>2)</sup> Ethnographische bijzonderheden betreffende de onderafdeeling VIII Kota en VII Loerah, Indische Gids, 1896, I, p. 824, 4e al.; Stibbe, Tijdschr. Binnenl. Bestuur, 22/23, 1902, p. 331, boven.

<sup>3)</sup> v. d. Toorn, Het animisme bij den Minangkabauer der Padangsche Bovenlanden, p. 86, 3e al.

geen enkel gegeven af te leiden. Wel is het mogelijk dat een dergelijke relatie aanwezig is gezien de analogie die er bestaat tussen sakti en kramat, bij welk begrip de nauwe associatie met de „ziel“-voorstelling hierboven aannemelijk gemaakt werd.

TOEAH, HET MANA DER DORPS- EN STAMHOOFDEN;  
HET MANA DER DIEREN EN DINGEN.

Hierboven kwam bij de behandeling van de Bataks de term toeah al ter sprake.

Terwijl het woord bij de Karo-Bataks uitsluitend voorkomt in de betekenis van zegen, geluk, wordt het bij de Toba-Bataks zoals we zagen, ook gebruikt als manawoord en wel als een term ter aanduiding van het supernormale vermogen zowel van geesten als van voorwerpen. <sup>1)</sup>

Deze beide betekenissen heeft toeah ook bij de overige Sumatraanse volken en bij de Maleiers van Malakka.

Er zijn bronnen — veelal woordenlijsten en dictionaries — waarin als betekenis alleen woorden als zegen en geluk genoemd worden. Zo geeft von de Wall <sup>2)</sup> in zijn woordenboek: „Toewah, geluk; voorspoed (bestendig in ondernemingen en wedervaren); bertoewah, geluk enz. hebben; gelukkig zijn; voorspoedig zijn; fortuinlijk zijn; onkwetsbaar zijn; perahoe bertoewah, een gelukkig vaartuig; ajam bertoewah, een gelukkige vechthaan; menoewahken, gelukkig, voorspoedig, fortuinlijk, onkwetsbaar maken“.

v. d. Toorn <sup>3)</sup> geeft als vertaling van batoeah <sup>4)</sup> bij de Minangkabauers gelukkig, voorspoedig en onkwetsbaar. „Iemand die batoeah is, kan alle gevaren trotseren. De kogels mogen op het slagveld om hem heen fluiten, geen ervan zal hem treffen; de stormen mogen het vaartuig, waarop hij zich bevindt, met een gewissen ondergang bedreigen, hij behoeft den dood in de golven niet te vreezen. Waar velen door besmettelijke ziekten worden aangetast, blijft hij bespaard, waar anderen treuren onder de slagen van het noodlot, verheugt hij zich in fortuin en aanzien“. <sup>5)</sup>

1) Vgl. hierboven p. 32 e.v.

2) Maleisch-Nederlandsch Woordenboek, onder toewah, deel I, p. 430.

3) v. d. Toorn, Iets over het „batoeah en tilako zijn“ bij de Maleiers.

4) „Batoeah“ is de Menangkabaus-Maleise-, „bertoeah“ de Riouw-Maleise vorm.

5) v. d. Toorn, Iets over het „batoeah en tilako zijn“ bij de Maleiers, p. 556.

Tegenover het woord batoeah staat hier tilako dat alles aanduidt wat onheil en tegenspoed meebrengt. Bij mensen, dieren en levenloze voorwerpen treft men dan ook volgens de Maleiers de kenmerken aan die als gegevens dienen onder welke van de twee soorten ze zijn te rangschikken. <sup>1)</sup>

In het Atjehs-Nederlands woordenboek staat onder toeah: „geluk (dat iemand is voorbeschikt, is beschoren en waardoor hij ook anderen geluk aanbrengt), heil, zegen, gelukkig lot, voorspoed, het aanbrengen van geluk, gelukaanbrengende waarde of eigenschap... meutoeah, wien geluk, heil, voorspoed is beschoren, geluk hebbende, gelukkig, voorspoedig, fortuinlijk, door de fortuin begunstigd, op wien of waarop zegen rust, gezegend (vaak in de betekenis van wensch gebezigd) gelukaanbrengend, geluks-...toeah kréh niba' aréng, toeah leumbéng niba' mata, toeah goeda ba' geukeupo' toeah meureubo' ba' soeara, de gelukaanbrengende waarde van een kris (ziet men) aan de aréng (bredere bovendeel van het krislemmet) die van een werpspies aan de punt, die van een paard (hoort men) door het (op den rug) te kloppen, die van een meureubo' (duif. S.K.) aan het geluid".

Als analogon van toeah gebruikt men het woord bagia dat dus ook geluk, fortuin betekent. De samenstelling van beide termen — toeah-bagia — wordt ook gebezigd. En tegenover bagia staat hier weer het woord tjilaka, tegenover toeah staat paleh met de betekenis van ongeluk. <sup>2)</sup>

Het Gajos-Nederlands woordenboek geeft als vertaling van toeah: „geluk, fortuin, gelukkig lot, gelukkige teekenen". Metoeah is: „voorzien van gunstige, gelukbelovende teekenen (wat b.v. vereischte is voor iemand die rödjö of kedjoeroen zal worden, ook van een vechthazn, een paard, een bosduif (koekoer), een wapen)". Het tegengestelde van toeah is palis, het Atjehse paleh.

Bij Zuid-Sumatraanse volken vinden we van toeah gelijkkluidende vertalingen. In het Midden-Maleis en met name in het Besemahs- en Serawajs dialect wordt als betekenis van toe(w)ah gegeven: „geluk, gelukkig en voorspoedig in zijn ondernemingen", terwijl betoe(w)ah

1) Ook bij de Bataks onderscheidt men mensen, dieren en voorwerpen met gelukkige en ongelukkige tekenen die met toea en tilako aangeduid worden (noot 3, p. 32/33).

2) Kreemer, Atjeh II, p. 511/512.



betekent: „geluk hebben, door geen onheilen getroffen kunnen worden.“<sup>1)</sup>

In een Lampongs-Nederlandse woordenlijst wordt toewah vertaald met geluk en voorspoed<sup>2)</sup>, welke betekenis het woord ook als adatrechtterm blijkt te hebben.<sup>3)</sup>

In zijn „Malay-English dictionary“ tenslotte geeft Wilkinson: „Tuah — Luck. Bertuah: luck-bringing, as a mascot or talisman. Mengadu tuah: to take a chance, e.g. in a gamble; tuah melambong tinggi....: fortune that raises a man on high. Untong ada tuah tidah = he does well but luck does not help him, — of a person who works hard but is moderately prosperous“.

Terwijl uit deze gegevens van het woord toeah duidelijk de betekenis zegen, geluk naar voren komt, blijkt uit een groot aantal plaatsen uit de litteratuur over en van de volken van het Maleise cultuurgebied dat toeah ook een typische mana-betekenis kan hebben. Zo had in de hierboven<sup>4)</sup> reeds geciteerde aanhef van de „Moestiko Adat“ de term batoeah als epitheton van de datoe of het volkshoofd, de betekenis van „de machtige, de verhevene“. Door bezit van toeah — meer dan normale energie — is hij een mens met een hoge maatschappelijke positie, zoals ook de toeanoes en de doebalangs respectievelijk door hun kramat en hun sakti boven de massa uitsteken en autoriteit genieten.

In de Minangkabause vertelling „Mendjau Ari“ wordt de vader van de held, de datoe Bandahara, beschreven als een machtig heerser die beroemd en wijd en zijd bekend was, wiens bevelen opgevolgd en wiens wetten gehoorzaamd werden en die vrij beschikte over het leven en de dood van zijn onderdanen.<sup>5)</sup> En deze man was batoeah, „men omringde hem met eerbied“<sup>6)</sup>, voegt de schrijver eraan toe.

In zijn werk „Durch Zentral-Sumatra“ noemt Maass „nan batoeah“ als titel van een soekoe-hoofd van de Negeri Goenoeng Sahilan in de Kampar-Kirilanden. Als vertaling geeft hij „de gelukkige“ of „de gelukaanbren-

1) Helfrich, Bijdragen tot de kennis van het Midden-Maleisch, onder toe(w)ah.

2) Proeve van een Lampongsch-Hollandsche woordenlijst, onder toewah.

3) Adatrechtbundel XII, p. 122, onder.

4) Vgl. hierboven p. 84.

5) Mendjau Ari. Vertaling van v. d. Toorn, p. 53, 2e al.

6) Idem, p. 54, 3e al.

gende".<sup>1)</sup> Dat men met deze term echter meer de „heerserskracht" dan het „geluk" van het hoofd tot uitdrukking brengt is, gezien het bovenstaande, waarschijnlijk.

In verband hiermee noem ik het woord panoewah, afgeleid van toewah, dat als adatrechtterm in de Lampungse districten gebruikt wordt om de macht en de verhevenheid van personen met een hoge rang tot uitdrukking te brengen.<sup>2)</sup>

In het Minangkabaus-Riouw-Maleis woordenboek<sup>3)</sup> wordt toeah vertaald met kemoeliaan dat verhevenheid, grootheid betekent.<sup>4)</sup> Het woord tatoeah wordt weergegeven met termasjoer (masjoer = beroemd), in hoge mate beroemd, terwijl de erbij gegeven uitdrukkingen wel zeer duidelijk de mana-betekenis van de term toeah en zijn samenstellingen illustreren. Zo betekent „toeah-njo mamandjoei' sampai kalangi" zijn roem of roep reikt tot aan de hemel; „mamoeahkan mama'njo" moet letterlijk worden weergegeven met: zijn mama of oom rijk, knap enz. doen zijn en wil dus zeggen: vertellen dat zijn mama rijk knap enz. is of: opsnijden over zijn oom.

Een duidelijk inzicht in het begrip toeah geeft de opmerking van Kreemer dat bij de Athjehers toeah de „goede aanleg" is voor het rijk of wijs worden.<sup>5)</sup> Anders geformuleerd heeft het woord bij de Atjehers dus de betekenis van meer dan gewone innerlijke energie die de oorzaak is van buitengewone qualiteiten en prestaties van de bezitter hiervan.

Alleen bij de Atjehers wordt op deze wijze het toeah-begrip benaderd, maar gezien de analogie in mana-voorstellingen en mana-terminologie bij alle Sumatraanse volken is het m.i. verantwoord om ook in het algemeen de term toeah, als zij als epitheton van mensen gebruikt wordt, te zien als het bijzondere vermogen dat een buitengewone werkzaamheid tot resultaat heeft.

Door de bezitter magisch aangewend kan deze toeah genoemde bijzondere kracht zegen en geluk brengen. Deze zegenende uitwerking wordt dan zelf ook met toeah aangeduid. Zo geeft Wilkinson als vertaling van tuah

<sup>1)</sup> Bd. I, noot, p. 537/538.

<sup>2)</sup> Adatrechtbundel XII, p. 122, onder.

<sup>3)</sup> Kamoos Bahasa Minangkabau Bahasa Melajoe-Riau, onder toeah. Nederlandse vertaling van de Heer M. G. Emeis.

<sup>4)</sup> Zo is God mahamoelia, verheven (maha = Skrt. groot).

<sup>5)</sup> Kreemer, Atjeh II, p. 511, 4e al.

o.m.: „divine blessing resting on the authority of a dignitary”.<sup>1)</sup>

Dat én de bijzondere kracht — de oorzaak — én het zegenbrengende resultaat met een en dezelfde term — toeah — worden aangeduid zagen we hierboven al bij de Bataks.<sup>2)</sup>

Een scherp omljnde betekenis heeft het woord dus niet. Wel is het waarschijnlijk dat de mana-betekenis de oorspronkelijke was en dat zich daaruit de betekenissen „zegen” en „geluk” ontwikkeld hebben. En dit laatste kan dan zo op de voorgrond treden dat het oorspronkelijke mana-karakter van het woord nagenoeg of geheel verdwijnen kan zoals we hierboven bij de Karo-Bataks constateerden.<sup>3)</sup>

Dat toeah echter in vele gevallen nog een typische mana-term is blijkt wel duidelijk, behalve uit de hieraan voorafgaande voorbeelden, uit de hierboven reeds geciteerde plaats uit Wilkinson's „Malay Studies” waarin hij toeah van het dorpshef op één lijn stelt met daulat, het vorstenmana.<sup>4)</sup> Evenals daulat zal dus toeah, magisch aangewend, behalve een zegenende en gelukbrengende ook een straffende en onheil veroorzakende werking kunnen hebben. Door zijn mededeling dat oerang batoeah mensen zijn met „bovennatuurlijke eigenschappen” die anderen gelukkig of ongelukkig kunnen maken<sup>5)</sup> ontzegt ook v. d. Toorn aan het toeah-begrip een bepaalde ethische inhoud.

In dit laatste door v. d. Toorn genoemde geval zijn de oerang batoeah geen mensen met een hoge maatschappelijke positie in dorpsgemeenschap of familie zoals de datoe en de mama, maar personen die door een buitengewone, veelal wonderdadige werkzaamheid opvallen. De oerang batoeah wordt door hem n.l. gelijkgesteld met de oerang wali of de oerang kiramat die verondersteld wordt over wonderkracht te beschikken.

In een analoge betekenis komt het woord voor in de volksbeschrijving van Midden-Sumatra door van Hasselt. Bij de Maleiers is een orang batoewah, zo deelt hij mede, een persoon die met „bovennatuurlijke macht” begiftigd

1) Wilkinson, A Malay-English dictionary, onder tuah.

2) Vgl. hierboven p. 32—34.

3) Vgl. hierboven p. 34.

4) Vgl. hierboven p. 74.

5) v. d. Toorn, Verscheidene verhalen omtrent het bijgeloof van de Maleiers in het land Minangkabau, p. 457, onder.

is <sup>1)</sup> die alémoe of ilémoe bezit, d.w.z. die kennis die het begrip van anderen te boven gaat en die daardoor onheilen en ziekten kan afweren, de boze invloed van geesten onschadelijk kan maken, een goede oogst kan verzekeren, buitengewone voordelen behalen kan, onkwetsbaar wordt enz. <sup>2)</sup>

Dat toeah niet altijd wordt vastgekoppeld aan bepaalde categorieën dragers van macht en autoriteit wier machtspositie door het bezit van toeah verklaard wordt, maar ook meer in het algemeen gebruikt wordt ter aanduiding van supra-normaal vermogen, blijkt behalve uit het bovenstaande ook uit de volgende mededeling van Marsden: „The Sumatrans (naar alle waarschijnlijkheid heeft hij meer in het bijzonder de bevolking van Redjang op het oog) are firmly persuaded that various particular persons are, what they term „betooah” (sacred, impassive, invulnerable, not liable to accident).... <sup>3)</sup>

Deze met toeah aangeduide personen hebben dus die bijzondere magische energie — toeah — die hen tot een geducht en heilig en ook tot een onkwetsbaar en dus

<sup>1)</sup> v. Hasselt, p. 85, 3e al.

<sup>2)</sup> v. Hasselt, p. 70, 5e al. en p. 85, 2e en 3e al. Iemand die ilmoe bezit kan deze — het blijkt uit het bovenstaande — aanwenden ten voordele van bepaalde personen en van de gemeenschap. Dat echter een oerang barélémoe zijn magische vermogens ook ten nadele van bepaalde mensen kan aanwenden, blijkt uit een mededeling van v. d. Toorn (Het animisme bij den Minangkabauer van de Padangsche Bovenlanden, p. 55, 56). Als bij de Maleiers n.l. een man door een vrouw is afgewezen en zich daardoor beledigd gevoelend, op deze vrouw wraak wil nemen, dan stelt hij zich daartoe in het bezit van het voorhoofdsbeen van een oerang barélémoe en van enige haren van het slachtoffer die hij om het voorwerp heenwindt. Als er een toverspreuk over uitgesproken is, gaat hij er 's avonds mee naar een of andere heilige plaats in het bos, waar hij dan voor zijn doel de hulp van de geesten inroept. Door deze handeling, zo gelooft men, treedt bij de vrouw krankzinnigheid op. Dit is dus weer een voorbeeld dat de supra-normale magische potentie — die hier ilmoe genoemd wordt, maar die volgens de gegevens van v. Hasselt evengoed met toeah kan worden weergegeven — zowel goed als kwaad kan veroorzaken.

<sup>3)</sup> Dat het geloof in de onkwetsbaarheid dezer orang batocah in het volk leeft, blijkt duidelijk uit de mededelingen van Marsden's zegslieden die hem met heilige ernst verzekerden „....that they had more than once, in the course of their wars, attempted to run their weapons into the naked body of their adversary, which they found impenetrable; their points being continually and miraculously turned, without any effort on the part of the orang betooah and that hundreds of instances of the like nature, where the invulnerable man did not possess the smallest means of opposition, had come within their observation”. Marsden, p. 256—258.

onoverwinnelijk mens maakt. In deze betekenis vertoont het begrip een zeer sterke gelijkenis met daulat, het vorstenmana, dat de persoon van de heerser en zijn bezittingen beschermt en onaantastbaar maakt. <sup>1)</sup>

Slechts weinige gegevens stonden mij ten dienste betreffende het voorkomen van de term toeah in de mana-betekenis als epitheton van dieren. Als toeah-dieren noemt v. Hasselt paarden die nooit struikelen, karbouwen of koeien die veel jongen krijgen, hanen die altijd het gevecht winnen. <sup>2)</sup>

Marsden <sup>3)</sup> vertelt van een met batoeah aangeduide vechthaan in Redjang wiens eigenaar dermate overtuigd was van de onoverwinnelijkheid en onkwetsbaarheid van het dier dat hij bij de wedstrijd zijn gehele vermogen inzette.

Geheel in overeenstemming met de betekenis die toeah als mana der mensen bezit, definieren we ook hier m.i. het woord het zuiverst als bijzonder vermogen, extra-energie waardoor bepaalde individuen sneller zijn, vruchtbaarder zijn, krachtiger zijn, kortom, meer pres-teren.

Nog een typisch voorbeeld van een met batoeah aangeduid mana-dier geeft Kreemer. <sup>4)</sup> Naar hij mededeelt onderscheiden de Maleiers de zgn. „kabau batoeah”, ook wel soembaraq genoemd, die zich niet door bepaalde kenmerken en lichamelijke eigenschappen maar alleen door een „uitzonderlijke werkzaamheid” van zijn soortgenoten onderscheidt. Zo'n dier kan, zo gelooft men, zijn eigenaar een spoedige vermeerdering van de buffelstapel verzekeren en zelfs door het betreden van de sawah het voorspoedige verloop van de landbouwwerkzaamheden waarborgen. De ondervinding alleen echter kan uitmaken of men een kabau batoeah onder zijn kudde heeft.

Deze gedachte vertoont een treffende gelijkenis met de door Lehmann beschreven mana-ideeën van de Zuid-zee-eilanders die immers de mana-personen, mana-dieren en mana-voorwerpen slechts door hun bijzondere prestaties als zodanig erkennen.

In dit voorbeeld van de kabau batoeah bij de Maleiers is tevens een voorbeeld gegeven van de aanwending van

<sup>1)</sup> Vgl. hierboven p. 74—76.

<sup>2)</sup> v. Hasselt, p. 85, 3e al.

<sup>3)</sup> Marsden, p. 235, 2e al.

<sup>4)</sup> Kreemer, De Maleier en zijn karbouw, p. 959, 2e al.

toeah door dieren. Het resultaat is in dit geval gelukkig. Nergens vond ik voorbeelden dat toeah van dieren ten nadele van bepaalde mensen aangewend werd.

Wanneer de term toeah dan ook als epitheton van dieren gebruikt wordt, heeft hij veelal niet meer de indifferente mana-betekenis maar kan vaak het zuiverst worden weergegeven met gelukaanbrengend bijzonder vermogen of zegenende kracht. Gezien de weinig scherpomlijnde betekenis die dergelijke begrippen steeds hebben in de gedachtenwereld van de Indonesiër, is ook een vertaling als gelukkig of geluks- die we hierboven van het woord batoeah aantreffen, begrijpelijk.<sup>1)</sup>

Eveneens met betrekking tot de karbouw vinden we bij de Minangkabauers de term toeah in de volgende zegswijze: „toeah kabau gapoe', toeah rangkiang baisi'', wat vertaald betekent: de toeah van een karbouw is het vet zijn, de toeah van een rijstschuur is het gevuld zijn.<sup>2)</sup> Toeah kan hier worden opgevat als een aanduiding van het bijzondere, het supra-normale, terwijl ook de vertaling geluk hier verantwoord zou zijn.

Naast de met toeah aangeduide gevulde rijstschuur bij welke associatie toeah geen zuivere mana-term is, geeft v. Hasselt in zijn volksbeschrijving van Midden-Sumatra<sup>3)</sup> enige markante voorbeelden van batoeah genoemde mana-voorwerpen, vooral wapens en werktuigen. Onder deze voorwerpen waaraan men een „bovennatuurlijke kracht" toekent en die daarom batoeah heten, noemt hij bepaalde vorstelijke poesaka die bijzondere vermogens bezitten en supra-normale krachten emaneren. Zo verleende een grote, gouden ring van de Toean-koe van Pasimpai, die voortdurend was overgeërfd en afkomstig was van de eerste Radjô der XII Kôtô, aan het daarover gegoten water genezende kracht. Een oud zwaard was onkwetsbaarmakend en onoverwinnelijkmakend geweest, maar nadat de punt was afgeschoten door een kogel van de „Kompanie", waren deze eigenschap verdwenen.

Het bijzonder vermogen van de heerser is blijkbaar overgegaan op deze met toeah aangeduide voorwerpen. Hun toeah kan op andere voorwerpen en ook op mensen worden overgedragen. Toeah kan dus een heilbren-

<sup>1)</sup> Vgl. hiervoor p. 98—100.

<sup>2)</sup> Kamoës Bahasa Minangkabau Melajoe-Riau, onder toeah. Nederlandse vertaling van de Heer M. G. Emeis.

<sup>3)</sup> v. Hasselt, p. 86, 87.

gende, zegenende uitwerking hebben zoals blijkt uit de geneeskracht van het water dat met de ring in aanraking is geweest en de onkwetsbaarheid van de eigenaars van het zwaard. Zijn effect kan echter ook nadelig zijn, het kan zelfs de dood aanbrengen zoals aan de tegenstanders van de persoon die het toeah-zwaard in de strijd voert.

Merkwaardig is ook de mededeling dat het zwaard zijn onkwetsbaarmakende en onoverwinnelijkmakende eigenschappen verloor, toen de punt er door een vijandelijke kogel afgeschoten werd.

Toen het wapen dus faalde in de strijd, verloor het tegelijkertijd die innerlijke meer dan normale potentie, toeah genoemd, die het tot een machtig en geducht wapen maakte.

Een analogon van deze gedachte vinden we bij de Oceaniërs waar naar de voorstelling die Lehmann daarvan geeft, de mana-dragende persoon en het mana-dragende voorwerp slechts zolang werkelijk mana bezitten als men van hen een „uitzonderlijke werkzaamheid” constateert.

Het volgende eveneens door v. Hasselt medegedeelde geval van toeah-bezit vertoont met het „Lehmann'se mana” ook een sterke gelijkenis. Bij de Maleiers, zo schrijft hij, wordt de kogel, waarmee men een olifant gedood heeft, weer opgezocht en bij voorkeur bij een volgende gelegenheid gebruikt. Heeft een jager met zo'n kogel verscheidene olifanten geschoten, dat is die kogel batoewah. <sup>1)</sup> De uitwerking, het succes, bewijst dus dat het voorwerp toeah bezit zoals ook in Melanesië en Polynesië de mana-dragende personen en voorwerpen alleen door hun buitengewone prestaties als zodanig kenbaar zijn.

Ook bij de Maleiers van Malakka leeft deze gedachte van het batoeah zijn van bepaalde voorwerpen. Zo doet Newbold mededeling van batoeah genoemde krissen <sup>2)</sup> en als oorzaak van hun bezit van toeah wordt o.m. opgegeven „the having shed human blood”.

Een kris die dus in de strijd een succesvol wapen gebleken is, blijkt daarom toeah te bezitten en is daarvoor „invulnerable”, onkwetsbaar of, wat mij voor een wapen een beter epitheton lijkt, onoverwinnelijk. En ook hier kan de toeah van het wapen op de eigenaar overgedra-

<sup>1)</sup> v. Hasselt, p. 415, 6e al.

<sup>2)</sup> Newbold, Vol. II, p. 207/208.

gen worden waardoor deze de beschikking krijgt over supra-normale krachten, onkwetsbaar en onoverwinnelijk wordt. Het wapen wordt dan ook als erfstuk beschouwd en als iets goddelijks vereerd.

In zijn beschrijving van de regalia van de staat Naning op Malakka, hierboven al gegeven<sup>1)</sup> noemt dezelfde schrijver een zwaard waaraan men ook het epitheton „betuáh” geeft, „which, among other meanings, has that of anything imparting invulnerableness and irresistibility to the wearer. Secret enemies are detected by their involuntarily trembling in the august presence of the weapon”:<sup>2)</sup>

In de hierboven reeds enige malen geciteerde Minangkabaus-Maleise legende „Tjindoer Mato” tenslotte is sprake van een groot aantal poesaka in het bezit van de vorstin Tandjoeng Boengo:<sup>3)</sup> Zij had een kain, doek, die uitgespreid het gehele rijk besloeg en opgerold zo groot was als een nagel. Eveneens bezat zij een heilige kris, Madang Géri genaamd, die in drie stukken verdeeld was, waarvan er een in Roem, een in China en een op Sumatra zich bevond, terwijl de vereniging dezer delen het einde der wereld voorspelde. Het baadje van de vorstin had eveneens bovennatuurlijke kracht, het was een erfstuk van de profeet Adam en engelen hadden de stof ervan geweven. Verder was zij in het bezit van wondergoud waaronder de draagstok, waarmee men het wilde vervoeren, brak. In de oorspronkelijke tekst staat voor wondergoud „amèh sidjato-djati”.<sup>4)</sup> Het praefix si is in het Minangkabaus een persoonsaanduiding. Het goud wordt dus als een persoon voorgesteld. Met „djato-djati” brengt men tot uitdrukking dat het echt, onvermengd, zuiver goud is en van generatie op generatie eigendom is van het Minangkabause vorstengeslacht. In het Riouw-Maleis geeft men de uitdrukking „amèh sidjato-djati” weer met „emas bertoeah”.<sup>5)</sup> Voor de aanduiding van de wondermacht, de meer dan normale vermogens van dit regale bezigt men dus ook de term toeah.

De sterke analogie van toeah met daulat springt hieruit duidelijk naar voren, aangezien dit laatste woord im-

1) Vgl. p. 75.

2) Newbold, Vol. I, p. 223, 2e al.

3) Tjindoer Mato, Vertaling van v. d. Toorn, p. 5, 2e al.

4) Alle gegevens deze term betreffende werden mij verstrekt door de Heer M. G. Emeis.

5) Kamoes Bahasa Minangkabau Bahasa Melajoe-Riau, onder amèh.



mers de term was om de heerserskracht van de vorst en de bijzondere, wonderdadige krachten van zijn regalia aan te geven.

Deze analogie van toeah met daulat doet de vraag rijzen of men zich toeah, evenals dat bij daulat het geval was, ook in verband denkt met de „ziel“.

Een opmerking van v. d. Toorn komt mij voor zeer sterk in deze richting te wijzen. Boven geciteerde plaats uit de „Tjindoer Mato“ geeft hij n.l. als voorbeeld van het feit dat bepaalde voorwerpen als „bezielde en machtige wezens“ vereerd worden.<sup>1)</sup>

De term batoeah als epitheton van het vorstengoud moet dus volgens v. d. Toorn worden weergegeven met „bezielde en machtig“. Het komt mij echter voor dat we het zuiverder definiëren met „voorzien van een supernormale „ziele“-kracht“, zodat toeah dan de betekenis heeft van „meer dan normale kracht die eigen is aan de „ziel“ van de drager ervan“.

Het feit dat toeah op één lijn staat met daulat, bij welk laatste begrip de nauwe associatie met de „ziel“-voorstelling apert was, pleit bovendien m.i. voor de juistheid van bovenstaande opvatting.

---

<sup>1)</sup> v. d. Toorn, Het animisme bij den Minangkabauer der Padangsche Bovenlanden, p. 83, 2e al.

## HET BEGRIP MANA IN ZIJN INNIGE RELATIE MET HET HAU-BEGRIP BIJ BATAKS, NIASSERS EN MALEIERS.

In de voorgaande hoofdstukken bleek dat de woorden *tondi*, *noso* en *soemangat* in de literatuur regelmatig door het Nederlandse woord „ziel” werden weergegeven ofschoon uit de wijze waarop door omschrijvingen en de beschrijving van de functie van de betreffende begrippen getracht wordt ze de Europees georiënteerde lezer nader te brengen, tevens duidelijk werd dat een dergelijke vertaling geenszins bevredigde.

De verklaring hiervoor vindt zeker mede zijn oorzaak in de onbestemdheid van de inhoud der woorden „ziel”, „soul”, „Seele”. „To the average easy-going Christian”, schrijft Aldrich, „his soul is an indefinite something which he feels he ought to worry about, but does not; it gets somewhat better or somewhat worse, according to his moral behaviour; certain acts are so taboo that he would be mortally afraid to do them, lest his soul be irreparably damaged thereby; when he dies he will somehow become his soul; the soul is difficult to define, but, after all, why define it, seeing that everybody knows exactly what is meant by the word? This, I take it, is about as completely as most of us could describe the collective representation designated soul. If this is the cause, what chance have we of making clear, by the use of the word soul, the collective representations of pagans savages of the non-material part of man?”<sup>1)</sup>

Toch is het niet dit alleen dat de vertaling der bedoelde inheemse woorden door het woord *ziel* zo onbevredigend doet schijnen. Het is duidelijk dat we hier met een begrip te doen hebben dat in onze eigen wereld onbekend is en daardoor voor ons onvertaalbaar.

Zo wordt ons van de Karo-Bataks medegedeeld dat de *goeroe's* aan de mens zeven *tendi's* toedenken waarvan

<sup>1)</sup> p. 40—41. Spatiëring van mij. S. K.

b.v. de een een dief is, een tweede een speler, een derde een zwerver enz., wat dan een poging zou zijn om de karaktereigenschappen der mensen te verklaren.<sup>1)</sup>

Bij de Tobanezen vinden we analoge voorstellingen. Ook daar verkondigen de deskundigen dat ieder mens zeven tondi's bezit waarvan de functies of hoedanigheden vrij bepaald zijn.<sup>2)</sup> Hierover sprekend gebruikt Warneck echter niet het oorspronkelijke Batakse woord maar het woord „Seele“. „Der Mensch hat sieben Seelen“, zo luidt zijn mededeling, „welche soviel ich sehen kann, Funktion und Regungen der Seele darstellen...“<sup>3)</sup>

Geheel gelijkloidend hiermede is Skeat's mededeling, de Maleiers van Malakka betreffende, dat „every man is supposed... to possess seven souls in all, or, I should more accurately say, a sevenfold soul“.<sup>4)</sup>

Deze en dergelijke mededelingen volgens welke aan primitieve volken meer dan één „ziel“ wordt toegekend doen wel duidelijk uitkomen dat het gebruik van het woord „ziel“, hoe vaag de inhoud ervan ook moge zijn, in dit verband moeilijk te aanvaarden is.

We zouden dan óf de woorden tondi, noso en soemangat onjuist aangeven óf aan de woorden ziel, Seele en soul een volstrekt andere inhoud geven.

Dit laatste lijkt bepaald ongewenst.

Een andere in de ethnologie gevolgde methode om tot de vertaling van een woord te komen waarvoor in het Nederlands geen geschikt analogon bestaat, is dat men een kunstterm gaat gebruiken.

Dit is ook hier gebeurd.<sup>5)</sup>

De bekendste is wel het woord „zielestof“ dat afkomstig van Chantepie de la Saussaye, door Kruyt werd overgenomen en in diens „Animisme in den Indischen Archipel“ zijn intocht deed in de ethnologische literatuur.

Ook door buitenlandse ethnologen wordt de term met de daaraan door Kruyt vastgekoppelde theorie — waarover aanstonds meer — overgenomen. Zo gebruikt Warneck, die trouwens, we zagen het hierboven<sup>6)</sup>, geheel

1) Neumann, De tendi in verband met Si Dajang, p. 103/104.

2) v. Ophuijsen, p. 54/55.

3) Warneck, Der Bataksche Ahnen- und Geisterkult, p. 10.

4) Skeat, p. 50, 2e al.

5) Vgl. p. 36/37.

6) p. 39.

instemt met Kruyt's opvattingen, in zijn „Religion der Batak“ het woord „Seelenstoff“. Dezelfde term vinden we met name ook bij Arbman <sup>1)</sup> en Röhr. <sup>2)</sup>

In het Engels vinden we als vertaling het woord „soul-substance“ waaraan ook een inhoud is gegeven die nauwkeurig met die van de Kruytse zielestof overeen stemt. <sup>3)</sup>

Velerlei bezwaren kunnen worden aangevoerd en zijn ook reeds aangevoerd — o.a. door Kruyt zelf — zowel tegen het woord zielestof zelf als tegen het weergeven van begrippen als soemangat, tondi en noso met deze term.

Het hoofdbezwaar tegen het woord zelf is m.i. dat het een dermate onpersoonlijke klank heeft dat de uitdrukking „persoonlijke zielestof“ een contradictie is. Zo wekt een weergave van de begrippen als soemangat en tondi met „persoonlijke zielestof“ zoals Kruyt dat doet, vreemde associaties. Als we n.l. lezen dat men de tondi kan beledigen, dat hij kan schrikken en barmhartig kan zijn. <sup>4)</sup>, als we van de soemangat vernemen dat hij wrok kan koesteren en boos kan zijn <sup>5)</sup>, dan zouden we hier dus een stof hebben met psychische reacties!

Afgezien van het feit dat de term zielestof op zichzelf dus niet geschikt is om daarmee de als persoonlijkheid gedachte tondi en soemangat te kunnen typeren, is ook de inhoud die Kruyt aan dit woord geeft een bezwaar om woorden als tondi, soemangat en noso met zielestof te vertalen.

Zoals uit het eerste gedeelte van zijn „Animisme“ duidelijk naar voren komt, ziet Kruyt n.l. de zielestof van de mens als een essence, als een soort levensfluidum dat het gehele lichaam doortrekt en dat in bepaalde organen en lichaamsdelen in bijzondere mate geconcentreerd is. Zo zijn het hoofd, de ingewanden, de navelstreng, de placenta, het haar, de tanden, de nagels en ook het bloed bij uitstek de dragers van de zielestof. Ook de afscheidingen van het lichaam, het speeksel, zweet, tranen, urine en faeces zijn er zeer rijk aan. <sup>6)</sup>

Van het lichaam van de mens en in het bijzonder van

1) Seele und Mana, p. 379 e.v.

2) Das Wesen des Mana.

3) Rivers, p. 97—100.

4) p. 36.

5) p. 81.

6) Kruyt, Animisme, p. 16—49.

zijn met zielestof rijk voorziene delen en van zijn lichaamsafscheidingen kan de zielestof gemakkelijk overgaan in het lichaam van andere individuen. Zo zal men met het doden van een vijand zich meester maken van diens zielestof door het wegnemen van zijn hoofd <sup>1)</sup>, men zal het bloed van zijn verslagen vijand drinken om zijn zielestof te bemachtigen en daardoor zelf dapper en sterk te worden <sup>2)</sup>; door zieken aan te raken en te wrijven met het hoofdhaar gaat de daarin aanwezige zielestof in hen over en brengt hun genezing <sup>3)</sup>; genezing van zieken kan eveneens plaats hebben door bespuwen, d.w.z. door overdragen van de in het speeksel aanwezige zielestof op de patient. <sup>4)</sup>

De inhoud die Kruyt hier aan het woord zielestof geeft, komt ten enenmale niet overeen met die van de begrippen tondi, soemangat en noso, Kruyt's gelijkstelling dezer begrippen met zielestof ten spijt. <sup>5)</sup> Nergens vinden we n.l. dat de Maleiers zich de soemangat in het gehele lichaam verspreid denken, dat haar, tanden, speeksel en excrementen soemangat bevatten, evenmin leeft bij de Niassers ten opzichte van de noso een dergelijk geloof <sup>6)</sup>, terwijl hierboven de gelijkstelling van de Batakse tondi met zielestof door schrijvers als Warneck en Winkler op grond van door de bevolking zelf verstrekte gegevens onjuist moest worden genoemd. <sup>7)</sup>

Deze begrippen kunnen dus, gezien de inhoud door Kruyt en anderen aan het woord gegeven, niet met zielestof weergegeven worden.

In zijn nieuwste werk over de West-Toradja's doet Kruyt een uitspraak waarmee hij bovenstaande conclusie bevestigt. Hij noemt hierin de binnen de „ziele"-sfeer liggende begrippen „tanoeana" (voor het Lore-gebied), „wajo" (voor de Kaili- en Pakawagroepen), „kao" en „wao" (voor de Koro- en Koelawigroepen) en merkt daar-

<sup>1)</sup> Kruyt, Animisme, p. 18, boven.

<sup>2)</sup> idem, p. 56.

<sup>3)</sup> idem, p. 27/28.

<sup>4)</sup> idem, p. 60—62. Ook ter aanduiding van dit alles doordringende levensfluidum is het woord zielestof minder geslaagd zoals Kruyt zelf opmerkt (Measa, p. 234, boven), omdat het woord associaties opwekt met de gedachte aan de persoonlijke „ziel" waarmee de onpersoonlijke zielestof en de daaraan vastgekoppelde verschijnselen niets uitstaande hebben.

<sup>5)</sup> idem, p. 10 e.v.

<sup>6)</sup> p. 51.

<sup>7)</sup> p. 39/40.

van op : „Alleen wanneer de met het lichaam nauw verbonden levensgeest zelfstandig optredende wordt gedacht, spreekt men van tanoana, wajo, kao, wao. De levenskracht, die verbonden gedacht wordt met deelen van het lichaam en zijn afscheidselen, wordt niet met dien naam aangeduid....”<sup>1)</sup>

Deze met delen van het lichaam en zijn afscheidingen verbonden levenskracht is een dynamistisch getinte uitdrukking voor wat hij in zijn „Animisme” zielestof noemt.

Het blijkt dus dat Kruyt in zijn laatste werk geheel van mening is veranderd. In zijn „Animisme” vertaalde hij tanoana nog door „zielestof” al voegt hij hieraan toe dat het woord is afgeleid van toana, mens.<sup>2)</sup> Dit laatste immers doet duidelijk uitkomen dat het begrip tanoana dezelfde persoonlijke betekenis heeft als de begrippen tondi, soemangat en noso eigen is en dus evenmin als deze begrippen met zielestof vertaald kan worden.

De door Kruyt in zijn „West-Toradja's” gevolgde methode is deze dat hij, sprekend over de stammen afzonderlijk, het door hen zelf gebruikte woord bezigt, dus voor de stammen van het Lore-gebied het woord tanoana, voor de Kaili- en Pakawagroepen wajo enz. terwijl hij als algemene term ter aanduiding van het onzichtbare, niet-stoffelijke deel van de mens het woord „levensgeest” invoert.<sup>3)</sup>

Tegen de aanwending van deze laatste term zijn natuurlijk dezelfde bezwaren aan te voeren als tegen het gebruik van het woord „ziel”. Bij zijn poging om naast de vermoeiende veelheid van „eigen” termen die ieder voor zich een verklaring behoeven om de inhoud ervan duidelijk te maken, één woord te gaan gebruiken dat deze termen a.h.w. typeert, is Kruyt o.i. dan ook niet geslaagd. Evenmin als de woorden „ziel” en „zielestof” kunnen we het woord „levensgeest” gebruiken om de inhoud van de begrippen tondi, soemangat en noso aan te geven.

Wanneer een Nederlandse term te kort schiet omdat de begrippen die wij er mee willen aanduiden een te zeer afwijkende inhoud hebben en wanneer de kunsttermen vanwege de gecompliceerdheid der weer te geven begrippen te kort schieten, blijft er een in de ethnologie

1) Kruyt, West-Toradja's, II, p. 226, 3e al. Spatiëring van mij. S. K.

2) Kruyt, Animisme, p. 12, onder.

3) Kruyt, West-Toradja's, II, p. 224.

veelvuldig gevolgde methode over waarbij men ter typering van een aantal met verschillende termen aangeduide en bij verschillende volken voorkomende begrippen één dezer termen tot ethnologische term verheft.

Een bekend voorbeeld levert de ook in deze studie gebezigde term mana.

Nadat Codrington het mana-begrip in West-Europa bekend had doen worden heeft men analoge voorstellingen elders gevonden en deze toen met de term „mana” aangeduid. Zo hebben ook wij na een vergelijking zowel van de Tobanese term sahala als van de Niassische woorden eheha en lachömi als ook van daulat, kramat, sakti en toeah met de Melanesisch-Polynesische voorstellingen deze met „mana” menen te kunnen vertalen.

Ook door anderen worden bepaalde Indonesische begrippen met mana geïdentificeerd. Zo geeft Duyvendak o.m. de begrippen soemangat, tondi en noso met „levenskracht” en „ziel” weer<sup>1)</sup>, terwijl hij in een ander verband<sup>2)</sup> opmerkt dat de woorden die door „ziel” worden vertaald, evengoed met „mana” kunnen worden weergegeven.

Tot analoge conclusies komt Arbman in zijn artikel „Seele und Mana” waarin hij mededeelt dat de Batak „Unter dem tondi eines Menschen oft eben das (versteht), was ein Neuseeländer sein Mana nennt”.<sup>3)</sup>

De onjuistheid hiervan is in de voorgaande hoofdstukken aangetoond. Niet tondi, noso en soemangat mogen met het woord mana worden vertaald maar sahala, eheha, daulat enz. die wel ten nauwste met de eerstgenoemde, binnen de „ziele”-sfeer liggende begrippen samenhangen, maar daarmee toch zeker niet identiek kunnen worden gesteld.

In verband hiermede worde nogmaals verwezen naar het Polynesische gebied waar het mana-begrip ook ten nauwste met andere begrippen verbonden is. Het betreft n.l. de innige relatie tussen het begrip mana enerzijds en de begrippen manawa, manawa ora, wairua en hau anderzijds die hierboven aan de hand van mededelingen van schrijvers als Tregear, Best, Handy en Röhr aangetoond werd.<sup>4)</sup> Vooral met dit laatste begrip is naar Röhr's voorstelling de associatie van mana zo nauw dat hij zelfs

<sup>1)</sup> Duyvendak, p. 153.

<sup>2)</sup> idem, p. 149, 2e al.

<sup>3)</sup> p. 361, 4e al.

<sup>4)</sup> p. 16—20.

spreekt van een fluïdale hau-mana stof of hau-manā fluïdum.<sup>1)</sup>

Best's typering van de hau der Maori's als „personality plus vital power”, hierboven al gegeven<sup>2)</sup>, maakt duidelijk dat evenals de begrippen tondi, noso en soemangat ook het hau-begrip zowel 's mensen persoonlijkheid als zijn levenskracht aanduidt. Hau wordt bovendien door hem genoemd als een synoniem van „ahua” dat kan worden weergegeven met woorden als persoonlijkheid, gelijkenis en afbeelding.<sup>3)</sup>

In verband hiermee worde nog gewezen op Joustra's weergave van de tendi met dubbelganger en evenknie en zijn gelijkstelling van tendi en tondi met het oud-Javaanse tonde dat wedergade betekent.<sup>4)</sup>

Als vertaling van hau vinden we ook woorden als „air” en „breath”<sup>5)</sup> zoals we ook van woorden als tondi, kesah, een synoniem immers van de onpersoonlijk gedachte tendi, en noso de vertaling adem en lucht aantreffen<sup>6)</sup> waardoor evenals van tondi en noso de grote overeenkomst van hau met de Indische âtman-voorstelling duidelijk gemaakt wordt.

„Der hau des Menschen”, zegt Röhr, „bietet für den Europäer zwei Gesichtspunkte, den einen, der sich dem Begriffe des mana nähert und anderseits den des Lebensprinzips”.<sup>7)</sup>

Deze dichte nadering tot het mana-begrip die als kenmerkende eigenschap van de hau genoemd wordt, is ook typisch voor de begrippen tondi en noso die dan zelfs wel, we zagen het hierboven<sup>8)</sup>, in plaats van de manatermen sahala en eheha gebruikt worden.

Naast het hau-begrip wordt ons op Nieuw-Zeeland het begrip mauri genoemd dat „(des Menschen) Lebensfunken repräsentiert, sein spirituelles, intellektuelles und selbst physikalisches Wohlbefinden”<sup>9)</sup>, dat dus evenals de hau de persoonlijkheid zowel als de levenskracht van de mens omvat.

1) Vgl. hierboven p. 20.

2) ibidem.

3) Röhr, Hau und Mauri, p. 265, boven; Best geciteerd.

4) p. 37.

5) p. 19.

6) p. 37, 38 en p. 50.

7) Röhr, Hau und Mauri, p. 263, 2e al.

8) p. 40/41.

p. 53/54.

9) Röhr, Hau und Mauri, p. 266, 3e al.



Naar Röhr's beschrijving <sup>1)</sup> hebben we hier een begrip dat met het hau-begrip wel een zeer nauwe verwantschap vertoont. Zo kan evenals de hau de mauri vaak gematerialiseerd worden voorgesteld. Deze materiële mauri's zoals stenen, vleugels van bepaalde vogels of plantendelen beschermen b.v. het bos door vogels uit andere gebieden aan te trekken of te verhinderen dat de aanwezigen door toverij weggelokt worden. Deze mauritalisman van het bos wordt ook wel de beschermer van de hau van het bos genoemd. Het materiele voorwerp dus dat de hau van het bos of het land voorstelt, wordt mauri genoemd. In bepaalde gevallen is de mauri dus de gematerialiseerde hau.

Verschillende malen wordt zelfs van de hau of de mauri gesproken en worden beide woorden dus, als aanduidende begrippen van nagenoeg of geheel gelijke inhoud, naast elkaar genoemd.

Er is dan ook m.i. alle reden het begrip mauri als een synoniem van het hau-begrip op te vatten.

De overeenstemming van het begrip hau — en dus ook van het mauri-begrip — met de Indonesische begrippen tondi, noso en soemangat blijkt zo treffend te zijn dat we het woord hau — evenals we het woord mana gebruikten als vertaling voor de begrippen sahala, eheha enz. — als algemene term ter typering van deze begrippen kunnen bezigen.

Evenals het hau-begrip het mana-begrip zeer dicht nadert terwijl er tussen hau en mana een zeer innige relatie bestaat, zo is tondi met sahala, noso met eheha en soemangat met daulat, andika en toeah en waarschijnlijk ook met kramat en sakti ten nauwste verbonden.

Het Zuid-Niassische begrip lachömi is in deze reeks met opzet niet genoemd omdat we het typeerden als „meer dan normale „ziele"-kracht", waaruit zijn nauwe samenhang met het loemô-loemô begrip duidelijk naar voren komt.

Dit laatste begrip kan met de Nieuw-Zeelandse hau zeker niet op één lijn worden gesteld. Het kenmerkende van het hau-begrip en zijn Indonesische analoga n.l. dat ze de „personality plus vital power" van de drager tot uitdrukking brengen, mist het begrip loemô-loemô ten enenmale. We zagen hierboven <sup>2)</sup> de loemô-loemô slechts

<sup>1)</sup> Hau und Mauri, p. 266—269.

<sup>2)</sup> p. 52/53.

als de persoonlijkheid die in of bij de mens verblijf houdt, als het evenbeeld van de levende mens, maar niet als de onpersoonlijke levenskracht.

Een analogon van deze loemô-loemô vinden we in het Nieuw-Zeelandse begrip wairua die ook alleen als persoonlijkheid gedacht in of buiten de mens leeft.<sup>1)</sup> Dit blijkt ook nog duidelijk uit het scheppingsverhaal der Maori's waarin immers door de godheid aan het levenloze beeld naast de manawa ora, de „pneuma or anima, the spiritual breath of life”, de wairua toebedeeld werd.<sup>2)</sup>

Met het woord wairua is dan ook de Zuid-Niassische loemô-loemô juist weergegeven. Het treffende hierbij is dat evenals de wairua als de drager van mana beschouwd wordt en dus zeer nauw met mana samenhangt, ook de loemô-loemô met lachömi ten innigste verbonden is.

---

<sup>1)</sup> p. 18/19.

<sup>2)</sup> p. 19.



## GERAADPLEEGDE LITTERATUUR.

- Adatrechtbundels*, bezorgd door de commissie voor het adatrecht en uitgegeven door het Kon. Instituut voor de taal-, land- en volkenkunde van Ned. Indië. 's-Gravenhage.
- Adriani, N.* Naschrift op het artikel Measa van dr. Alb. C. Kruyt. Bijdr. tot de taal-, land- en volkenkunde van Ned. Indië, 74 (1918), p. 261, 262.
- Aldrich, C. R.* The primitive mind and modern civilization. London, 1931.
- Arbman, E.* Seele und Mana. Archiv für Religionswissenschaft, 29 (1931), p. 293—394.
- Best, Elsdon.* Spiritual and Mental Concepts of the Maori. Wellington, 1922.  
(Dominion Museum Monograph no. 2).
- Beth, K.* Religion und Magie. Ein religionsgeschichtlicher Beitrag zur psychologischen Grundlegung der religiösen Prinzipienlehre. Leipzig und Berlin, 1927.
- Blagden, C. O.* Notes on the folk-lore and popular religion of the Malays. Journal of the Straits Branch of the R. Asiatic Soc., 29 (1896), p. 1—12.
- Bijzonderheden, Ethnographische, betreffende de onderafdeeling VIII Kota en VII Loerah.* Ind. Gids, 17 (1895) I, 18 (1896) I, II.
- Capell, A.* The word „mana”: a linguistic study. Oceania, 9 (1938/39), p. 89—100.
- Chatelin, L. N. H. A.* Godsdienst en bijgeloof der Niasers. Tijdschr. Ind. taal-, land- en volkenkunde, 26, 1881, p. 109—167.
- Codrington, R. H.* The Melanesians. Studies in their anthropology and folk-lore. Oxford, 1891.

- Dato' Sedia Raja Abdullah* : The leading Saints in Remban. Journal of the Malayan Branch of the R. Asiatic Soc., 3 (1925), p. 101—104.
- Dictionary, A. Malay-English* — by R. J. Wilkinson. Mytilene, 1932.
- Dictionary, The Maori-Polynesian Comparative* — by E. Tregear. Wellington, 1891.
- Dongen, C. J. van.* De Koeboes in de onderafdeeling Koeboe der Residentie Palembang. Bijdr. tot de taal-, land- en volkenkunde van Ned. Indië, 63 (1910), p. 181—337.
- Duyvendak, J. Ph.* Inleiding tot de Ethnologie van de Indische Archipel. Groningen, Batavia, 1935.
- Evans, J. H. N.* Studies in Religion, Folk-lore and Custom in British North Borneo and the Malay Peninsula. Cambridge, 1932.
- Fischer, H. Th.* Het begrip „mana" bij de Toba-Bataks. Kolon. Tijdschr., 20 (1931), p. 592—604.
- Fries, E.* Geisteszucht und Kirchengzucht während der Erweckung auf Nias. Allgem. Miss. Zeitschr., 49 (1922), p. 15—27, 33—44, 65—73, 105—112.
- Fries, G.* Das „Koppensnellen" auf Nias. Allgem. Miss. Zeitschr., 35, (1908), p. 73—88.
- Goldziher, I.* Muhammedanische Studien, II. Halle, 1890.
- Hagen, B.* Beiträge zur Kenntniss der Battareligion. Tijdschr. Ind. taal-, land- en volkenkunde, 28 (1883) ,p. 498—545.
- Hagen, B.* Die Orang Kubû auf Sumatra. Frankfurt a. Main, 1908. Veröffentlichungen aus dem städtischen Völkermuseum. II.
- Handy, E. S. Craighill.* Polynesian Religion. Honolulu, 1927.  
Bernice P. Bishop Museum. Bulletin 34.
- Hasselt, A. L. van* Volksbeschrijving. In : Midden-Sumatra. Reizen en onderzoekingen der Sumatra-expeditie uitgerust door het aardrijks-

kundig genootschap. 1877—1879. Beschreven door de leden der Expeditie onder toezicht van prof. P. J. Veth. Dl. III. Volksbeschrijving en taal, 1882.

- Helrich, O. L.* Bijdrage tot de geographische, geologische en ethnographische kennis der afd. Kroë. Bijdr. tot de taal-, land- en volkenkunde van Ned. Indië, 5e volgrees, 4 (1889), p. 515—633.
- Helrich, O. L.* Bijdragen tot de kennis van het Midden-Maleisch. Batavia, 1904. Verh. Kon. Batav. Genootsch. v. K. en W., 53.
- Helrich, O. L.* Proeve van een Lampongsch-Hollandsche woordenlijst, bepaaldelijk van het dialect van Kroë. Batavia, 1891. Verh. Kon. Batav. Genootsch. v. K. en W., 45.
- Hoe op Nias de dooden begraven worden.* Verteller: Sihonobawaoeloe van Sisobahili ori Dahana. Meded. van de Vereeniging van Gezaghebbers B. B. No. 8, p. 32—35.
- Hogbin, H. Ian.* Mana. Oceania, 6 (1935/36), p. 241—274.
- Holle, K. F.* Snippers. Tijdschr. Ind. taal-, land- en volkenkunde, 17 (1869), p. 558—568.
- Jacobs, J.* Het familie- en kampongleven op Groot-Atjeh. Eene bijdrage tot de ethnographie van Noord-Sumatra. Leiden, 1894. 2 dln.
- Joustra, M.* De Deli-zending in het jaar 1903. Meded. Ned. Zend. Genootsch., 48 (1904), p. 150—162.
- Joustra, M.* Iets over Bataksche litteratuur. Meded. Ned. Zend. Genootsch., 47 (1903), p. 140—165.
- Joustra, M.* Het jaar 1901 onder de Karo-Bataks. Meded. Ned. Zend. Genootsch., 46 (1902), p. 50—62.
- Joustra, M.* Het leven, de zeden en gewoonten der Bataks. Meded. Ned. Zend. Genootsch., 46 (1902), p. 385—426.

- Joustra, M.* Opgave van eenige woorden van gewicht bij Evangelie prediking en onderwijs in het Karo-Bataksch. Meded. Ned. Zend. Genootsch., 47 (1903), p. 166—172, 48 (1904), p. 80—89.
- Joustra, M.* De zending onder de Karo-Bataks. Meded. Ned. Zend. Genootsch., 41 (1897), p. 141—162.
- Kamoes Bahasa Minangkabau Bahasa Melajoe-Riau* dioesahakan olèh M. Thaib gelar Soetan Pamoentjah. Balai Poestaka, Batavia.
- Klerks, E. A.* Geographisch 'en Ethnographisch opstel over de landschappen Korintji, Serampas en Soengai Tenang. Tijdschr. Ind. taal-, land- en volkenkunde, 40 (1897), p. 1—118.
- Kluin, H.* Het geestesleven der natuurvölker. 's-Gravenhage, 1924.
- Kohlbrugge, J. H. F.* 's Menschen Religie. Inleiding tot de vergelijkende volkenkunde. Groningen, 1932, 1933. 2 dln.
- Kreemer, J.* Aanteekeningen omtrent het Minangkabau-Maleische familiebezit. Ind. Gids, 31 (1909), I, p. 704—717.
- Kreemer, J.* Atjèh. Algemeen samenvattend overzicht van land en volk van Atjèh en onderhoorigheden. Leiden, 1922, 1923. 2 dln.
- Kreemer, J.* De Maleier en zijn karbouw. Ind. Gids, 29 (1907), I, p. 948—968.
- Kreemer, J. J.* Bijdrage tot de volksgebruiken bij de Maleiers der Padangsche Benedenlanden. Bijdr. tot de taal-, land- en volkenkunde van Ned. Indië, 7e volgrees, 6 (1908), p. 438—488.
- Kruyt, Alb. C.* Het animisme in den Indischen Archipel. 's-Gravenhage, 1906.
- Kruyt, Alb. C.* Measa, eene bijdrage tot het dynamisme der Bare'e sprekende Toradja's en enkele omwonende volken. Bijdr. tot de taal-,

- land- en volkenkunde van Ned. Indië, 74 (1918), 75 (1919).
- Kruyt, Alb. C.* De rijstmoeder in den Indischen Archipel. Versl. en meded. v. d. Kon. Akad. v. Wetensch., 5 (1903), p. 361—411.
- Kruyt, Alb. C.* De West-Toradja's op Midden-Celebes. Amsterdam, 1938. 4 dln. Verh. Kon. Ned. Akad. v. Wetensch., afd. letterkunde. N. R. dl. 15 .
- Lagemann, H.* Ein Heldensang der Niasser. Gesang der Gäste beim Feste eines Häuptlings, als er sich den titel „Balagu" beilegte. Tijdschr. Ind. taal-, land- en volkenkunde, 49 (1906), p. 341—408.
- Lehmann, F. R.* Mana. Der Begriff des „auszerordentlich Wirkungsvollen" bei den Südseevölkern. Leipzig, 1922.
- Lehmann, F. R.* Mana. Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung auf ethnologischer Grundlage. Inaugural-Dissertation. Leipzig, 1915.
- Loeb, E. M.* Sumatra, Its History and People. Wien, 1935. Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik. Bd. III.
- Lorm, A. J. de en Tichelman, G. L.* Verdwijnd cultuurbezit. Beeldende kunst der Bataks. Leiden, 1941.
- Maass, A.* Durch Zentral-Sumatra. Berlin, 1910.
- Mandjau Ari,* Minangkabausche vertelling vertaald door J. L. van den Toorn. Batavia, 1885. Verh. Kon. Batav. Genootsch. v. K. en W., 45 (1891) 1.
- Marett, R. R.* The threshold of religion. London, 1914.
- Marsden, W.* The History of Sumatra. London, 1784.
- Meurs, J. van* Pasemah Oeloe Manna op het eiland Sumatra. Studiën op godsdienstig, wetenschappelijk en letterkundig gebied. N. R. 23, dl. 26 (1891), p. 156—184, 253—288, 358—385, 448—456.



*Moestiko Adat Alam Minangkabau* oelieh Ibrahim gala Rangkajo Radjo alias Datoe' Sanggoeno Diradjo.

Uitgave van de commissie van volkslectuur, 1920.

*Müller, F. Max.* Lectures on the origin and growth of religion as illustrated by the religions of India. London, 1878.

*Neumann, J. H.* De Bataksche goeroe. Meded. Ned. Zend. Genootsch., 54 (1910), p. 1—18.

*Neumann, J. H.* Eén en ander aangaande de Karo-Bataks. Meded. Ned. Zend. Genootsch., 48 (1904), p. 361—377.

*Neumann, J. H.* De smid. Meded. Ned. Zend. Genootsch., 47 (1903), p. 15—20.

*Neumann, J. H.* De tendi in verband met Si Dajang. Meded. Ned. Zend. Genootsch., 48 (1904), p. 101—146.

*Newbold, T. J.* Political and statistical account of the British Settlements in the Straits of Malacca, Pinang, Malacca and Singapore; with a history of the Malayan States of the Peninsula of Malacca. London, 1839. 2 vols.

*Niasser, De* — in leven en sterven. Wolanda Hindia, 2 (1929), p. 42—45, 53—56, 64—66, 80—83, 89—91, 101—106, 117—118, 123—126.

*Niemann, G. K.* Bloemlezing uit Maleische geschriften. Uitgegeven door het Kon. Instituut voor taal-, land- en volkenkunde van Ned. Indië, 1e stuk, 5e druk. 's-Gravenhage, 1906.

*Nieuwenhuisen, J. T. en Rosenberg, H. C. B. von.* Verslag omtrent het eiland Nias en deszelfs bewoners. Verh. Kon. Batav. Genootsch. v. K. en W., 30, (1863), p. 1—153.

*Ophuijsen, Ch. A. van.* Kijkjes in het huiselijk leven der Bataks. Leiden, 1910.

*Ossenbruggen, F. D. E. van.* Het primitieve denken, zooals dit zich uit voornamelijk in pok-

kengebruiken op Java en elders. Bijdrage tot de praeanimistische theorie. Bijdr. tot de taal-, land- en volkenkunde van Ned. Indië, 71 (1916), p. 1—370.

- Prins, J.* Aanteekeningen over voor-Islamietisch volksgeloof onder de Oeloeneezen in Palembang. Kolon. Tijdschr., 24 (1935), p. 153—176.
- Rappard, Th. C.* Het eiland Nias en zijne bewoners. Bijdr. tot de taal-, land- en volkenkunde van Ned. Indië, 65 (1909), p. 477—643.
- Rassers, W. H.* Religionen der Naturvölker Indonesiens. Archiv für Religionswissenschaft, 25 (1927), p. 130—193.
- Rivers, W. H. R.* Psychology and Ethnology. London, New York, 1926.
- Röhr, J.* Hau und Mauri. Zwei neuseeländische Begriffe. Anthropos, 22—23 (1917—1918), p. 263—271.
- Röhr, J.* Das Wesen des Mana. Anthropos, 24—25 (1919—1920), p. 97—124.
- Römer, R.* Bijdrage tot de geneeskunst der Karo-Bataks. Tijdschr. Ind. taal-, land- en volkenkunde, 50 (1908), p. 208—288.
- Rooij, J. F. A. de.* De positie der volkshoofden in een gedeelte der Padangsche bovenlanden; hunne ethnographische en hunne politieke beteekenis. Ind. Gids, 12 (1890) I, p. 634—682.
- Schmidt, W.* Grundlinien einer Vergleichung der Religionen und Mythologien der austronesischen Völker. Wien, 1910. Denkschriften der kaiserlichen Akademie in Wien. Philosophisch-historische Klasse, 53, 3.
- Schmidt, W.* Der Ursprung der Gottesidee. Eine historisch-kritische und positive Studie. I. Historisch-kritischer Teil. Münster, 1926.
- Schröder, E. E. W. Gs.* Nias. Ethnographische, geographische en historische aanteekeningen en studiën. Leiden, 1917.

- Skeat, W. W.* Malay Magic being an introduction to the folklore and popular religion of the Malay Peninsula. London, 1900.
- Snouck Hurgronje, C.* De Atjèhers. Batavia, Leiden, 1893—1894. 2 dln.
- Snouck Hurgronje, C.* Het Gajoland en zijne bewoners. Batavia, 1903.
- Söderblom, N.* Das Werden des Gottesglaubens. Untersuchungen über die Anfänge der Religion. Leipzig, 1916.
- Speyer, J. S.* De Indische Theosophie en hare beteekenis voor ons. Leiden, 1910.
- Steinhart, W. L.* De Christianiseering van het Niassche begrip „heilig”. De Opwekker, Febr. 1929, 47—58.
- Steinhart, W. L.* Magie en geloof bij het behandelen van zieken. De Opwekker, 1937, p. 421—433.
- Steinhart, W. L.* Niassche priesterlitanieën. Bandoeng, 1938. Verh. Kon. Batav. Genootsch. v. K. en W., 74.
- Steinhart, W. L.* Niassche teksten met Nederlandsche vertaling en aantekeningen. Bandoeng, 1937. Verh. Kon. Batav. Genootsch. v. K. en W., 73 en Tijdschr. Ind. taal-, land- en volkenkunde, 74 (1934), p. 326—376, 391—441.
- Stibbe, D. G.* De adat-eed bij de Menangkabausche Maleiers. Wet en Adat, bladen gewijd in het algemeen aan het recht en aanverwante onderwerpen, in het bijzonder aan Indische rechtsbelangen, 1e en 2e jaarg., 3e bd., p. 222—230.
- Stibbe, G.* Beschrijving der onderafdeeling Alahan-Pandjang. Tijdschr. Binnenl. Bestuur, 21 (1901), p. 218—243, 298—328, 496—527; 22, 23 (1902), p. 324—344.
- Sundermann, H.* Kleine Niassische Chrestomathie mit Wörterverzeichnis. Bijdr. tot de taal-, land- en volkenkunde van Ned. Indië, 5e volgrees, 7 (1892), p. 335—453.

- Sundermann, H.* Die Insel Nias und die Mission daselbst. Allgem. Miss. Zeitschr., 11 (1884), p. 345—354, 408—431, 442—460; 12 (1885), p. 271—290, 334—342.
- Sundermann, H.* Der Kultus der Niasser. Globus, 59 (1891), p. 369—374.
- Sundermann, H.* Die Psychologie des Niassers. Allgem. Miss. Zeitschr., 14 (1887), p. 289—302.
- Sundermann, H.* Niassische Texte mit deutscher Uebersetzung. Bijdr. tot de taal-, land- en volkenkunde van Ned. Indië, 7e volgrees, 4 (1905), p. 1—73.
- Tjindoer Mato,* Minangkabausch-Maleische legende vertaald door J. L. van den Toorn. Batavia, 1886. Verh. Kon. Batav. Genootsch. v. K. en W., dl. 45, 2. Batavia, 1891.
- Toorn, J. L. van den.* Het animisme bij den Minangkabauer der Padangsche Bovenlanden. Bijdr. tot de taal-, land- en volkenkunde van Ned. Indië, 5e volgrees, 5 (1890), p. 48—104.
- Toorn, J. L. van den.* Iets over het „betoewah” en „tilako” zijn bij de Maleiers. Tijdschr. Ind. taal-, land- en volkenkunde, 26 (1881), p. 556—563.
- Toorn, J. L. van den.* Verscheidene verhalen omtrent het bijgeloof van de Maleiers in het land Minangkabau. Tijdschr. Ind. taal-, land- en volkenkunde, 25 (1879), p. 441—459.
- Vergouwen, J. C.* Het rechtsleven der Toba-Bataks. 's-Gravenhage, 1933.
- Vogel, J. Ph.* Het Sanskritwoord Tejas (= gloed, vuur) in de beteekenis van magische kracht. Amsterdam, 1930. Meded. Kon. Akad. van Wetensch. afd. letterkunde, dl. 70, serie B., p. 83—125.
- Wagenvoort, H.* Imperium. Studiën over het „mana”-begrip in zede en taal der Romeinen. Amsterdam, 1941.

- Warneck, J. Der Animismus im Indischen Archipel. Allgem. Miss. Zeitschr., 34 (1907), p. 33—40.
- Warneck, J. Der Bataksche Ahnen- und Geisterkult. Allgem. Miss. Zeitschr., 31 (1904), p. 3—14, 65—79.
- Warneck, J. Die Religion der Batak. Ein Paradigma für animistische Religionen des Indischen Archipels. Leipzig, 1909.
- Westenberg, C. J. Aanteekeningen omtrent de godsdienstige begrippen der Karo-Bataks. Bijdr. tot de taal-, land- en volkenkunde van Ned. Indië, 5e volgreesk, 7 (1892), p. 208—253.
- Wilken, G. A. Het animisme bij de volken van den Indischen Archipel. Ind. Gids, 6 (1884), I, p. 925—1000; II, p. 19—100.
- Wilken, G. A. Verspreide geschriften. Semarang enz., 1912, 4 dln.
- Wilkinson, R. J. Malay Beliefs. London etc., 1906.
- Wilkinson, R. J. Some Malay Studies. Journal of the Malayan Branch of the R. Asiatic Soc., 10 (1932), p. 67—138.
- Winkler, J. Die Toba-Batak auf Sumatra in gesunden und kranken Tagen. Ein Beitrag zur Kenntniss des animistischen Heidentums. Stuttgart, 1925.
- Winstedt, R. O. Hikayat Hang Tuah. Journal of the Straits Branch of the R. Asiatic Soc., 83 (1921), p. 110—123.
- Winstedt, R. O. Karamat: Sacred places and persons in Malaya. Journal of the Malayan Branch of the R. Asiatic Soc., 2 (1924), p. 264—280.
- Winstedt, R. O. Negri Sembilan. The History, Polity and Beliefs of the Nine States. Part III: Minangkabau Beliefs. Journal of the Malayan Branch of the R. Asiatic Soc., 12 (1934), p. 40—111.

- Winstedt, R. O. Shaman, Saiva and Sufi. A study of the Evolution of Malay Magic. London etc., 1925.
- Winstedt, R. O. Sidi, Siamang, Adunada. Journal of the Straits Branch of the R. Asiatic Soc., 81 (1920), p. 7—9.
- Wirz, P. Het oude Nias. Nederlandsch Indië oud en nieuw, 13 (1928), afl. 6, p. 163—174, 197—207.
- Woordenboek, *Angkola- en Mandailang-Bataksch-Nederlandsch* — door H. J. Eggink. Bandoeng, 1936. Verh. Kon. Batav. Genootsch. v. K. en W., 72.
- Woordenboek, *Atjèhsch-Nederlandsch* — door R. A. Dr. Hoesein Djajadiningrat met Nederlandsch-Atjèhsch Register door Dr. G. W. J. Drewes. Batavia, 1934, 2 dln.
- Woordenboek, *Eerste proeve van een Balineesch-Hollandsch* — door R. van Eck. Utrecht, 1876.
- Woordenboek, *Bataksch-Nederduitsch* — door H. N. van der Tuuk. Amsterdam, 1861.
- Woordenboek, *Gajonsch-Nederlandsch* — met Nederlandsch-Gajonsch register door Dr. G. A. J. Hazeu. Batavia, 1907.
- Woordenboek, *Practisch Javaansch-Nederlandsch* — met Latijnsche karakters door P. Jansz. Semarang enz., 2e druk, 1906.
- Woordenboek, *Karo-Bataksch* — door M. Joustra. Leiden, 1907.
- Woordenboek, *Maleisch-Hollandsch* — bewerkt door Dr. J. Pijnappel. Haarlem, Amsterdam, 1884.
- Woordenboek, *Maleisch-Nederlandsch* — op last van het Gouvernement van Nederlandsch-Indië samengesteld door wijlen H. von de Wallen, met weglating van al het overtollige, uitgegeven door H. N. van der Tuuk. Batavia, 1877—1884. 3 dln.

- Woordenboek, Niasch-Maleisch-Nederlandsch* — door  
 J. W. Thomas en E. A. Taylor  
 Weber. Batavia, 1887.
- Woordenboek, Nieuw Maleisch-Nederlandsch* — met  
 Arabisch karakter. Naar de beste en laatste  
 bronnen bewerkt door H. C. Klinkert.  
 Leiden, 1916.
- Woordenboek, Minangkabausch-Maleisch-Nederlandsch*  
 — bewerkt door J. L. vanden Toorn.  
 's-Gravenhage, 1891.
- Woordenboek, Nieuw Nederlandsch-Maleisch* — door  
 H. C. Klinkert, 3e druk. Herzien en  
 bijgewerkt door prof. C. Spat. Leiden,  
 1926.
- Wörterbuch, Deutsch-Niassisch* — Unter Mitwirkung von  
 Miss. H. Lagemann (für den südl.  
 Dialekt) zusammengestellt von H. Sundermann.  
 Moers, 1892.
- Wörterbuch, Niassisch-Deutsches* — zusammengestellt  
 von H. Sundermann unter Mitwirkung  
 der Missionare H. Lagemann  
 und W. Frickenschmidt (für den  
 südlichen Dialekt). Moers, 1905.
- Wörterbuch, Toba-Bataksch-Deutsches* — door J. Warneck.  
 Batavia, 1906.
- Ypes, W. K. H.* Bijdrage tot de kennis van de stamverwantschap,  
 de inheemsche rechtsgemeenschappen en het grondbezit der  
 Toba- en Dairi-Bataks. 's-Gravenhage, 1932.

## I N H O U D.

---

	blz.
Het mana in engere zin, zoals het wordt aangetroffen bij de eilandvolken van de Grote Oceaan .....	7—20
Het mana-begrip en mana-termen bij de Bataks .....	21—41
De kracht „eheha” op Noord-Nias .....	42—54
De mana-gedachte en mana-terminologie bij de Zuid-Niassers .....	55—68
De mana-idee en woorden met mana-betekenis bij de overige volken van Sumatra en de Maleiers van Malakka .....	69—108
Daulat en andeka, het mana der vorsten en hoofdlieden .....	74—82
Kramat, het mana der machtigen en aanzienlijken; het geestenmana .....	83—92
Sakti, het mana der helden en krijgers .....	92—98
Toeah, het mana der dorps- en stamhoofden; het mana der dieren en dingen .....	98—108
Het begrip mana in zijn innige relatie met het hau-begrip bij Bataks, Niassers en Maleiers .....	109—117
Geraadpleegde litteratuur .....	119—130





# STELLINGEN



## I

De door Kruyt verkondigde mening dat de gedachte van de „persoonlijke zielestof” bij de primitieven zich heeft ontwikkeld uit de idee van de „onpersoonlijke zielestof” en dat deze ontwikkeling parallel ging met en ten nauwste samenhang met het zich vrijmaken van het individu uit de gemeenschap waarin het voordien geheel opging, is onaanvaardbaar (Alb. C. Kruyt, „Het Animisme in den Indischen Archipel”, 's-Gravenhage, 1906, p. 66).

## II

Loeb's mededeling dat „the soul concept in Indonesia is the important factor in religion, while the idea of mana, or supernatural power, is almost absent” (E. M. Loeb, „Sumatra. Its History and People”, Wenen, 1935, p. 78), is althans wat een aantal volken op en in de omgeving van Sumatra aangaat, onjuist.

## III

Ten onrechte noemt Wagenvoort de tondi der Bataks als een parallel van het mana der Zuidzee-eilanders (H. Wagenvoort, „Imperium, studiën over het „mana”-begrip in zede en taal der Romeinen”, Amsterdam, 1941, p. 8).

## IV

Duyvendak's gelijkstelling van het Mentawaise begrip „kere” met het mana-begrip is onjuist. (J. Ph. Duyvendak, „Inleiding tot de Ethnologie van de Indische Archipel”, Groningen, Batavia, 1940, p. 153).

## V

De mening dat de veelvuldige aanwezigheid van rots-tekeningen in Zuid-Afrika te verklaren zou zijn uit een doordringen van de met de ijstijd verdwenen West-Europese rotstekenkunst tot aan de Zuidpunt van het Afrikaanse vasteland (L. Frobenius, „Kulturgeschichte Afrikas”, Wenen, 1933, p. 193), schijnt te weinig gefundeerd.

## VI

Terecht merkt Broek op dat in de geestelijke verhouding van de boer tot zijn land de kern van het probleem van de bodemvernieling in de Verenigde Staten benaderd wordt (J. O. M. Broek, „Bodemvernieling in de Vereenigde Staten, oorzaken, gevolgen en herstelarbeid“, Tijdschr. Kon. Ned. Aardrijksk. Genootsch. Deel LIV, 3, Mei 1937, p. 397).

## VII

Ten onrechte noemt Loohuis de afstand van Brazilië aan Portugal in 1661 als een voorbeeld van het feit dat de West-Indische Compagnie zich slechts om de bloei van de handel bekommerde en weinig oog had voor koloniale politiek in wijdere zin (J. G. Loohuis, „De verhouding tusschen den tropischen landbouwgordeel en de industrie centra der gematigde zone in hare beteekenis voor het huidige aspect van het koloniale vraagstuk in Zuid-Oost-Azië“, diss. Utrecht, 1931, p. 22).

## VIII

Het lijkt ongewenst dat de onderscheiding die Krasser maakt tussen een Noord-Duits- en een Skandinavisch oos-type, ingang vindt (L. M. Krasser, „Ueber Oser und Kames“, Geographischer Anzeiger, 1940).

## IX

Door de volgens de bepaling van 1941 plaats gehad hebbende inkrimping van het aantal lesuren in de aardrijkskunde aan gymnasia is de voor de aanstaande studenten zo belangrijke behandeling van de aardrijkskunde van Nederland en zijn overzeese bezittingen onmogelijk geworden.







